

2A 4-1

7/14/4

A  
123  
6/4



2 400 410 **Stalpa** MADE IN SWITZERLAND

17-80

*Del Colegio de la Comp. de Jesus de Guayaquil 1834*

SANCTI  
BONAVENTURAE  
EX ORDINE MINORVM;  
S. R. E. EPISCOPI CARD. ALBANEN.  
EXIMII ECCLESIAE DOCTORIS

Operum

TOMVS QVINTVS;

Quo expositiones

IN LIBRVM III. ET IV. SENTENTIARVM,

vt infra, dispositæ, continentur. Pag. VIII.

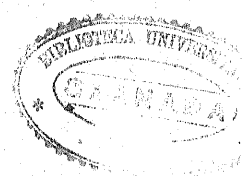
CVM PRIVILEGIIS.



ROMÆ

Ex Typographia VATICANA.

M. D. XCVI.





SANCTISSIMO PATRI  
ET DOMINO NOSTRO  
CLEMENTI VIII.  
PONT. MAXIMO.



AMETSI (Beatissime Pater) iam inde à Pontificatu Sixti V. felicitis, & numquam intermorituræ memoriæ, Volumen hoc, Librum Tertium & Quartum Sententiarum comprehendens, impressum fuerat, perpauca quibusdam exceptis; ad hanc tamen vsque diem, & iustis quidem de causis, manum postremam, cui perfectio rei adscribi solet, non suscepit. Nunc rebus ijs, quæ solerti animaduersione, veluti trutina quadam erant examinandæ, diligenter perspectis (vt ex Argumento ipso in hunc Tomum conscripto videre est) sub Tui nominis celsitudine in lucem tandem aliquando prodit, ab infinitis fere mendis vindicatum, Scholijs, notationibus, & summis insignitum, necnon varijs Indicibus locupletatum. Quid autem interea ad studiosorum commoditatem & vtilitatem in hac Sententiarum Editione præstitum sit, silentio prætereundum non videtur: nam, præter innumerabiles ipsius Scripturæ sacrae, & cuiusuis Auctorum generis Auctoritates inæstimabili prorsus temporis interstitio, ac dispendio, incredibiliq. labore repertas, & ad marginem conscriptas; Index etiam omnium Doctorum, qui in Libros Sententiarum Scholastico more Commentarios ediderunt, ad frontem singulæ Quæstionis cuiusque non sine ingenti studio, summisq. vigilijs appositus est. Quo sanè Indice, quis in quamlibet Quæstionem aut materiam scripserit, statim ac facillime Lector inueniet, magnaq. hac in re commoditate, atque vtilitate perfruetur. Hæc sunt (Beatif-

sime Pater) quæ iussu Sixti V. non solum in hos Sententiarum Libros, sed in cetera scripta eiusdem Sancti Bonaventuræ, Seraphici Doctoris, à nobis elucubrata sunt. Quæ sanè omnia hucusque, tamquam perfectionis indigentia, lucem refugerunt, & prospectum hominum reformidarunt: nunc vero Tua peculiari Clementia, Clemens Pater; Tuaq. Pontificia liberalitate, Summe Pontifex, cunctis in rebus pietatem ac Religionem Christianam redolentibus exercitatissima, in publicum, fastigio quasi sibi ipsis imposito, feliciter prodeunt. Reliquum est, (Beatissime Pater) ut Typographia Apostolica Vaticana à Sixto V. de re litteraria optime merito, ad res profecto non minus pias, quam heroicis, atque arduas, Summoq. Pontifice ac seipso dignissimas efficiendas & producendas nato, magnificentissime olim instituta, ad Concilia Generalia imprimenda, Sanctorumq. Patrum monumenta restituenda, Ecclesiasticosq. Libros promulgandos, necnon ad Catholicam disciplinam toto terrarum orbe propagandam; ab eadem Tua Clementia, eademq. Tua liberalitate in dies adiuuetur & amplificetur, ut initia id ita fore nobis persuadent: omnium namque rerum primordia nisi studijs excolantur, nisi adiumentis confoueantur, nisi præsidijs communiantur, subsistere diu non possunt, quia difficile progrediuntur, immo facile dissoluuntur, & breui temporis interuallo euanescunt. Ego interim, Sanctitatis Tuæ Pedes humiliter exosculatus, suppliciter Deum deprecor, ac deprecabor semper, ut Te multis annis auctum ad hæc omnia præstanda pro vniuersæ Christianæ Reipublicæ dignitate tuenda, itemq. augenda, atque exornanda, incolorem, ac felicem Diuina sua Clementia efficiat, & conseruet. Romæ. Kal. Iunij. CIO. IO. XCVI. In Sacrarum Apostolici Aedibus.

Sanctitatis T.

*Humillimus seruus, Eidemq. deuotissimus*

*F. Angelus Rocca à Camerino, Augustinianus,  
Apostolici Palatii Sacrista.*

F. ANGELVS ROCCA

A CAMERINO AVGVSTINIANVS

APOSTOLICI PALATII SACRISTA

L E C T O R I.



ARGUMENTVM superiori Tomo comprehensum, insignem ac facilem sancti Bonaventuræ in duos Sententiarum priores Libros doctrinam satis luculenter videtur explicasse. Quæ sanè Argumenti explicatio et si duobus hisce alteris Libris, Tertio scilicet, & Quarto, maiori ex parte pro ipsius Doctoris eruditione dignoscenda deseruire potest; id tamen in primis sciri velim, Seraphicum videlicet Doctorem in hoc Tertio Sententiarum Libro, ceteris, qui in eum Commentarios conscripserunt, adeò & doctrina, & docendi facilitate excelluisse, vix ut verbis explicari, aut comprehendi queat: nam communi omnium sententia, Primus Sententiarum Liber, Scoto, Doctori subtili; Secundus, Aegidio Columnæ Romano, Doctori fundatissimo; Tertius, Bonaventuræ, Seraphico Doctori; Quartus autem, Ricardo de Mediauilla, Seraphici ordinis Doctore, ut aiunt, Autho- rato, peculiari quadam ratione adscribi solent.

Alterum verò, quod dicendum superest, ad Sacramentorum pertinet institutionem in Quarto Libro conscriptam. Hinc, ut sibi Lector caueat, Sancti Bonaventuræ in hanc rem sententiæ, quæ scrupulum iniicere possent, vnà cum earundem explicationibus ab eodem Sancto depromptis, hoc subijciuntur loco:

BAPTISMVM (*inquit*) Eucharistiam, & Ordinem Christus per seipsum instituit: cetera per Apostolos tamquam ministros. *Et infra:* Sacramentorum institutio respicit Deum, ut Auctorem; & Apostolos, ut ministros in promulgando: & Deo attribuenda est, vel per Filium, vel per Spiritum Sanctum. Lib. 4. Sententiarum Dist. 23. art. 1. q. 2. in corp. CONFESSIO fuit à Domino insinuata, ab Apostolis instituta, à Sancto Iacobo promulgata. Distinct. 17. par. 2. artic. 1. quæst. 3. in corp. CONFIRMATIONIS Sacramentum Christus non instituit: quia credentes post Ascensionem eius erant confirmandi. Formam huius Sacramenti, dictante Spiritu Sancto, Apostoli instituerunt: elementum Rectores Ecclesiæ, Spiritu Sancto dictante. Dist. 7. art. 1. q. 2. in corp. EXTREMAE VNCTIONIS Sacramentum ab Apostolis, Spiritu Sancto di-

cto dictante, fuit institutum; sed per sanctum Iacobum promulgatum, sicut etiam Confirmationis & Confessionis Sacramentum. Apostoli etiam, si, Spiritu Sancto dictante, Formam Baptismi à Christo institutam & confirmatam, ad tempus mutauerunt, quanto magis, quod Christus insinuauit, instituere potuerunt? Dist. 23. artic. 1. quæst. 2. in corp.

HÆC SVNT, quæ scrupulum iniicere queunt: sed in eiusdem Doctoris Breuiloquio p.6. cap. 4. To. 6. ex hac Editione Romana doctè quidem, vt omnia, explicantur in hanc verborum formam:

DE INSTITVTIONE SACRAMENTORVM hoc tenendum est, quòd Sacramenta Legis Gratiae Christus instituit, tamquam noui Testamenti mediator, & præcipuus Lator Legis: in qua vocauit ad promissa æterna: dedit præcepta dirigentia, & instituit Sacramenta sanctificantia. *Et infra subdit:* Instituit autem prædicta Sacramenta diuersimodè: Quædam scilicet ex eis confirmando, approbando, & consummando, vt Matrimonium, & Pœnitentiam: Quædam autem insinuando, & initiando, vt Confirmationem, & Vnctionem extremam: Quædam verò initiando, & consummando, & in semetipso suscipiendo, vt Sacramentum Baptismi, Eucharistiæ, & Ordinis. Hæc enim tria & plenè instituit, & etiam primus suscepit. Hæc Sanctus Bonauentura. Idem fere in Centiloq. p. 3. sect. 47. tom. 6. & in Compend. Theologicæ veritat. lib. 6. cap. 3. tom. 7. in Appendice.

EX HAC distinctione diuersimodè instituendi Sacramenta, clarè dignoscitur, quonam modo dicta Sancti Bonauenturæ de Sacramentis in Quarto Libro Sententiarum, superiori loco proposita, intelligi & explicari queant. Is enim Doctor, dum omnia Ecclesiæ sacramenta à Iesu Christo Domino nostro instituta fuisse fatetur, ac docet; à Sacrosancti Concilij Tridentini Canone primo sess. 7. non est alienus, etiam si eum ante dictam Synodum tot annorum interuallo floruisse constet.



ELOGIUM  
HENRICI DE GANDAVO

De illustribus Ecclesiæ Scriptoribus.

Cap. 47.

BONAVENTURA natione Italicus, & ipse Ordinis Fratrum Minorum, qui etiam Parisijs Theologicæ Scholæ præfuit, scripsit in quattuor Libros Sententiarum magistri Petri opusculum magnæ subtilitatis.

ELOGIUM  
S. ANTONINI ARCHIEP. FLORENT.

Parte 3. chron. tit. 24. cap. 8.

BONAVENTURA sicut in luminibus scientiarum, & maxime in Scripturis sanctis videbatur mira capacitate proficere, ita & in deuotionis gratia continuum sumebat gratiæ incrementum. Siquidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis & laudationis diuinæ reducens, continuo ruminabat affectu. Hinc factum est, vt in septimo anno post ingressum Ordinis sententias Parisijs legeret. Et Scriptum notabile & deuotum edidit super quattuor Libros sententiarum, ibiq. recepit cathedram magistralem.

ELENCHVS  
Tertij Libri Sententiarum.

Prologus Magistri in Librum III. Sententiarum. Pag. 1.  
Textus eiusdem Magistri dispersus in Distinct. XL.  
in quibus agitur de Incarnatione Verbi, & de Ho-  
mine redempto.

ELENCHVS  
Quarti Libri Sententiarum.

Prologus Magistri in Librum IV. Sententiarum. Pag. 1.  
Textus eiusdem Magistri diuisus in Distinctiones L.  
in quibus agitur de Sacramentis, & de iudicio ex-  
tremo, deq. receptaculis animarum post mortem.

S. BONAVENTURAE  
S. R. E. CARDINALIS  
EPISCOPI ALBANENSIS  
EXIMII ECCLESIAE DOCTORIS  
IN LIBRUM TERTIUM  
Sententiarum

P R O O E M I V M.



**D**EVS, Qui diues est in misericordia, A  
propter nimiam charitatem suam, ad Romanos in quodam verbo, ubi sic ait: Commen-  
qua dilaxit nos, cum essemus mor- dat autem Deus charitatem suam in nobis: ecce au- Rom. 5. b  
tui peccatis, conuiuificauit nos Chri- ctor Reparationis: Cum adhuc peccatores essemus:  
sto, cuius gratia saluati estis. Ver- ecce lapsus reparabilis. Christus pro nobis mortuus  
bum istud scribitur ad Ephe- est: in quo persona notatur Reparatoris. Multo magis  
sios, in quo insinuatur nobis no- iustificati nunc per sanguinem ipsius saluati erimus ab  
stra Redemptionis mysterium, ira per ipsum: ecce salus hominis reparati.

ac per haec verba manifestatur nobis subiectum Libri Diuisio to-  
Sententiarum; et specialiter quantum ad tertiam par- tius libri  
tem ipsius, in qua explicatur nostra Redemptionis Sa- Sententia-  
cramentum facta per Christum. Possunt autem in rum.  
hoc verbo quattuor notari pertinentia ad reparatio-  
nem generis humani. Quorum primum est auctor re-  
parationis. Secundum est lapsus reparabilis. Tertium  
persona Reparatoris. Quartum autem et vltimum sa-  
lus hominis reparati. Auctor autem Reparationis no-  
tatur, cum dicitur: *Deus, qui diues*, et cetera. Ipse enim  
in sua largissima misericordia non allunde motus dispo-  
suit reparare genus humanum, sicut scribitur in Ioanne:  
Ioan. 3. b Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum vnigeni-  
tum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat.  
Lapsus vero reparabilis, cum dicitur: *Cum essemus*  
*mortui peccatis*. Peccatum enim primi parentis erat  
causa nostrae mortis, per quem a statu innocentiae pro-  
lapsus fuit genus humanum. Quod scribitur: Sicut  
Rom. 5. c per vnium hominem peccatum in mundum intravit,  
et per peccatum mors, ita et in omnes mors pertran-  
siit, in quo omnes peccauerunt. Et quia in alio et per  
alium peccauerunt, ideo reparabiliter ceciderunt.  
Persona vero Reparatoris notatur, cum dicitur: *Con-*  
*uiuificauit nos Christo*. Nam Christus fuit, in quo fa-  
cta fuit haec reconciliatio, sicut scribitur ad Colossenses:  
Coloss. 1. c In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare,  
et per eum reconciliare omnia: in ipsum pacificas per  
sanguinem crucis eius, siue quae in caelis, siue quae in  
terris sunt. Salus vero hominis reparati agitur in hoc,  
quod dicitur: *Cuius gratia saluati estis*, et cetera. Cum enim  
merito passionis Christi collata est efficacia Sacramen-  
tis, ut per ea infirmis detur gratia sanatiua, secundum  
illud ad Titum: Secundum misericordiam suam sal-  
uos nos fecit per lauacrum regenerationis, et renoua-  
tionis Spiritus sancti, quem effudit in nobis abunde  
per Iesum Christum. De his quattuor simul habetur  
S. Bon. To. 5.

ad Romanos in quodam verbo, ubi sic ait: Commen-  
dat autem Deus charitatem suam in nobis: ecce au-  
ctor Reparationis: Cum adhuc peccatores essemus:  
ecce lapsus reparabilis. Christus pro nobis mortuus  
est: in quo persona notatur Reparatoris. Multo magis  
iustificati nunc per sanguinem ipsius saluati erimus ab  
ira per ipsum: ecce salus hominis reparati.

Et secundum haec quattuor, quae in praedicta au-  
thoritate describuntur, quattuor sunt libri sententia-  
rum. Nam in primo libro agitur de reparationis Au-  
ctore, utpote de beata Trinitate. In secundo vero agi-  
tur de persona reparabili, utpote de homine cadente  
a statu conditionis, et innocentiae. In tertio agitur de  
persona Reparatoris, utpote de Christo Deo, et ho-  
mine. In quarto vero agitur de hominis reparati salu-  
te, quae quidem consistit in expiatione culpae, et amo-  
tione omnis miseriae. Et sic patet quo modo iste tota-  
lis liber versatur circa nostrae reparationis mysterium  
explicandum: specialiori tamen modo hoc spectat ad  
tertium librum, in quo manifestatur, qualiter conui-  
uificati sumus per Christum. Et hoc notat Apostolus  
in verbo praedicto cum dixit: *Conuiuificauit nos Christo*.  
Quia Deus viuificauit nos in Christo, cum Christo,  
per Christum, et secundum Christum.

Primo ergo Deus conuiuificauit nos in Christo: quia  
in persona eius mortalitatem nostram vitam sociauit,  
secundum illud Ioannis: Sicut pater habet vitam in  
semetipso, et filio dedit habere vitam in semetipso.  
Ioan. 5. a Si ergo vitam habet filius in semetipso, dum sibi mor-  
talitatem nostram assumpsit, nos immortalis vitae so-  
ciauit: ac per hoc in semetipso conuiuificauit. Conui-  
uificauit nos etiam cum Christo, dum ipse Christus,  
qui vita erat, inter mortales homines vixit, secundum  
illud quod dicitur in Ioanne: Quod fuit ab initio, quod  
audiuimus, quod vidimus oculis nostris, quod perpe-  
ximus, et manus nostrae contrectauerunt de verbo vi-  
tae: et vita manifestata est, et vidimus, et testamur, et  
annunciamus vobis vitam aeternam: et sic dum in  
terris est visus, et cum hominibus conuersatus est,  
Deus nos conuiuificauit cum Christo, dum viuere  
nos fecit cum ipso.

Conuiuificat etiam nos per Christum, dum nos a  
morte eripuit per mortem ipsius, secundum illud prime  
Petri capite tertio: Christus semel pro peccatis nostris  
1. Pet. 3. c  
A mortuus

*Psalm. 118. b*  
 mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo. Dum ergo Christus vitam suam pro nobis posuit, Deus per ipsum genus humanum mortuum viuificauit. Postremo secundum Christum nos viuificauit, dum ad eius exemplum nos per viam vite direxit, iuxta illud *Psalm. 118. b* Notas mihi fecisti vias vite. Notas nobis fecit vias vite, dum nobis fidem, et spem, et charitatem, et dona gratiarum distribuit, et mandata adiunxit, in quibus ipse Christus ambulauit, et in quibus consistit via vite, per quam Christus nos docuit ambulare. Deus ergo nos viuificauit secundum Christum, quia

*Philip. 2. a*  
 ad viam dirigit imitatores ipsius. De his quattuor simul habetur ad Philippenfes: Exinanitit semetipsum formam serui accipiens: ecce primum, scilicet quod mortalitatem nostram vite sue vniuit. In similitudinem hominum factus, et habitu inuentus vt homo: ecce secundum, videlicet quod cum hominibus vt homo vixit. Humiliauit semetipsum vsque ad mortem: ecce tertium, videlicet, quod per mortem suam nos a morte liberauit. Propter quod et Deus exaltauit illum: ecce quartum, quod videlicet post mortem multos habuit sequaces, et imitatores credentes in eum.

D I S T I N C T. I.

DE INCARNATIONE VERBI, QVA FILIUS

Incarnatus est, non Pater, aut Spiritus sanctus.

*Galat. 4. a*  
*Isai. 61. a*  
*Ioan. 1. b*  
*Lib. 2.*



*VM* venit igitur plenitudo temporis, vt ait Apostolus, misit Deus filium suum, factum de muliere, factum sub lege, vt eos qui sub lege erant redimeret, vt in adoptionem filiorum Dei reciperemur. Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratie, quod ab aduentu Saluatoris exordium sumpsit. Hoc est tempus miserendi, et annus benignitatis, in quo gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Gratia, quia per charitatem impletur quod in lege precipiebatur. Veritas, quia per Christi aduentum exhibetur atque perficitur humana redemptionis sponso facta ab antiquo: Filij ergo missio est ipsa incarnatio. Eo enim missus est, quod in forma hominis mundo visibilis apparuit, de quo supra sufficienter dictum est.

Quare filius carnem assumpsit, non Pater, vel Spiritus sanctus.

*Prima ratio.*  
*Psalm. 103. c*  
*Ephef. 1. b*  
*Luca 15. b*  
*Secundaria ratio.*  
*Aug. lib. 4. cap. 20. post med. 10. 3.*  
*Ibidem in medio.*

*DILIGENTER* vero annotandum est, quare Filius, non Pater, vel Spiritus sanctus est incarnatus. Solus namque filius hominem assumpsit. Quod vtique congruo ordine, atque alta Dei sapientia fecit consilio, vt Deus qui in sapientia sua mundum condiderat secundum illud: Omnia in sapientia fecisti Domine, qua in calis sunt, et qua in terris, restauraret in eadem. Hac est mulier euangelica, qua accendit lucernam, et drachmam decimam, que perditam fuerat, reperit: sapientia, scilicet Patris, qua testam humana infirmitatis lumine sue diuinitatis accendit, perditumq. hominem reparauit, nomine regis et imagine insignitum. Ideo etiam filius missus est, et non pater, quia congruentius mitti debebat, qui est ab alio, quam qui a nullo est: Filius autem a patre est: Pater vero a nullo est. Vt enim ait Augustinus in libro de Trinitate: Non enim habet de quo sit. Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est, ita congrue pater misit, filius missus est. Ab illo enim conuenienter mittitur Dei verbum, cuius est verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittitur quod genitum est. Pater vero qui misit, a nullo est. Ideoq. pater missus non est, ne si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primo filius, quia a solo patre est: deinde etiam Spiritus sanctus, qui est a patre et filio: sed Filius solus in carne missus est, non Spiritus sanctus, sicut nec Pater. Quod ideo factum est, vt qui erat in diuinitate Dei filius, in humanitate fieret hominis filius. Non Pater, vel Spiritus sanctus carnem induit, ne alius in diuinitate esset Filius, alius in humanitate. Et ne idem esset Pater et Filius, si Deus Pater de homine nasceretur. Vnde Augustinus de Ecclesiasticis dogmatibus: Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantum, vt qui erat in diuinitate Dei filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filij nomen ad alterum transfiret, qui non esset eterna nativitate filius. Dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem natura ex Deo Dei filius, et secundum veritatem natura ex homine hominis filius, vt veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in vtraque nativitate filij nomen nascendo haberet, vt esset verus Deus, et verus homo vnus filius. Non ergo duos Christos neque duos filios, sed Deum et hominem vnum filium, quem propterea et unigenitum dicimus, manentem in duabus substantijs, sicut ei natura veritas contulit non confisis naturis neque mixtis, sicut Timotheani volunt, sed societate unitis. Ecce habes quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus carnem assumpserit.

Vtrum

Vtrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, vel possit.

*SI* vero quaritur, Vtrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit, sane responderi possit: et potuisse olim, et posse nunc carnem sumere, et hominem fieri tam Patrem, quam Spiritum sanctum. Sicut enim Filius homo factus est, ita Pater, vel Spiritus sanctus potuit, et potest.

An filius qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus sanctus.

*SED* forte aliqui dicent: Cum indiuisa sint opera Trinitatis, si filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus: quia si Filius carnem assumpsit, nec hoc fecit Pater, vel Spiritus sanctus, non omne quod facit Filius, facit et Pater, et Spiritus sanctus: at omnia simul Pater et Filius et amborum spiritus pariter concorditer operantur? Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto: sed vna est horum trium operatio indiuisa et indissimilis, et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est, sicut Augustinus dicit in libro de fide ad Petrum: Reconciliati sumus per solum filium secundum carnem, sed non soli filio secundum deitatem. Trinitas ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi, et Filius sibi, vel Pater Filio, et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, iam non eadem esset operatio vtriusque, sed diuisa. Sed sicut inseparabilis, et indiuisa est vnitas substantie trinum, vt ait Augustinus in libro de Trinitate, ita et operatio: non tamen eandem Trinitatem natam de Virgine, crucifixam, et sepulchram Catholici tractatores docuerunt, sed tantummodo filium: nec eandem Trinitatem in specie columbe descendisse super Iesum, sed tantum Spiritum sanctum: nec eandem dixisse de calo: Tu es filius meus: sed tantum patris vocem fuisse ad filium factam, quamuis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita et inseparabiliter operentur. Hac etiam mea fides est, quoniam quidem haec est Catholica fides. Licet ergo solus Filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum Patre et Spiritu sancto operatus est.

D I S T I N C T. I.

De vnione naturarum in Christo ex parte personae assumptis.

Cum venit igitur plenitudo temporis, et c.

Expositio textus.

*Diuisio.*  
*Dist. 12.*  
*Dist. 19.*  
*Dist. 23.*  
*Dist. 23.*  
*Dist. 12.*



*VM* intendat determinare Magister, qualiter nos Deus Christo conuiuificauit, liber iste diuidi habet in quattuor partes secundum quattuor, quae praedicta sunt. In quarum prima Magister determinat de vnione naturarum in Christo, per quam dicimur conuiuificari in Christo. In secunda vero determinat, qualiter se nostris infirmitatibus conformauit, ex quo dicimur conuiuificari Christo. Et incipit haec secunda pars infra. Solet etiam quari, vtrum alium hominem, vel aliunde, et cet. In tertia vero determinat, qualiter per mortem suam nos a morte liberauit: ex quo nos dicimur viuificari per Christum infra. Nunc ergo quaramus quo modo per mortem ipsius, etc. In quarta vero, et vltima determinat, qualiter habitus virtutum in Christo fuerit, et qualiter esse debeant in eius imitatoribus, ex quo dicitur, quod Deus secundum Christum nos viuificauit infra. Cum vero supra habitum sit Christum, et c. Vel aliter. Quoniam in hoc libro agitur, qualiter Deus nos conuiuificauit Christo, et Christus nos viuificauit assumendo vitam nostrae naturae, et participando nobis vitam gratiae: ideo liber iste habet partes duas. In prima agitur de vita, qua pro nobis Christus assumpsit. In secunda vero de vita, qua nobis contulit, infra. Cum vero supra habitum sit, etc. Vbi agitur de virtutibus, donis, et praeceptis. Prima pars habet duas. In quarum prima determinat Magister de incarnatione verbi, siue de vita nostrae assumptione facta a verbo in se, siue absolute. In secunda vero prout ordinatur ad nostram redemptionem, et c. Prima pars, vbi Magister determinat de vnione naturarum in Christo, diuiditur in tres partes. In prima ostendit Magister, quod in Christo fuit vnio naturarum diuer-

*Dist. 5.*  
*Dist. 8.*  
*Dist. 3.*  
*Dist. 2.*  
*Dist. 13. c.*  
*Dist. 13. f.*  
*Dist. 13. g.*  
*Dist. 13. h.*  
*Dist. 13. i.*  
*Dist. 13. k.*  
*Dist. 13. l.*  
*Dist. 13. m.*  
*Dist. 13. n.*  
*Dist. 13. o.*  
*Dist. 13. p.*  
*Dist. 13. q.*  
*Dist. 13. r.*  
*Dist. 13. s.*  
*Dist. 13. t.*  
*Dist. 13. u.*  
*Dist. 13. v.*  
*Dist. 13. w.*  
*Dist. 13. x.*  
*Dist. 13. y.*  
*Dist. 13. z.*

Cum venit igitur, et c. Dub. 1.

Queritur de verbo Apostoli, quod dicitur: At vbi venit plenitudo temporis, et c. *CONTRA*: Videtur, quod non fuerit plenitudo temporis in aduentu filij Dei: Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus: sed plenitudo euacuat, quod ex parte est: ergo videtur quod plenitudo temporis nondum superuenerit. *ITEM*: De sagena qua cum impleta. Glossa: In fine mundi: ergo non videtur, quod ante finem mundi sit temporis plenitudo. *RESP.* Dicendum quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multiplici de causa. Prima, quia Deus impleuit, quod praefinierat. Vnde super illud: At vbi venit plenitudo temporis, Glossa: Completum est tempus, quod praefinierat Pater, quando mitteret filium suum. Alia ratio est propter impletionem promissionis: quia ille nobis datus est, qui fuerat repromissus. Vnde super: Plenum gratiae, et veritatis. Glossa: quo ad impletionem promissionum. Tertia ratio est quantum ad completionem figurarum: quia in Christi aduentu figurae illae, quae erant in veteri testamento, impletae sunt veritate. Non veni legem soluere, sed adimplere. Quarta ratio est propter plenitudinem gratiae, quae fuit in Christo.

A 2 flo,



*Coloss. 2. e* fto, quæ fuit principium omnium plenitudinum. Vnde: In Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Quinta ratio propter plenitudinem generationis: quia cum sit quadruplex modus generationis. Prima quidem nec de viro, nec de muliere, sed de terra. Secunda mulieris de solo viro. Tertia vero prolis de viro, et muliere. Quarta vero viri de sola muliere: ista quarta est consummata in Christi incarnatione. Sexta vero ratio est, quia tempus incarnationis est tempus sextæ ætatis, in qua quidem est plenitudo, et perfectio: vt sicut mundus in sexto die est consummatus, sic in sexta ætate fit reparatus. Ita quod prima ætas fuit ab Adam vsque ad Noe. Secunda a Noe vsque ad Abraham. Tertia ab Abraham vsque ad Moysen. Quarta a Moysen vsque ad Dauid. Quinta a Dauid vsque ad Christum. Sexta a Christo vsque ad finem. His ergo sex rationibus dicitur tempus incarnationis tempus plenitudinis.

*Galat. 2. a* *Psalm. 24. a* *Ioan. 1. b* *Act. 2. a* *Ephes. 1. b* *Apoc. 6. c* *Ezech. 24. b*  
 Ad illud ergo in contrarium, quod non est plenitudo vsque ad gloriam, dicendum quod est plenitudo gratiæ: et plenitudo gloriæ. Et illæ duæ rationes procedunt de plenitudine gloriæ: auctoritas autem Apostoli intelligitur de plenitudine gratiæ. Propter quod notanda est quædam distinctio de plenitudine: quod quædam est plenitudo nature, quædam gratiæ, quædam gloriæ. Plenitudo nature in duplici est differentia. Prima quantum ad rem in conditione, de qua: Compleuit Deus die sexto opus suum. Secunda quantum ad rerum multiplicationem, de qua: Domini est terra, et plenitudo eius. Similiter et plenitudo gratiæ duplex est. Quædam in capite: et de hac: Plenum gratiæ, et veritatis. Quædam in membris: et de hac: Repleti sunt omnes Spiritu sancto. Et: Proposuit in eo in dispensatione plenitudinis temporum, et cetera. Similiter plenitudo gloriæ duplex est, vel quantum ad numerum electorum, et cetera. Aut quantum ad perceptionem æternorum bonorum: In plenitudine sanctorum detentio mea.

*Factum est de muliere. Dub. II.*  
 Contra: In symbolo legitur, Genitum, non factum, et cetera. Item: Si de muliere factus est, non videtur quod mulier sit eius mater, sed solum materia: propter quid ergo magis dicit factum, quam genitum?  
 R. s. p. Dicendum quod Christus secundum naturam diuinam ita est genitus, quod non factus, quia non est creatura. Secundum humanam vero ita est genitus, quod factus, quia conceptus fuit a virgine, faciente diuina virtute. Qualis autem virginis fuerit virtus, hoc melius manifestabitur loco suo: per hoc autem quod dictum est, patet responsio ad obiecta.

*Factum sub lege. Dub. III.*  
 Contra, quia dicitur: Iusto non est lex posita: si ergo Christus iustissimus erat, videtur, et cetera. Item: Christus non tenebatur implere mandata legis: ergo non videtur, quod sub lege esset factus.  
 R. s. p. Dicendum quod esse sub lege, dicitur tribus modis, vel quantum ad causam, vel quantum ad obseruationem, vel quantum ad motiuum. Quantum ad causam sunt illi, qui nati sunt sub peccato. Quantum ad obseruationem sunt isti, qui legem obseruant. Quantum ad motiuum sunt illi, qui timore seruiunt. Christus ergo non fuit sub lege quantum ad causam, vel quantum ad motiuum, sed solum quantum ad obseruationem: aliter tamen, quam alij homines: quia esse sub lege quantum ad obseruationem potest esse dupliciter: Vel quantum ad obedientiam obligatoriam, vel quantum ad obedientiam spontaneam. Et primo modo sunt homines, secundo modo fuit Christus, qui se mera liberalitate legali obseruantia, vt exemplum daret veri obedientis, subdidit. Et sic patet responsio ad obiecta.

*In specio Columba descendisse, supple Spiritum sanctum. Dub. III.*

Sed contra: Tota columba illa, et quidquid in ea erat, erat simul a Patre et Filio: ergo videtur quod tota Trinitas in illa columba descenderet, sicut descendebat Spiritus sanctus. Item: Numquam descendit Spiritus sanctus in hominem, quin descendat simul Pater, et Filius: ergo videtur, quod nec in columba.

R. s. p. Dicendum, quod in columba illa non erat aliter Spiritus sanctus, quam Pater, et Filius, nec aliter operabatur: sed tamen solus in ea significabatur, quia significatio relationem dicit, sicut incarnatio: ideo solus poterat in ea significari, quamuis non solus in ea possit operari. Et sic patet quod exemplum Magistri est rectum, et idoneum: sed hoc magis declaratum est in primo Libro, de missione Spiritus sancti.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam vero huius partis incidit hic quæstio circa incarnationem quantum ad duos articulos. Primo quæritur de incarnatione quantum ad vnionis possibilitatem. Secundo quæritur de incarnatione quantum ad vnionis congruitatem. Circa primum quærentur quattuor. Primo quæritur, vtrum diuina natura poterit vniri cū humana natura. Secundo quæritur, vtrum vna persona poterit vniri sine alia. Tertio quæritur, vtrum vna persona poterit vniri simul cum alia. Quarto quæritur, vtrum quolibet trium personarum poterit incarnari per seipsam.

QVÆSTIO I.

An possibile fuerit, naturam diuinam vniri humane.

*Alex. Alex. 3. p. q. 2. Membr. 2.*  
*S. Tho. 3. p. q. 2. art. 3.*  
*Et 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 1.*  
*Et Quod. 3. art. 8.*  
*Scotus 3. Sent. dist. 1. q. 1.*  
*Egid. Rom. 3. Sent. dist. 1. q. 1.*  
*Richardus 3. Sent. dist. 1. q. 1.*  
*Durandus 3. Sent. dist. 1. q. 1.*  
*Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 1. q. 4.*  
*Rub. Olkhot 3. Sent. q. vnica.*  
*Thom. Arg. 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 1.*  
*Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 1. q. 1.*  
*Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 2.*

**V**TRUM diuina natura poterit vniri cum humana natura. Et quod non videtur. Vniri est pati, sicut vniri est agere, et quod impossibile est vniri. Sed diuinam naturam impossibile est eam pati: ergo impossibile est cum alia natura vniri.

2. I T E M quæcumque vniuntur ad inuicem, aliquo modo componuntur: ergo quod impossibile est, alteri componi, impossibile est alteri vniri: sed diuinam naturam impossibile est alteri componi, cum sit simplicissima, et perfectissima: ergo, et cetera.

3. I T E M omne vnibile, et non vnitum est ad actum, et complementum vnionis possibile: omne autem possibile ad actum, et complementum est mutabile, et imperfectum: sed in Deo nulla potest esse mutatio, nulla imperfectio: ergo nulla temporalis vnio.

4. I T E M quæcumque sunt vnibilia, sunt ad inuicem proportionabilia: quoniam inter illa nulla est vnio, inter quæ nulla cadit proportio: sed Dei qui infinitus est, ad creaturam quæ finita est, nulla cadit proportio: ergo nulla potest esse illarum naturarum coniunctio.

5. I T E M

AD OPPOSITVM

5. I T E M plus distat Creator a creatura: quam distat duo opposita, pro eo quod omnia opposita communicant in aliquo genere proximo, vel remoto: Deus autem, et creatura nullum genus commune participant: ergo facilius est vnire aliqua opposita, quam sit vnire diuinam naturam cum humana. Et Deus non potest facere, quod idem sit homo, et asinus, vel quod idem sit albus, et niger, aut certe quod idem sit homo, et Deus.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: plus potest Deus facere, quam potest homo dicere, iuxta illud: Non erit impossibile apud Deum omne verbum: si ergo homo potest illud credere, et dicere quod Deus sit humanitati nostræ vnitus, videtur quod hoc non sit impossibile apud Deum.

*Ephes. 3. d* I T E M plus potest Deus facere, quam nos petere, iuxta illud: Deus qui potest facere superabundanter, quam petimus, aut intelligimus: sed homo potuit petere Filium Dei incarnari: ergo verbum Dei fieri carnem vel incarnari, non fuit Deo impossibile.

I T E M quando duo sic se habent quod vnum est materiale respectu alterius, et illi conforme, possibile est vniri vnum alteri: sed anima plus habet de possibilitate respectu Dei, quam habeat corpus respectu anime. Plus etiam habet de ratione conformitatis, cum anima sit substantia spiritualis, et imago Dei: ergo si Deus animam potuit vnire corpori, videtur quod similiter possit substantiam humanam vnire sibi.

I T E M omne quod est alteri maxime intimum, et amabile, est ei vnibile vnione maxima: sed Deus est anime intimus, et amabilissimus: ergo videtur quod substantiæ rationali perfecte vniri possit spiritus increatus.

I T E M si diuina natura non potest sibi vnire humanam, aut hoc est propter impedimentum ex parte nature suæ, aut ex parte creature. Si propter impedimentum ex parte nature suæ: ergo cum illud sit opus perfectissimum et nobilissimum, videtur quod diuina natura non sit consona omnimode perfectioni, et nobilitati. Si propter impedimentum ex parte creature: ergo videtur, quod creatura non sit in perfecta obedientia respectu Creatoris: hoc autem derogat diuine omnipotentia: ergo impossibile est quod respectu talis vnionis interueniat impedimentum ex parte aliqua: et si hoc, restat quod Deus potuit creaturam rationalem sibi vnire.

CONCLUSIO.

Diuinam naturam vniri cum humana, non fuit impossibile: nec aliquam in ea talis vnio imperfectio- nem implicat, cum natura humana ab ipsa diuina, et a diuino supposito pendeat.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio possibile fuit naturam humanam vniri diuina: persona filij. Ratio autem huius est ista: quia omnia illa attribuenda sunt diuinae potentia, quæ sibi non derogant: et talia sunt, quæ possibile est posse. Diuinam autem naturam humanam vniri in vnitate personæ non est aliud, quam diuinam personam, quæ ab æterno fuit hypostasis respectu diuinae nature, esse hypostasim respectu humane nature in tempore: hoc autem non dicit aliquam imperfectioem, sed potius dignitatem, et nobilitatem. Sic enim cum Deus ab æterno sit bonus, in nullo fit derogatio bonitati suæ, dum est causa bonitatis creatæ in tempore, quamuis bonitas creatæ longe sit inferior bonitate increata: sic cum persona filij Dei sit hypostasis intellectualis, et spiritualis, et increata ab æterno, in nullo derogat ei si sit hypostasis rationalis nature creatæ in tempore. Et quemadmodum Deus de non createo sit creans in S. Bon. To. 4.

actu absque sui aliqua mutatione, vel inuolutione, sed solum facta immutatione ex parte nature creatæ: sic persona filij Dei, quæ non erat hypostasis humane nature in actu, habet eius esse hypostasis absque aliqua sui mutatione, vel inuolutione, sola facta mutatione ex parte nature assumptæ. Et quemadmodum Deus, qui est in creatura per essentiam, presentiam, et potentiam, in nullo dependet ab ipsa, sed potius dependet ab ipso creatura, tamquam a causa conseruante, et sustentante: sic Deus cū est in creatura rationali per vnionem, non dependet ex ipsa, sed potius econuerso rationalis creatura dependet ex hypostasi diuina, et habet sustentari in illa, sicut natura sustentatur in persona. Et sic pater, quod vnio diuina nature cum humana in nullo derogat nobilitati diuinae: et ideo cum omnia attribuenda sint Deo, quæ non derogant omnipotentia eius, indubitanter ponendum est eius incarnationis mysterium esse Deo possibile. Propter quod dixit Angelus ad Mariam in eius primordio apertis incarnationis mysterium: Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Vnde et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. A D illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod vniri est pati, dicendum quod, sicut dicit Priscianus, quædam sunt verba, quæ in voce actiua significant passionem: et quædam sunt verba, quæ in voce passiuæ significant actionem: et hoc modo intelligendum est cum dicitur, diuinam naturam humanam vniri, non quod diuina natura aliquid patiatur, sed quod ipsa diuina natura humanam naturam vniri sibi in propriam personam, siue hypostasim. Posset etiam aliter dici, quod sicut generare, et generari non signant diuini actionem, vel passionem, sed relationem: sic etiam vniri dictam de diuina natura, vel persona non dicit actionem aliquam, sed relationem potius, quæ quidem relatio dicit dependentiam solum in natura creata: sicut haberi potest ex his, quæ in primo Libro determinata sunt, cum agebatur de diuinis nominibus, quæ dicunt respectum ad creaturam.

2. A D illud quod obijcitur, quæ vniuntur componuntur, dicendum quod etsi proprie accipiatur verbum componendi, etiam plus est vnio, quam compositio. Vnio enim dicit coniunctionem duorum in tertio, siue vniuntur ad constitutionem tertij, siue non. Compositio vero dicit coniunctionem aliquorum, ita quod veniunt ad constitutionem tertij: et omne tale aliquo modo est materiale respectu alterius. Et ideo compositio semper importat imperfectioem in componentibus, vnio vero non: et propterea non sequitur, quod si diuina natura non potest alteri componi, quod non potest alteri vniri.

3. S E D ad illud quod obijcitur, quod omne vnibile non vnitum est ad complementum vnionis possibile, dicendum quod illud verum est de illo vnibili, quod habet per se ad actum vnionis per aliquod acquisitum in ipso: de illo autem quod est vnibile solum per aliud acquisitum in altero, non habet veritatem: et hoc modo est vnibilis diuina natura humane nature per mutationem factam in creatura: et ideo ex hoc non sequitur, quod aliqua sit possibilitas imperfectio- nis, vel mutationis in hac vnione ex parte diuinae nature, sed solum ex parte nature creatæ. Et ratio illius est, quia vnio dicit relationem: relatio vero introduci habet in esse per mutationem factam in vno extremo, altero omnino immobili permanente: sicut patet: si ego sim albus, et generetur alius, qui sit albus, statim incipit mihi esse similis nulla in me facta mutatione, sed solum in ipso. Simile exemplum ponit Boetius de dextro, et sinistro: sic intelligendum est in proposito. Et potest etiã huius simile inueniri in vnione radij, et crystalli: si enim crystallus superinducatur radio iam domum illuminanti, crystallus illuminari dicitur, et a radio perturbari, et ei copulari absque mutatione facta ex parte radij, sed solum ex parte crystalli: sic suo modo, sed longe spiritualius, intelligitur A 3 dum.

*Lucæ 1. d*

*Dist. 30.*

*In lib. an Trinitas sit vnus Deus, vel tres dij circa finem.*

dum est in natura assumpta, et persona Verbi.

4. Ad illud ergo quod opponitur, quod omnino unibile est proportionabile, dicendum quod verum est si intelligatur de proportione, quæ attenditur in convenientia ordinis. Si autem intelligatur de proportione, quæ est in commensuratione quantitatis, veritatem non habet, pro eo quod si aqua maris infinita esset, adhuc posset spongia immergi sicut nunc immergeretur, et uniri: et ideo sufficit ad unionem proportio, quæ surgit ex convenientia ordinis: et talis est convenientia, quæ est inter creaturam rationalem, et Deum, pro eo quod natura rationalis eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum, immediate, sicut in primo, et secundo libro fuit ostensum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod maior est convenientia oppositorum, quam sit Dei ad creaturam, et ita quod magis sunt unibilia, dicendum quod est maior sit convenientia propter alicuius communis participationem: numquam tamen ita est convenientia secundum possibilitatem, et ordinem unius ad alterum, quod unum oppositum non habet ordinari ad suum oppositum sicut ad causam, et complementum, sicut creatura rationalis habet ordinari ad Deum. Convenientia autem in participatione alicuius communis non facit aliqua esse unibilia, nisi sit aliqua convenientia secundum rationem inclinationis, et ordinis, sicut patet. Magis enim est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri: et sicut non tenet illud argumentum: Anima non potest alteri animæ uniri: ergo nec potest corpori uniri: sic nec illud argumentum concludit: Oppositum non potest uniri opposito: ergo creatura non potest uniri Deo.

QVÆSTIO II.

An una persona uniri possit humane nature sine altera.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Membro 4. S. Tho. 3. p. q. 3. art. 4. Et 3. Sent. dist. 1. q. 2. art. 1. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 1. q. 3. Richardus 3. Sent. dist. 1. q. 2. Petrus de Tarantaf. 3. Sent. dist. 1. q. 2. Tho. Argent. 3. Sent. d. 1. q. 2. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 1. q. 2.

AD OPPOSITIVM Lib. de Orshod. sicut cap. 6.

TRVM una persona possit uniri sine altera. Et quod non, videtur. Primo per Damascenum qui dicit, quod in divinis omnibus sunt unum præter ingenerationem, generationem, et processionem: sed incarnatio non est aliquid horum: ergo si incarnari convenit uni personæ, necesse est quod conveniat alteri.

2. ITEM opera Trinitatis sunt indivisa: ergo opus quod convenit uni personæ, necesse est quod conveniat alteri: ergo si incarnatio est opus Dei, impossibile est quod conveniat uni personæ sine altera.

3. ITEM incarnatio est opus recreationis: sicut hominis formatio fuit opus creationis: sed impossibile est hominem formari ab una persona, quod non ab alia: ergo una persona non potest incarnari sine alia.

4. ITEM perfectiori modo est Deus in aliquo quando est per unionem, quam cum est per gratiam inhabitantem: sed impossibile est unam personam inhabitare in aliquo sine alia: ergo impossibile est unam personam uniri carni, quod non uniat et alia.

5. ITEM impossibile est Filium venire in mentem, quin simul veniat cum eo et Pater, et Spiritus sanctus,

sicut dicitur: Ad eum veniemus, et mansionem, et cetera. Joan. 14. 6 ergo impossibile est Filium venire in carnem, quin simul veniat Pater, et Spiritus sanctus. Si ergo mitti in carnem est incarnari, videtur, et cetera.

6. ITEM impossibile est aliquid absolutum conveniri uni, quod non alteri conveniat, pro eo quod tres personæ solum relationibus distinguuntur: ergo si esse incarnatum, vel esse hominem est prædicatum absolutum: ergo impossibile est quod conveniat uni, ita quod non conveniat alteri: ergo una persona non potest sine altera incarnari.

SED CONTRA: Verbum caro factum est: sed FVNDAMENTA verbum, sicut in primo libro habitum est, nominat. Iohann. 1. 6 proprietatem personæ: ergo si attribuitur ipsi Verbo incarnatio, videtur quod alicui personæ poterit convenire per se.

ITEM incarnari non est aliud nisi in carnem mitti: sed mitti potest convenire uni personæ sine alia: quia Filius mittitur, et numquam Pater legitur esse missus: ergo et incarnari.

ITEM incarnatio est unio in persona: ergo si alia est persona Patris, alia Filij, videtur quod si unio sit in persona una, non sit necesse fieri in alia: et si unio potest fieri, similiter et incarnatio.

ITEM quamvis una sit veritas Patris, et Filij, et Spiritus sancti: tamen persona patris signari potest per aliud signum, quam persona Filij, vel Spiritus sancti, siue loquamur de signo vocali, siue reali: sed quia ratione signum potest copulari uni personæ sine alijs secundum significationem, eodem modo potest aliquod creatum copulari increato secundum unionem personalem: ergo si una potest sine altera signari, similiter potest una sine altera incarnari.

CONCLUSIO.

Una divinarum personarum sine altera natura humana potuit uniri: cum ibi non modo sit habitudo causa, quod ad efficientiam, sed suppositi quo ad substantiationem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sine dubio una persona incarnari potest, ita quod non alia incarnetur, sicut operis evidentia manifestat. Et ratio huius est ista: quia cum contingat dupliciter comparari creaturam ad Creatorem, videlicet secundum susceptionem alicuius completionis, et secundum relationis habitudinem: prima comparatio necessario respicit tres personas indistincte et indivisum, pro eo quod in eis est una perfectio essentialis. Comparatio vero secundum habitudinem relationis potest esse respectu alicuius personæ determinate, et distincte, pro eo quod ista personæ relationibus distinguuntur. Similiter Deus dupliciter habet comparari ad creaturam, videlicet in ratione principij causantis, et in ratione suppositi sustentificantis. In prima comparatione necessario sibi communicant tres personæ, pro eo quod in Deo una est natura, et una est virtus operativa, per quam Deus creaturam est causa: Secunda vero comparatio potest respicere aliquam personam distincte, pro eo, quod est una persona conveniat cum altera in natura, et eius virtute: distinguitur tamen ab alia in supposito, et personali proprietate. Quoniam ergo in unione naturarum, siue incarnatione persona divina sit suppositum, siue hypostasis humane nature: ita quod unio, siue incarnatio non tantum dicitur habitudinem Dei ad creaturam per modum cause, immo etiam per modum suppositi: similiter ex parte creaturæ non dicitur comparationem solum quantum ad susceptionem completionis, sed etiam quantum ad habitudinem relationis: hinc est quod incarnatio potest convenire uni personæ: ita quod non conveniat alteri: unde rationes hoc ostendentes, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo opponitur, quod in divinis omnia sunt unum præter in generationem, et cetera, dicendum quod verum est: sed cum dicitur, quod incarnatio non est aliquid horum, dicendum quod est non sit aliquid horum, tamen aliquid horum includit. Includit enim intellectum personalis distinctionis: incarnatio enim est unio carnis ad naturam divinam in personam distinctam.

Incarnatio nis diffinitio.

Exemplum incarnationis.

dicendum quod verum est: sed cum dicitur, quod incarnatio non est aliquid horum, dicendum quod est non sit aliquid horum, tamen aliquid horum includit. Includit enim intellectum personalis distinctionis: incarnatio enim est unio carnis ad naturam divinam in personam distinctam.

2. Ad illud quod opponitur, quod indivisa sunt Trinitatis opera, dicendum quod verum est: sed cum dicitur quod incarnatio est opus Trinitatis, dicendum quod incarnatio secundum quod dicitur operationem, est communis tribus personis: sed et præter hæc importat relationem: ideo uni personæ sine alia potest attribui. Et est exemplum. Si tres puellæ vestiant unam vestem, vestis indutio est a tribus, non tamen tres induuntur, sed una sola. Similiter tres personæ operantur in incarnationem: et tamen una sola dicitur incarnari.

3. Ad illud quod opponitur de opere creationis, dicendum quod non est simile: quia hominis formatio dicitur actionem, et operationem tantum, non relationem ad personam: et ideo communis est tribus: non sic est de incarnatione.

4. Ad illud quod opponitur, quod Filius non potest esse in aliquo per inhabitantem gratiam, quod non fit et tota Trinitas, dicendum quod non est simile: quia Deum habitare in aliquo dicit effectum in creatura, quam necesse est esse a tota Trinitate: sed uniri dicit respectum ad personam: et hoc potest esse ad unam personam sine alia, sicut prius ostensum est.

5. Ad illud quod opponitur de missione in carnem, et mentem, dicendum quod non est simile: quia missio Filij in mentem solum est secundum operationem essentialem, non secundum unionem personalem: non sic est de missione Filij in carnem.

6. Ad illud quod opponitur, quod esse incarnatum est prædicatum absolutum, dicendum quod quævis non sit prædicatum relatum exterius, est tamen relatum interius, et ratione relationis implicite potest alicui personæ convenire distincte. Hoc patet: quia nihil aliud est Filium incarnari, quam Filium sibi carnem unire. Nihil aliud est Deum esse hominem, quam unam, et eandem personam esse hypostasim divinam, et humane nature.

QVÆSTIO III.

An una persona uniri possit cum alia, et eandem naturam numero assumere.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Membro 1. S. Tho. 3. p. q. 3. art. 6. Scotus 3. Sent. dist. 1. q. 2. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 1. q. 5. Richardus 3. Sent. dist. 1. q. 4. Durandus 3. Sent. dist. 1. q. 3. Thom. Arg. 3. Sent. dist. 1. q. 2. art. 1.

FVNDAMENTA.

TRVM persona una possit simul uniri cum alia assumendo unam, et eandem naturam numero. Quod non, videtur per Anselmum in secundo libro, Cur Deus homo cap. 9. Plures personæ nequeunt unum, et eundem hominem assumere: quare tantum in una persona fieri necesse est.

ITEM si personæ plures unirentur uni, et eidem nature: aut ergo in unitate essentiali, aut in unitate suppositi. In unitate essentiali non: quia impossibile est Creatorem, et creaturam convenire in una essentia. In unitate personæ non: quia tres personæ in persona non conveniunt, sed distinguuntur personaliter: ergo videtur quod nullo modo plures personæ possint unum hominem accipere.

ITEM unio diuine nature ad humanam facit sibi mutuo communicare propria idiomata: ergo si tres personæ assumerent unum hominem, ille homo esset Pater, et Filius, et Spiritus sanctus: et ex hoc sequeretur propter communicationem idiomatum, quod Pater esset Filius, et Spiritus sanctus, et econverso: et si hoc, tunc periret personalis distinctio.

ITEM si tres personæ assumerent unum, et eundem hominem: aut ergo unica unione, aut pluribus. Si unica: ergo cum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus non communicent nisi in essentia, unio illa esset in aliquo essentiali, quod est impossibile. Si pluribus: ergo plures essent incarnationes respectu unius carnis: sed impossibile est esse plures incarnationes respectu unius carnis, quia incarnatio non habet inceptionem nisi ratione carnis: ergo pari ratione nec numerari habet nisi ratione carnis: ergo nec plures incarnationibus, nec unica plures personæ possunt assumere unam, et eandem naturam.

SED CONTRA: Humana natura idoneitate habet ad hoc, ut assumatur a persona in quantum est imago: sed una, et eadem anima est imago trium personarum simul, et semel: ergo videtur quod a tribus personis possit simul, et semel assumi.

ITEM una persona potest assumere plures naturas, et nihil impedit quod Dei filius non possit assumere unum alium hominem, cum arctatus non sit ad illam singularem naturam, quam assumpsit: ergo videtur pari ratione, quod plures personæ possint assumere unam, et eandem naturam, cum ita possint plures personæ assumere unam naturam: sicut persona una plures naturas.

ITEM gratia habet conformari nature: sed plures personæ diuine comunicant per naturam in una substantia, et essentia simpliciter una: ergo pari ratione comunicare possunt in una natura per unionem gratuitam: ergo plures personæ possunt unam, et eandem naturam assumere.

ITEM aut una natura, quæ assumitur ab una persona, potest assumi ab alia, aut non. Si sic: habeo propositum. Si non: quæro, quid impedit, cum non sit ibi nisi natura creata, et persona divina. Aut ergo erit impedimentum ex parte nature create, aut ex parte personæ diuine. Sed ex parte nature create non potest: cum illa subiacet omnino potentie diuine personæ. Ex parte diuine personæ non: quia inter diuinas personas nulla est resistentia, nulla est repugnantia, cum una alia circumcedat, et una sit cum alia: ergo si nullo est impedimentum, videtur simpliciter, quod plures personæ possint hominem unum assumere.

CONCLUSIO.

Plures personæ unam naturam assumere, nec est possibile, nec etiam intelligibile.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Anselmus plures personæ non possunt unum et eundem hominem assumere, non propter defectum potentie, sed propter repugnantiam contradictionis implicitæ. Si enim plures personæ assumerent unum hominem ad unitatem talem, quæ faceret communicationem idiomatum: ergo aut assumerent in unitatem, quæ esset unitas, quæ quidem se teneret ex parte assumentis, aut assumpti. Si in unitatem, quæ quidem se teneret ex parte assumentis, cum ex parte assumentis non sit reperire, nisi unitatem personalem, et unitatem essentiali: tunc plures personæ assumerent unam naturam in unitatem essentiali, vel unitatem personæ, sed utrumque horum est impossibile simpliciter. Nam plures personæ diuine non possunt convenire in una persona, nec natura creata et increata possunt transire in unam naturam. Si autem assumerent in unitate, quæ quidem se tenet ex parte assumpti, cum illa sit unitas individualis, assumerent

rent ergo in vnitatem indiuidui: sed illud adhuc est impossibile: quia assumens non trahitur ad vnitatem assumpti, sed potius trahit assumptum ad vnitatem propriam. Nam assumere est ad se sumere. Et sic patet, quod si dicatur, tres personas assumere vnum et eundem hominem, omnibus modis implicatur contradictio, siue intelligatur, quod assumptio fiat in vnitatem naturæ, siue in vnitatem personæ. Nam si sit talis assumptio in vnitatem naturæ: ergo ex diuina natura, et humana constituitur vna natura: ergo non est distinctio assumptis ad assumptum: ergo nec assumptio vera. Si autem sit assumptio in vnitatem personæ: nec ergo plures personæ communicant in vna personam: ergo plures personæ non sunt plures personæ. Si autem sit assumptio in vnitatem indiuidui, cum illa vnitatis non se teneat ex parte assumptis, sed assumpti, assumens non assumit naturam aliam ad propriam vnitatem: ergo non assumit ad se, sed ad aliud: et si non assumit ad se, non assumit: assumptio ergo in vnitatem indiuidui non est assumere vere, et proprie, sicut nunc loquimur de assumptione. Propter igitur contradictionem implicitam, plures personas assumere vnam, et eandem naturam, nec est possibile, nec est intelligibile. Rationes hoc ostendentes, sunt concedendæ.

1. Ad primum quod opponitur in contrarium, quod vna anima est imago trium, dicendum quod imago de ratione sui dicit expressam representationem non secundum totum id, vel illius, in quo imago est, sed secundum aliquid sui. Vnio autem quæ est in personali incarnatione, totam humanam naturam in atomo, et secundum totum facit vniri diuinæ personæ, ita quod tota substantificatur in vna tamquam in vna propria hypostasi. Non est autem inconueniens quod aliquid repræsentet plures personas secundum differentes proprietates, et potentias: inconueniens autem est, quod vnum, et idem vnatur pluribus personis in personæ vnitatem: et ideo non sequitur, quod si vna anima potest esse imago trium, quod simul et semel possit vniri tribus personis.

2. Ad illud quod opponitur, quod vna persona potest assumere plures naturas: ergo similiter plures personæ vnam naturam, dicendum quod non est simile: quia cum vnio illa incarnationis fiat in vnitatem personæ, non in vnitatem naturæ, pluralitas naturarum non sic repugnat vnioni incarnationis, sicut pluralitas personarum.

3. Ad illud quod opponitur, quod plures personæ possunt communicare in eadem essentia per naturam, et esse, dicendum quod non est simile: quoniam vnitatis personarum in vna substantia dicit conuenientiam in natura: conuenientia autem in natura non repugnat distinctioni in persona: sicut nec econuerso diuersitas in natura repugnat vnitati in persona. Sed vnio gratuita non dicit conuenientiam in natura, sed in persona: et ideo pluralitas personarum repugnat vnitati vnionis: et propterea prædicta ratio non tenet: quia non est simile hinc inde.

4. Ad illud quod queritur, quid impediatur, dicendum quod nec persona impedit per se, nec natura humana per se, sed modus vnionis. Quia enim diuina natura vnitur humanæ in vnionem personæ, impossibile est, quod in illa vnione sit vnitatis ex parte extremo vnio, et pluralitas ex parte medij, in quo attenditur illa vnio. Vnde sicut est impossibile, quod plures personæ sint vna persona, non propter repugnantiam personarum, sed propter implicationem duorum oppositorum, sic in proposito est intelligendum. Hæc autem dicta sunt de incarnatione ipsa secundum eum modum, secundum quem facit idiomatum communicationem, per quem modum filius Dei factus est homo. Et isto modo impossibile est intelligere plures personas assumere vnum, et eundem hominem, sicut ostendit Anselmus: et ostendunt rationes præmissæ. In hoc tamen non excluditur omnis alius modus assumptionis: quia

cum multa possit Deus facere, quæ intellectus noster non videtur posse capere, quis audebit asserere, quod tres personæ non possint vnum et eundem hominem assumere? Nihil enim videtur impedire quin tres personæ possint per gratiam illud efficere, vt sint personæ vnus singularis naturæ in tempore, cum illa natura sit possibilis, et omnino obediens respectu cuiuslibet personæ in Trinitate. Et pro tanto voluerunt aliqui dicere non irrationabiliter, quod poterant tres personæ assumere vnum hominem in vnitatem indiuidui: quod si rationabiliter intelligatur, satis rationabiliter potest sustineri. Nec repugnat verbum Anselmi, nec ea, quæ prædeterminata sunt. Non enim volunt dicere, quod illa assumptio terminaretur ad vnitatem indiuidualem ex parte assumptis, sed quod tres personæ si vnum hominem assumerent, essent vnus homo: ita quod in illis tribus personis esset communis vnitatis singularis naturæ assumptæ, non vnitatis personæ. Quidquid autem sit de hoc, illud pro indubitatis habendum est, quod modo assumendi prædeterminato, impossibile est vnum et eundem hominem assumere, propter multiplicationem implicitæ contradictionis: quia sequeretur, quod Filius esset Pater.

QVÆSTIO III.

An qualibet trium personarum incarnari poterit.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Membro 5. art. 2. S. Tho. 3. p. q. 3. art. 5. Et 3. Sent. dist. 1. q. 2. art. 3. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 1. q. 4. Richardus 3. Sent. dist. 1. q. 3. Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 2. art. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 1. q. 3.

TRIVM qualibet trium personarum potest incarnari per seipsam. Et quod sic, videtur. Tantumdem distat creatura a persona Filij, quantum a persona Patris, et Spiritus sancti: ergo quia ratione persona Filij incarnari potest distantia non impediens, eadem ratione videtur quod etiam persona Patris, et Spiritus sancti.

ITEM posse in carnari spectat ad dignitatem, alioquin non conueniret Filio: sed quidquid potest Filius ad dignitatem spectans, potest et Pater, cum totum posse habeat Filius a Patre: ergo si persona Filij potest incarnari, et carnem sibi assumere, videtur quod hoc possit et Pater consimili ratione.

ITEM ad incarnationem faciendam non plura exiguntur quam extrema vnibilia, et vnitatis in persona, et immensitas in potentia, quæ extrema illa coniungat: sed natura Patris ita est vnibilis, sicut natura Filij, cum sit vna, et eadem: et persona Patris ita est vna, sicut persona Filij, et potentia immensa: ergo, etc.

ITEM si persona Filij potest incarnari, aut coipso, quo est filius, aut coipso quo est persona. Non eo ipso, quo est filius, quia filius solum dicit respectum ad Patrem, non ad creaturam: ergo si potest incarnari eo ipso quo est persona diuina: igitur cum Pater, et Spiritus sanctus sit persona diuina, sequitur necessario, quod persona Patris, et Spiritus sancti ita possit incarnari, sicut persona Filij.

SED CONTRA: Si persona Patris, vel Spiritus sancti incarnaretur, tunc duo essent Filij in Trinitate: sed hoc est inconueniens. Quodlibet autem inconueniens, sicut dicit Anselmus in libro, Cur Deus homo, apud Deum est impossibile: et esse, ergo videtur similiter esse impossibile personam Patris incarnari, vel Spiritus sancti.

ITEM incarnari non est aliud, quam in carnem mitti, sicut vult Augustinus: sed impossibile est Patrem mitti,

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITUM

Lib. 1. c. 9.

2. de Tr. c. 1. 3.

mitti, cum non habeat alium, a quo sit: ergo impossibile est patrem incarnari.

Li. 4. c. 2. 19 de Tr. 30. 3

3. ITEM quod est proprium vnus personæ impossibile est alteri conuenire: sed incarnari est proprium Filij, et sibi soli conuenit: ergo impossibile est quod alteri personæ conueniat.

Quæst. 3.

4. ITEM maiorē conuenientiam habet natura assumpta a verbo cum alijs personis, quam alia natura, quæ non est assumpta: ergo si alia personæ non possunt illam naturam assumere, quæ assumpta est a verbo, videtur quod nec aliquam aliam: sed illam non possunt assumere, sicut in præcedentibus monstratum est: ergo videtur quod nullam aliam assumere valeant.

CONCLUSIO.

Qualibet diuinarum personarum potuit incarnari, licet solum verbum sit incarnatum.

Opin. aliorum.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiæ est notandum quod aliqui dicere voluit, quod nulla persona incarnari potest, nisi persona verbi. Et ratione huius assignat, quia si persona alia incarnaretur, nasceretur quædam Trinitatis confusio, dum plures in Trinitate filij dicerentur. Nasceretur etiã quædam æqualitatis diminutio, dum duo filij essent in Trinitate, quorum vnus haberet excellentiorem nobilitatem, quam alter. Nasceretur etiam quædam oppositorum indistinctio: quia tunc vnus, et idem filius genitus, et ingenus diceretur, si pater incarnaretur. Et hæc omnia sunt incōuenientia. Et quia nihil incōueniens potest poni in Deum, et circa Deum: ideo dixerunt quod nulla alia persona a persona filij poterit incarnari non propter defectum potentie, sed propter dignitatem personæ, quæ non admittit aliquod indecens circa suum opus. Sed licet videantur in hac positione sequi beatū Anselmū, ipsum tamē veraciter non sequuntur, pro eo quod nec Anselmus vult hoc dicere, esse impossibile apud Deū aliam personam a filio incarnari: sed vult hoc ostēdere, quod non est ita: decens de alia persona, sicut de persona filij: et hoc verū est sicut melius videbitur infra. Quod autē Pater, aut Spiritus sanctus incarnari possit absque aliqua repugnātia, planū est: posset enim formare sibi corp⁹, quod sibi vniret de genere humano, non per viā generationis, sicut formauit corpus Euz, quæ non dicitur esse filia Adæ. Præterea: Est quod alia persona assumpsisset carnē de Virgine, sicut assumpsit Verbum, adhuc non esset ibi cōfusio, neque æqualitatis diminutio secundū rem: quia ex hoc nulla fieret trāsmutatio circa personas diuinas. Nulla enim est cōfusio quando nos credimus, quod vnus, et idē est tēporalis, et æternus, immortalis, et mortuus, immensus, et circūscriptus. Nullū etiã est inconueniens, cū filium dicimus esse æqualem Patri, et minorē Patre secundum naturarum qualitatem. Et ideo cōcedendum est, sicut Magister dicit in littera, quod quilibet trium personarum potest, et potuit incarnari.

Improbatio

Opin. vera.

1. Ad illud ergo quod primo opponitur in contrarium, quod si Pater incarnaretur, quod duo tunc essent filij, dicendum quod ista ratio procedit supposito, quod Deus non possit aliter assumere carnē, quin assumeret de muliere tamquā ex matre: hoc autē est falsum: quia aliter posset Deus sibi carnē assumere, si sibi placeret. Præterea: Est quod alia persona assumpsisset carnē de Virgine, et esset filius Virginis, hoc in nullo derogaret Deo: quia nihil perderet ibi diuina persona: et ideo si est inconueniens, hoc est solum propter nostram reputationē, et ratiocinationē. Cum autem dicit Anselmus, quod quātumcumque paruum inconueniens in Deo est impossibile, dicendum quod hoc intelligitur de eo, quod est inconueniens in Deo secundū se: et tale est inconueniens, quod nullo modo potest esse cōueniens: et ideo est impossibile. De eo autē non habet veritatem, quod est inconueniens secundum nostrā æstimationem: quia Deus posset illud facere cōueniens. Vnde sicut concedimus

de aliquo malo, quod potest Deus facere illud, pro eo quod illud potest bene fieri, sicut est malum pœnæ: de aliquo vero non, quod est secundum se malum: quod nullo modo potest bene fieri: sic etiã in proposito est intelligendum cum dicitur: Quodlibet inconueniens in Deo est impossibile.

2. Ad illud quod opponitur, quod incarnatio non est aliud, quam in carnē mitti, dicendum quod verum est prout incarnatio dicitur de filio. Sed incarnari secundum suum intellectum generalem non dicit plus quam vniri carni in vnitatem personæ. Et quamuis persona Patris non possit mitti, potest tamen vniri: et ideo ratio illa non tenet, pro eo quod procedit ab inferiori ad superius destruendo.

3. Ad illud quod opponitur, quod incarnari est proprium filij, dicendum quod sicut si Petrus sit vnicus filius Pauli, esse filium Pauli est proprium Petri, non quia non possit conuenire alteri, sed quia nunc non conuenit alij: sic etiam in proposito intelligendum est, quod incarnari dicitur esse proprium personæ filij, non quia alia persona non possit carni vniri, sed quia nulla alia persona actualiter vnitur carni a persona filij.

4. Ad illud quod opponitur, quod natura assumpta a verbo plus cōuenit cum alijs personis, quam non assumpta, dicendum quod sicut in præcedentibus dictū est, quod est plus conueniat natura talis cū alijs personis ratione eminentiæ, et dignitatis, tamen non plus cōuenit conuenientia ordinis: quia cum sit actualiter a persona verbi assumpta, non habet possibilitatem ad vteriorē assumptionem: non sic autem est de natura, quæ assumpta non est: et propterea illa ratio non concludit.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali, videlicet de incarnatione verbi quantum ad congruitatem. Et circa hoc queruntur quatuor. Primo queritur, vtrum in opere incarnationis seruetur debita congruentia. Secundo quæ sit incarnationis ratio præcipua. Tertio, quæ personarum trium sit ad incarnationem magis idonea. Quarto queritur, quæ hora temporis magis fuerit congrua.

QVÆSTIO I.

An congruum fuerit Deum incarnari.

Alex. Alenf. 3. p. q. 4. Membro 1. S. Tho. 3. p. q. 1. art. 5. Et 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 2. Et Opusc. 2. cap. 5. et 6. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 1. p. 2. q. 2. Ric. 3. Sent. dist. 1. art. 2. q. 1. Petrus de Taranaf. 3. Sent. dist. 1. q. 5. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 1. q. 5. Marfilus Inguen. 3. Sent. q. 2. art. 1.

TRIVM in opere incarnationis seruetur debita congruentia ex parte Dei. Et quod sic, videtur. Infinita potentia, sapientia, et bonitas debet se perfecte manifestare: sed non potest se perfecte manifestare nisi per effectum aliquo modo infinitum: nihil autem est infinitum actus, nisi solus Deus: ergo ad hoc quod diuinæ potentie, sapientie, et bonitatis infinitas manifestaretur, congruum fuit aliquem effectū fieri, cui attribueretur esse Deū, quod est esse bonum infinitum: sed hoc fuit, cum Deus vnitus est carni: ergo, etc.

ITEM perfectissimum agens debet perducere actionem suam ad statū, et completum: sed status, et com-

FVNDAMENTA.



et complementum rerum est coniunctio primi cum ultimo: principium autem, per quod facta sunt omnia, est verbum, siue Deus: ultimum autem in operibus est homo: ergo ad hoc quod perfecta esset operatio procedens a perfecta potentia, congruebat quod diuina natura vniretur cum humana.

ITEM contingit pluralitatem naturarum reperiri in vna persona: sed quod vna natura reperiatur in pluribus personis nullo modo multiplicata, hoc spectat ad dignitatem diuinae naturae: ergo pari ratione quod vna persona in duabus naturis, vel substantijs subsistat nullo modo composita, hoc spectat ad dignitatem personae: sed omnis proprietatis dignitatis praecipue congruit diuinae personae: ergo valde congruum est, quod persona diuina in se habeat duas naturas: hoc autem fit per sacramentum incarnationis: ergo videtur, quod in incarnatione seruetur debita congruentia.

ITEM decet largissimum remuneratorem diligentes se remunerare perfecte: sed homo qui est amator Dei non beatificatur perfecte, nisi in ipso Deo, qui est tota merces: nec beatificatur perfecte nisi totaliter beatificetur et ex parte corporis, et ex parte animae, et ex parte sensus exterioris, et ex parte sensus interioris. Sensus autem exterior non potest beatificari nisi in re corporali: ergo cum deceret Deum perfecte hominem beatificare, et Deus beatificat hominem in seipso, dando se in premium, decebat eum habere naturam non solum spirituales, sed etiam corporalem: et hoc est ex incarnatione: ergo, et c.

ITEM Deum decebat hominem, qui seductus peccauit sibi reconciliare: sed vbi est conueniens reconciliatio, ibi conuenit esse reconciliatorem et mediatorem: mediator autem debet cum utroque extremorum communicare, homo autem non est nisi per vnionem diuinae naturae, et humanae in vnitate personae: ergo videtur quod opus incarnationis maxime congruum fuit pietati Diuinae.

AD OPPOSITVM. I. SED CONTRA: Nihil quod spectat ad contemptum et abiectionem decet summam Maiestatem: sed carnem assumere, quae est de limo formata, dicit contemptum: ergo videtur quod hoc nullo modo deceat Dei Maiestatem.

ITEM sicut vituperabilis est nimia elatio, ita vituperabilis est nimia deieccio: sed tanta est deieccio cum Deus fit homo, quanta est elatio, cum appetit, esse Deus: ergo ita vituperabilis est vna, sicut et altera: si ergo nihil quod est vituperabile deceat Deum, patet, et c.

ITEM nullo modo decet sapientissimum conditorem facere aliquam rem excedere terminos, quos sibi statuerat per naturam: ergo cum omnis creatura quantum est de natura creationis semper sit infra Deum, et intra terminos creaturae, videtur quod nullo modo congruat, quod Deus faciat creaturam Deum esse: ergo non videtur opus incarnationis sibi congruere, per quod dicitur hominem Deum esse.

ITEM: Nomen quod est supra omne nomen debet vni soli naturae conuenire: ergo non videtur, quod conueniat Deo tale nomen creaturae communicare: ergo videtur quod non congruat sibi hominem in vnitate personae assumere.

ITEM quicumque adorat Deum in sculpta imagine, facit Deo iniuriam: ergo pari ratione, qui credit Deum habere humanam effigiem, iniuriatur diuinae naturae: videtur ergo quod non congruat diuinae naturae incarnari, siue humana.

Per hunc modum solet argui ab infidelibus.

Ephes. 1. d Phil. 2. b

CONCLUSIO.

Incarnationis sacramentum ad ostendendam Dei bonitatem, sapientiam atque potentiam decuit diuinam Maiestatem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio congruum fuit, et Deum decuit incarnari. Et hoc propter suam potentiam, et sapientiam, et bonitatis eminentem manifestationem, quae quidem facta est in humani generis assumptione. Congruum etiam fuit propter diuinorum operum excellentem consummationem, quae quidem facta est in humani generis assumptione, cum vltimum coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio sicut patet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incipit. Decebat etiam propter superabundantem pretij solutionem ad liberationem hominis captiui: quia sola persona diuina erat, quae praeponderabat toti humano generi. Postremo decebat propter superfluentem hominis glorificationem, vt non tantummodo inueniret homo in Deo pascua interioris, immo etiam pascua exterioris. Et sic patet, quod opus incarnationis multum quidem per omnem modum Deo congruebat, et quantum ad eius infinitatem, et quantum ad eius perfectionem, et quantum ad pietatem, et quantum ad liberalitatem. Ad infinitatem in seipso, ad perfectionem in operando, ad pietatem in liberando, et quantum ad liberalitatem in remunerando. Concedenda sunt ergo omnes rationes ostendentes sacramentum incarnationis Deo congruere.

AD illud quod opponitur in contrarium, quod non decet diuinam maiestatem humiliari, dicendum quod Deum humiliari potest intelligi dupliciter, aut in se, aut ratione sibi vniti. In se quidem cum omnino inuariabilis, nec potest humiliari, nec potest exaltari. Ratione autem sibi vniti potest humiliari ad maiorem manifestationem suae altitudinis, sicut potest infirmari ad maiorem manifestationem suae fortitudinis. In hoc enim quod Deus carnem humilem, et infirmam assumpsit, superbissimum diabolus deiecit, et hominem humilem exaltauit. Fortissimum aduersarium confregit, hominem infirmum stabiliiuit. Et in hoc eminenter facta est manifestatio potentiae, et sapientiae. Si enim quod infirmum est Dei, potentius est omnibus hominibus: et quod stultum est Dei, sapientius est omnibus hominibus, et etiam demonibus, planum est quod eius potentia, et excellentia, et sapientia superexcellunt omnia in infinitum. Et ideo est incarnationis opus in se non videatur facere ad diuinam manifestationis honorem: si tamen consideratur illud ad quod est, facit elegantissime: et ideo haereticis, et infidelibus caecis velatum est sacramentum incarnationis, dicentibus quod opus incarnationis faceret ad diuinam maiestatem ignominiam, cum ex opposito faciat ad excellentissimam gloriam.

AD illud quod opponitur, quod nimia fuit ibi humiliatio, responderi potest, vt dictum est, quod diuina natura non fuit humiliata aliqua deiectione: sed cum creatura appetijt se esse Deum, inflata fuit aliqua elatione: et ideo ex parte ista nimietas non sonat in vitium, sicut ex parte illa. Praeterea in illa ratione deficit similitudo, quia exinanitio, quae facta fuit in assumptione humanae naturae fuit ex excessu charitatis, et amoris. Sed elatio, qua voluit homo Deo assimilari, fuit ex excessu praesumptionis: Et quia nimietas praesumptionis, et elationis vituperabilis est, et nimietas dilectionis in summo Deo laudabilis est: hinc est, quod exinanitio Christi non fuit vituperabilis, sed laudabilis, sicut vituperabilis fuit elatio primi parentis: procebat enim ex nimia charitate, de qua supra habitum est in auctoritate: Deus propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, et c.

1. Cor. 1. d

Ephes. 2. d

3. AD

AD illud quod opponitur, quod non debet creaturam suam trahere extra terminos suos, dicendum, quod creatura in Christo remanet intra terminos creaturae: ratione tamen personae, in qua subnificatur, habet communicationem idiomaticam, et participat nomen diuinum, pro eo quod illa vnio facit communicationem idiomaticam saluis proprietatibus assumentis, et assumpti.

ET per hoc patet responsio ad sequens, quod opponitur de communicatione nominis excellentissimi: quia Deus nec nomen, nec gloriam suam communicat alij. Vnus enim, et idem, qui est Christus, est homo, et Deus: vnde cum nomen diuinitatis attribuitur homini, hoc est ratione diuinae hypostasis. Similiter intellige

AD illud quod opponitur, quod non debet creaturam suam trahere extra terminos suos, dicendum, quod creatura in Christo remanet intra terminos creaturae: ratione tamen personae, in qua subnificatur, habet communicationem idiomaticam, et participat nomen diuinum, pro eo quod illa vnio facit communicationem idiomaticam saluis proprietatibus assumentis, et assumpti.

AD illud quod opponitur, quod Deo facit iniuriam, qui credit ipsum habere humanam effigiem, dicendum quod verum est, quando credit ipsum habere effigiem in propria natura: quia talis credit ipsum esse quid corporeum, cum ipse sit spiritus nobilissimus; incarnatio autem non facit eum habere effigiem in se, sed vniri ei, qui habet effigiem: salua nihilominus Dei spiritualitate, et nobilitate: qui ergo sic ponit Deum incarnari, cum nihil detrahatur eius nobilitati, et perfectioni, et multum addatur exaltationis, et dignitatis generi humano, non tantum Deo non derogat, sed etiam Dei bonitatem multum commendat: et econtra Dei bonitatem quantum in se est, diminuit, qui hoc negat.

QVÆSTIO II.

An Dei Filio causa veniendi in mundum fuerit humani generis reparatio, An scilicet, si homo non peccasset, Christus incarnatus fuisset.

SANCTI PATRES, et alij Theologi.

DOCTORES SCHOLASTICI pro parte affirmatiua.

Gregorius Magnus lib. 3. Moral. cap. 11. Et in benedictione cerei Paschalis. Ambrosius lib. de Incarnat. Dom. Sacramento, c. 6. to. 4. Augustinus lib. 13. de Trinit. a c. 10. vsque ad 17. Et lib. de peccatorum meritis, et remissione, c. 26. et 27. Et Pf. 68. ad illa verba: Infixus sum in limo profundi. Et serm. 29. de Verbis Domini. Et serm. 8. 9. et 10. de verbis Apostoli, ad illud Tim. 1. cap. 1. fidelis sermo, et cet. Dionysius lib. Ecclesiastica Hierarchia, c. 5. Ioan. Damascenus lib. 3. de fide Orthodoxa, c. 18. Ioan. Chrysostomus homil. 10. in c. 1. Ioannis. Athanasius oratione 5. contra Ar. Et de humanitate Verbi. Basilii de humana Christi nativitate in die Epiph. in dubitatione, quam proponit: Cur Deus homo factus est. Gregorius Nisenus in oratione catechetica c. 15. ad negatiuam partem declinare videtur. Gregorius Nazianzenus in oratione de Christi nativitate. Et in oratione 2. de Paschate. Cyrillus lib. de incarnatione Vnigeniti c. 1. Hilarius lib. 2. de Trinitate. Anselmus lib. 2. Cur Deus homo, c. 18. Richardus de sancto Victore libro de Verbo incarnato Vgo de sancto Victore lib. de Sacramento Anselmus Laudunensis. Glossa interlinearis auctor. Ad illa verba: Sic Deus dilexit mundum, et cet. Alphonus de Castro. aduersus haereses, verbo Christus: haeres. 8.

Alexander Alesius 2. p. q. 2. Memb. 13. circa finem. Albertus Magnus 3. Sent. dist. 20. art. 4. Scotus 3. Sent. dist. 7. q. 3. Et d. 19. q. 1. Et d. 32. q. unica. Et in Reportariis super 3. Sent. dist. 7. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 1. q. 4. Non magis ad vnam partem, quam ad alteram inclinatur. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 2. q. unica. dub. 3. utrumque probabilem relinquit. Naclantus in Commentarijs super Epiph. ad Ephes. c. 1. super illud: Gratificauit nos, et cet. DOCTORES SCHOLASTICI pro parte negatiua. S. Thom. 3. p. q. 1. art. 3. Et 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 3. Et 4. Sent. dist. 43. q. 1. art. 2. Et in questionibus disputatis de Veritate q. 29. art. 4. ad tertium. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 36. art. 2. q. 2. in corp. Durandus 3. Sent. dist. 1. q. 4. Franciscus de Mayr. 3. Sent. dist. 8. q. 4. Ioan. de Bassolis 3. Sent. dist. 1. q. 3. Thom. Argenti. 3. dist. 1. q. 1. art. 4. Marston 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 3. Dionysius Carthus. 3. Sent. dist. 1. q. 2. Ferraricensis 4. contra gentes, cap. 53. Capreolus 3. Sent. dist. 1. q. 1. Concil. 2. Michael de Palatio. 3. Sent. dist. 10. dist. 1. dubit. annexa. Omnes Thomista. 3. p. q. 1. art. 3.

FVNDAMENTA. Gal. 4. a

Hebr. 2. b

QVÆ fuerit incarnationis ratio praecipua, Et quod generis humani redemptio, ostenditur ad Galatas, cum dicitur: Cum venit ergo plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, vt eos, qui sub lege erant, redimeret: Si ergo Apostolus principalem assignat rationem missionis Filij Dei in carne, videtur quod nostra redemptio sit eius ratio praecipua. Si tu dicas, quod hoc non dicat Apostolus tamquam causam principalem, opponitur contra hoc illud, quod idem Apostolus dicit: vbi loquens de Christo ipse similiter participauit eisdem, vt per mortem destrueret eum, et c. Et post: Nusquam angelos apprehendit, Glossa: Participauit vt homines sanctificaret, et liberaret: et recte haec causa ponitur: quia si non esset eos liberaturus, non eis participaret, quod in angelis apparet: quia nusquam angelos apprehendit. Si ergo illud, quo posito, ponitur aliud, et quo remoto, remouetur, est causa: et redemptio assignatur tamquam causa principalis, et praecipua incarnationis, videtur quod principaliter incarnatio facta fuit propter repar-

rationem generis humani. ITEM in Psalmo: Infixus sum in limo pro. Glof. sa Augustini: Vtinam maneret homo in eo quod Deus fecit, si enim maneret in eo quod Deus fecit, non in limo infixus esset, quem Deus genuit: igitur si homo stetit in incarnatione facta non fuisset: ergo incarnationis ratio praecipua videtur esse hominis reparatio. ITEM Augustinus super Ioannem tractans illud: Ecce quem amas infirmatur. Si peccatores Dominus non amaret, ad terram de caelo non descenderet: ergo videtur quod praecipua ratio incarnationis fuerit liberatio peccatoris. ITEM si Deus assumpsit humanam naturam, aut hoc fuit propter humanam dignitatem, aut necessitatem. Si propter humanam dignitatem, cum dignior sit angelica, quam humana, magis debuit assumpsisse angelicam. Si propter necessitatem, et necessitas indigentia non fit nisi propter peccatum, videtur quod praecipua ratio fuit, quod hominem assumpsit, redemptio generis humani. ITEM opus incarnationis fuit maxime gratiae, de qua homo maxime tenetur ad gratiarum actionem: sed magis,

Rf. 68. a

Aug. tra. 49. in Io. 20. d.

F

magis tenetur homo esse gratus Deo, et maior fit ei gratia, quādo aliquod beneficiū praestatur sibi, quo indignus est, in statu in quō indignus est, et pro eius liberatione, quā si alias esset praestandum: ergo si homo lapsus pro beneficio incarnationis est maxime Deo obnoxius, videtur quōd si ipse nō esset lapsus, ipse non esset incarnatus, ne huiusmodi beneficiū esset sibi praestitum. Praecipua ergo ratio incarnationis videtur esse redemptio generis humani.

**AD OP- POSITUM** I. SED CONTRA: Augustinus de Spiritu, et anima: Totum hominē assumpsit, ut totū beatificaret: sed homo debebat totus beatificari, et ita plene beatificari si non esset lapsus, sicut si esset lapsus: ergo si homo non esset lapsus, Deus esset incarnatus: ergo non videtur quōd praecipua ratio incarnationis sit liberatio generis humani.

2. **ITEM** super illud: Nusquā angelos apprehendit, Glossa: Non angelicā naturā data est haec dignitas, ut ei persona diuina vniretur. Si ergo haec dignitas data fuit humanae naturae, et humanae naturae nihil datū est frustra: ergo si non peccasset, talis dignitas nō remaneret vacua: ergo adhuc vniretur cum diuina natura: ergo liberatio generis humani nō est ratio praecipua.

3. **ITEM** ita decebat Deum manifestare suam infinitatem, et perfectionem, et liberalitatem si homo stetit, sicut si lapsus esset: ergo si omnia ista facit in opere incarnationis, videtur quōd incarnatio fuisset etiam si homo lapsus non fuisset, et ita idē quod prius.

4. **ITEM** tantae difficultatis, et nobilitatis est vēdicare, siue acquirere sibi infinitū bonum, sicut satisfacere pro offensa, quae est contra bonum infinitum: si ergo homo non poterat satisfacere per se de offensa, qua offendit Deum, sic nec per se poterat mereri habere Deū: ergo sicut oportuum fuit filium Dei incarnari homine cadente, ut pro homine satisfaceret, videtur quōd sic oportuum fuit Filium Dei incarnari homine stante, ut homo per eum mereri posset.

5. **ITEM** quae solummodo propter occasionem peccati introducta sunt, exierunt a Deo, non principaliter, sed occasionaliter: ergo si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationē, anima Christi facta est non principali intentione, sed quadam occasione: si ergo inconueniens est nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam, cum agens principaliter intendat opera nobilissima, videtur quōd inconueniens sit dicere incarnationem factam esse propter hominis reparationem.

6. **ITEM** in incarnatione Filij Dei humana natura plurimum est exaltata: si ergo Deus incarnatur ex hoc quōd humana natura peccauit, videtur quōd homo re potest commodum de malitia: ergo si hoc non decet diuinum retributorem, patet, etc.

7. **ITEM** Christus est caput Ecclesiae non solum secundum diuinam naturam, sed etiam humanā, sicut ostendit Augustinus super Ioannem: sed si homo non peccasset, adhuc esset corpus Ecclesiae: ergo vel Dei filius incarnaretur, aut corpus Ecclesiae remaneret acephalus: ergo si illud est impossibile, restat quōd Deus incarnaretur, si homo nō peccasset: ergo idē quod prius.

8. **ITEM** si homo lapsus non fuisset: tamen fuisset sacramentum matrimonij: si ergo Sacramentū matrimonij in coniunctione sexuum dicit, siue signat coniunctionē Christi, et Ecclesiae quantū ad naturā vniōnē propter inseparabilitatē, ut dicitur: Hoc Sacramentum magnum est: ergo autem dico in Christo, et in Ecclesia: ergo si homo stetit, aut Sacramentū matrimonij falsum esset signum, aut Dei Filius incarnaretur: sed primum est impossibile: ergo restat, etc.

9. **ITEM** quadruplex est modus educendi hominē in esse. Cōuenit enim hominē educi de viro, et muliere: cōuenit educi sine viro, et muliere: conuenit educi de viro sine muliere, et de muliere sine viro: sed tres illorū modorū fuissent, si homo stetit, sicut planum est: ergo videtur quōd et quartus fuisset, quo educus

est de sola muliere: sed hic quartus est in incarnatione: ergo si homo stetit, incarnatio fuisset: aut si non, tūc vnus modus productionis hominū deficeret, et sic vni uerum perfectū non esset: et hoc est maximum inconueniēs. Dicit enim Augustinus quōd vniuersum habet tantam perfectionē, quōd nemo potest in eo imperfectū rationabiliter aliquid inuenire, nec rationabiliter aliquid addere, sicut et ipse dicit in lib. de libero arbitrio, quōd nihil potest intellectus noster intelligere, quod subterfugeret illam supernam arcem.

*De lib. arb. lib. 3. c. 9. to. 1.*

**CONCLUSIO.**

*Incarnationis Dominicae praecipua ratio est generis humani redemptio, quamuis huic rationi aliae sint annexae rationes.*

**RESP. AD ARG.** Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quōd circa hoc duplex est magistro opinio. Quidam enim dicere volunt, quōd de incarnatione loqui est dupliciter. Est enim incarnatio carnis assumptio, De carne autem assumpta est loqui dupliciter, aut quantum ad substantiam, aut quantum ad defectum passibilitatis, et mortalitatis. Si fiat sermo de ipsa quantū ad defectū passibilitatis, et mortalitatis, dicunt quōd incarnationis praecipua ratio fuit generis humani redemptio. Nisi enim homo peccasset, et lapsus fuisset, et redimendus esset, Christus carnem mortalem non assumpsisset. Si autem loquimur de incarnatione, secundum quōd dicit assumptionē humanae naturae loquēdo simpliciter, sic dixerunt quōd praecipua ratio incarnationis non est liberatio generis humani, quia etiam si homo non peccasset, Christus incarnatus esset. Sed huius ratio est perfectio multiplex sui generis ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad perfectionē hominis: et per consequens ad perfectionē totius vniuersi, in hoc quōd cōplet, et cōpletionē dat humano generi secundū illud quod respicit naturā: et secundū illud quod respicit gratiā, et secundū illud quod respicit gloriā. Secundū illud quod respicit naturā: quia in incarnatione est cōsummatio modorū ducendi hominē in esse. Est etiam consummatio in cōparatione ad perfectionē agentis, in hoc quōd in incarnatione homo, qui est vltimus, coniungitur cū suo principio, vniōne qua sub Deo nulla est maior. Facit etiam ad perfectionē hominis, quantum ad illud quod respicit gratiā: quia in incarnatione assumit Christus humanā naturā, ratione cuius plene habet esse caput totius Ecclesiae, cuius corporis mēbra vniri habet ratione charitatis, et gratiae: et simul cū hoc facit ad perfectionē meriti: quia omnia merita pendēt, et melioratur merito Christi. Facit etiā ad perfectionē gloriā, in eo quōd homo in Deo suo inuenit pacem quātum ad partē corporalē, et quātum ad partē spirituale, siue ingrediatur, siue egrediatur, quod nō faceret, si Deus non esset incarnatus. Completus etiā est totius humanae naturae appetitus, dū per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in humana natura secundum quā vnibilis erat diuinā, ad actum perfectum reducit: et ratione huius multiplicis perfectionis, quae surgit ex opere incarnationis cōgruum fuit Deū incarnari. Et quia haec multiplex perfectio nō respicit tantū statū naturae lapsae, immo respicit etiā statū naturae institutae: ideo si homo lapsus nō fuisset, nihilominus incarnatus esset: quia ita competeat hominē perfectū esse, et secundū naturā, et secundum gratiam, et secundum gloriā, sicut si esset in statu lapsi, et quodam modo amplius. Et haec secundum istam opinionem. Et qui hanc opinionē sequuntur concedūt rationes quae ad hanc partē adducuntur. Rationes vero ad oppositum, et auctoritates per hoc estū giū: quia dicūt eas intelligi secundum quōd incarnatio dicitur carnis mortalis, et passibilis assumptio. Loquitur enim Scriptura, et littera de incarnatione secundū eum modum, qui fuit post lapsum, nō per eū modum, qui

*Opinio. 1.*

qui fuisset homine persistente in statu innocentia. Aliorum vero positio fuit quōd praecipua ratio incarnationis fuit reparatio generis humani, quāuis multae sint rationes congruae huic annexae. Ista tamen est praecipua respectu omnium: quia nisi genus humanū fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum. Et ratio huius est: quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis: et ideo cum sit ibi quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi praecessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus, et restaurandus. Vnde nisi Deus otem suam perdidisset, non de caelo ad terrā descendisset. Quis autem horum modorum melior sit, nouit iste, qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri proponendus sit, difficile est videre, pro eo quōd vterque modus catholicus est, et a viris catholicis sustinetur. Vterque etiam modus excitat animam ad deuotionem secundum diuersas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis: secundus tamē, sicut apparet, plus consonat pietati fidei. Primo: quia auctoritatibus Sanctorum, et Sacrae scripturae magis cōcordat: nam tam nouum, quā vniuersum testamentū, vbi de Filij Dei descensu loquuntur, generis humani liberationem rationem reddunt, quod patet singula discurrendo. Sancti etiam hoc dicunt, sicut patet in auctoritatibus suprapositis. Et ideo si diuina eloquia nobilissimam, et praecipuam incarnationis rationē assignant, et nihil etiam a nobis dicendum est praeter ea, quae nobis ex sacris eloquijs clarent: ideo magis videtur pietati fidei consonum, quōd praecipua incarnationis ratio sit liberatio generis humani, quā aliter sentire. Et hoc aperte dicit Augustinus in libro de verbis Apostoli in serm. 70. tractans illud Luca: Venit filius hominis saluum facere, quod perierat. Si homo non perisset, filius hominis non venisset. Et expressius idē tractans illud: Venit in hunc mundum peccatores saluos facere. Nulla causa veniendi fuit Christo, nisi peccatores saluos facere. Et idem plura dicit ad hoc pertinentia. Et in illa oratione, quae incipit: A cella aromatica, quae dicitur esse Augustini hoc ipsum habere expressius. Ad hoc etiam concordant verba Bernardi, et Glossae super dictum locum epistolae ad Timotheum. Secundo vero praedictus modus magis concordat pietati fidei: quia Deum magis honorificat, quā praecedens. Nam praecedens dicit, quōd Deum congruebat incarnari ad perfectionem vniuersitatis: et ideo quodam modo Deum intra perfectionem vniuersi concludit, et quādam necessitatem incarnationis ponit ei, cum dicit opera eius aliter ad perfectionem non perducī. Hic autem modus dicens cum dicit, quōd incarnationis mysterium est super omnem perfectionem ponit Christum esse supra omnem perfectionem vniuersitatis, siue quantum ad naturam, siue quantum ad gratiam, siue quantum ad gloriam. Et hoc recte facit: quia, sicut dicit Philosophus lib. 11. primae philosophiae: Deus supra omnem vniuersi ordinem ponendus est: sicut non dicitur esse dux de exercitu, sed supra exercitum. Tertio, modus iste dicendi incarnationis mysterium magis commendat, dum dicitur hoc mysteriū tantum esse, quōd non debuit fieri nisi ex maxima causa, ut pote propter placandam diuinam iram, et restaurandā omnia, siue quae in caelis sunt, siue quae in terra. Et ideo dicunt, quōd tantum mysterium nō fuisset introductum, nisi praecessisset lapsus nobilissimae creaturae, et offensio maiestatis diuinae: Quarto, etiam fidelem affectum magis inflammat. Plus enim excitat deuotionem animae fidelis, quōd Deus sit incarnatus ad delenda scelerata, nostra, quā propter consummanda inchoata opera sua. Quoniam ergo hic modus dicendi, est non videatur esse ita subtilis, sicut praecedens, plus tamen consonat pietati fidei, in hoc quōd auctoritatibus sanctorum magis concordat, et Deum magis honorificat, etiam incarnationis mysterium magis commendat. Bon. To. f.

*S. Tho. 3. p. quaest. 1. art. 1. c. 3.*

*Mat. 15. c. Luc. 15. b*

*Approbatio 2. opinio. 1. Ratio.*

*Dion. li. de Diu. nom. in primis se re verbis. Aug. in lib. de uerbis Apost. art. 70. to. 10. 1. Tim. 1. c.*

*2. Ratio.*

*22. Met. cō. sex. 44. et in fine eius dem libri.*

*3. Ratio.*

*4. Ratio.*

mendat, et affectum nostrum ardentius inflammat: ideo concedendum est, ut praedictae auctoritates, et rationes ostendant, quōd praecipua ratio incarnationis fuit redemptio generis humani, quāuis multae aliae rationes congruae huic rationi sint annexae.

1. **AD** illud quod primo opponitur in contrarium, quōd hominem totum assumpsit, ut totum beatificaret, dicendum quōd ista non est ratio praecipua, sed annexa principali, pro eo quōd si Deus numquam incarnatus esset, homo glorificatione corporis sui, et visione Dei perfecte, et totaliter esset beatus. Visio enim Christi corporalis spectat non ad essentialē completionem beatiudinis, sed ad quoddam accidentale gaudium: et hoc patet quōd alij sensus beatificantur, ut visus: et tamen obiecta sibi correspondentia non habebant, ut tactus, et gustus. Praeterea aspectus Christi non erit minus beatus conuersus ad alia corpora videnda, quā aspectus aliorum conuersi ad videndum corpus ipsius. Gloria enim sensuum exteriorum erit per redundantiam delectationis venientis a parte superiori ex visione Dei, cuius visio adeo reficit cum perfecte apparet, ut nihil vltra sit necessarium animae ad eius beatitudinem: quoniam omnē aliud bonum, et pulchrum ad illud cōparatum, quasi nihil est, nec intendere potest essentialē gaudium. Vnde de multum derogare videtur summo bono, qui dicit ipsum non sufficere absque bono creato sibi adiuncto ad hominem perfecte beatificandum, nisi hoc dicat venire propter imperfectionem sensus, qui ad ipsum non potest pettingere: sed tunc plura obuiabunt, siue ratione sensuum aliorum, qui non habent obiecta sua, sicut visus, et tamen perfecte beatificati sunt: siue ratione aspectus Christi, qui ad alios sanctos aspicit: siue ratione perfectionis beatitudinis, quae non facit hominem aliquod extrinsecus mendicare: siue etiam, quia oppositum non potest intelligi, quōd gloriosus homo posset a Christi praesentia absentari absque gloriae suae detrimento.

2. **AD** illud quod opponitur, quōd in humana natura data est congruitas, vel idoneitas ad incarnationem, dicendum quōd illa idoneitas attenditur ex parte reparabilitatis hominis principaliter, quāuis ratione dignitatis, et aliarum conditionum aliquo modo attenditur: et ideo sicut homo non fuisset reparatus, si non cecidisset, quamuis esset reparabilis: sic diuinitas non esset vnitus, quamuis esset vnibilis. Non tamen frustra illa potentia fuisset: quia multae sunt potentiae, et idoneitates, quae ad actum non perducuntur, nec tamen frustra sunt: quia nobilitati, et dignitati naturae attestantur. Nec dicitur potentia frustra, si non reducitur ad actum: sed tunc frustra est, dum ad actum non reducitur, et tamen ad actum exigit eam reduci tempus, et locus.

3. **AD** illud quod opponitur, quōd decet Dei sapientiam, prudentiam, et potentiam in statu innocentiae manifestari, dicendum quōd satis se manifestabat sufficienter per opus creationis, et distinctionis, et ornatus: et ideo si illa persistissent, cum valde bona essent, nō oportuisset nouum modum agendi superaddere ad manifestationem, quemadmodum opera miraculosa facta sunt post hominis lapsum, quae nō oportuit fieri arte: quia Dei potentia, sapientia, et bonitas nota esset, et satis in suis effectibus reluceret. Nunc autem congruū est, et decens Deum multa opera facere miraculose ad manifestationem suae potentiae pro confirmatione fidei nostrae: sic etiam in proposito intelligendum est sicut dicunt sancti. Quia ergo homo per peccatum interius lumen obscuratum habebat, et conuersus fuerat ad sensibilia, et illa amabat, ideo Deus inuisibilibus factus est visibilis in carne, ut per visibilia reduceret ad inuisibilia cognoscenda, et amanda. Et hoc est, quod dicit Gregorius in quadam praefatione: Vt dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc inuisibilem amorem rapiamur.

*In praefat. Nat. Domini.*

**B** 4. **AD**



Idest quod qui meretur, Deo placeat.

Dist. 2. per totum.

Dist. 20. q. 2. et 4.

1. Cor. 15. c.

Ephe. 2. a

4. A d illud quod opponitur, quod ita difficile est promereri vitam aeternam, sicut satisfacere pro offensa, dicendum quod falsum est: quia ad meritum vitae aeternae sufficit complacentia ex parte merentis: ad hanc autem complacentiam sufficit gratia diuina. Et quia diuinam gratiam poterat homo habere per missionem Spiritus sancti, et filij in mentem absque filij missione in carnem: hinc est quod ad perfectionem meriti vitae aeternae non oportuit incarnationem interuenire. Ad satisfaciendum autem non solum requiritur quod satisfaciens placeat, sed quod damnatum recompensare valeat, et honorem Deo sublatum restituat, sicut melius videtur infra: et ideo non fuit tanta necessitas incarnationis propter necessitatem merendi, sicut propter necessitatem satisfaciendi. Et quod illud sit verum, planum est in Angelis, quorum natura non est vnita Verbo, et tamen meruerunt vitam aeternam. Propterea, esto quod tanta difficultas sit, non tamen oportet quod propter hoc necessaria sit incarnatio, pro eo quod Spiritus sanctus ipse, qui per charitatem mouet animam, dignam eam facit gloria sempiterna: unde neutrum sit sine missione alicuius personae: sed ad satisfaciendum necessaria est missio in carnem, quia sicut infra patebit, congruentissimus modus fuit satisfaciendi per mortem, et passionem, sicut congruentissimus modus est ad merendum per charitatem, et dilectionem.

5. A d illud quod opponitur, quod anima Christi educi debuit principali intentione, dicendum quod Deus, quia ab aeterno praesciuit lapsum humani generis, ideo fecit, quia se recuperaturum cognouit: et ideo principaliter in intentione fuit reparatio lapsi, quam conditio eius ad lapsum possibilis. Et propter hoc non sequitur, quod Deus non praedestinauerit Christum principaliter, sicut et alios, immo multum principaliter. Hoc enim teneret, si Deus in conditione generis humani non praecognouisset eorum lapsum: tunc enim quasi praeter intentionem subsecutum fuisset.

6. A d illud quod opponitur, quod humana natura est exaltata propter incarnationem, dicendum quod absque dubio verum est: sed ex hoc non sequitur quod reportauerit ex malitia commodum: quia hoc non fuit ex sua malitia, sed ex summa benignitate diuina, et sapientia. Quia enim sapientia Dei vincit malitiam, hinc est quod non patitur esse malum aliquid, de quo non eliciat bonum, et etiam maius bonum: alioquin non perfecte malitiam vinceret. Et propterea contra praerogationem Adae qui totum genus humanum infecit, statuit rectitudinem secundi Adae, qui pro toto genere humano possit satisfacere, et cuius obedientia multo plus sibi placeret, quam inobedientia primi Adae potuit displicere. Similiter hoc fuit ex bonitate diuina, ex qua Deus plenus est dilectione, et misericordia: Et ideo diligentibus se, quos Sanctos vocauit secundum propositum suum, omnia fecit eis cooperari in bonum: unde filium Dei incarnari non fecit nostra malitia, sed Dei charitas nimia et misericordia, secundum quod dictum est in auctoritate prius posita: Deus autem, qui diues est in misericordia propter nimiam, et cetera.

7. A d illud quod opponitur, quod Christus est caput Ecclesiae secundum humanam naturam, dicendum quod duplex est capitis proprietates. Vna quae attenditur secundum conformitatem ad membra: alia quae attenditur secundum donorum gratuitorum influentiam. Ratione primae proprietatis Christus caput est, in quantum homo: ratione secundae Christus caput est, in quantum Deus: et ratione huius principaliter tenet rationem capitis: et ideo esto quod incarnatus non esset, adhuc Ecclesia capite non careret: Quia caput viri esset Deus, et ita Ecclesia hominum caput haberet Deum, sicut habet Ecclesia Angelorum.

A et ideo non sequitur quod corpus Ecclesiae esset accephalum, quamuis non haberet caput secundum omnem proprietatem, quam habet modus, haberet enim tunc caput Deum, sicut nunc habet Ecclesia Angelorum.

8. A d illud quod opponitur, quod matrimonium signat coniunctionem naturarum, dicendum quod matrimonium duplicem habet significationem. Signat enim coniunctionem Dei ad Ecclesiam secundum charitatem, et signat etiam coniunctionem secundum vnionem in personae vnitate: et vtramque harum significationum habet secundum statum lapsus: alteram autem habuisset si stetit: et ideo non esset falsum signum. Sicut enim matrimonium nunc est in officium, et remedium, tunc autem solum in officium: sic matrimonium duplex habet signatum, tunc autem vnum.

9. A d illud quod opponitur, quod quadruplex est modus productionis hominum, dicendum quod ille quartus modus producendi hominem non est de perfectione vniuersi, sed supra perfectionem vniuersi. Et ideo Ieremias vocat illud nouum cum ait: Nouum faciet Dominus super terram: hoc autem nouum Dominus non fecisset, nisi aliqua veteratio praecessisset. Et ideo non sequitur quod si homo stetit quod talis modus producendi hominem esset: nec ex hoc sequitur, quod vniuersum sua perfectione careret: sicut etiam non potest argui imperfectio vniuersi quantum ad suscitationem mortui, quam Deus non fecisset, si homo perstisset: Posset etiam dici quod de illo modo productionis non potest argui veritas incarnationis: quia Deus posset producere hominem de muliere absque viro, qui tamen non esset Deus: haec autem omnia absque praerogatione dicta sunt: non enim volo bonitatem Dei coarctare, sed nimietatem charitatis suae erga hominem lapsum commendare, ut affectus nostri excitentur ad amandum ipsum, dum attendimus nimiam dilectionis eius excessum, et cetera.

QVÆSTIO III.

An ex tribus personis diuinis congruum fuerit, Filium incarnari.

Alex. Aleo. 3. p. q. 2. memb. 5. ar. 1.  
 S. Thomas 3. p. q. 3. ar. 8.  
 Et 3. Sent. dist. 1. q. 2. ar. 1. et 4.  
 Agid. Rom. 3. Sent. d. 1. p. 2. q. 4.  
 Richur. 3. Sent. d. 1. ar. 2. q. 3.  
 Tho. Arg. 3. Sent. d. 1. q. 1. ar. 2.  
 Petrus de Tarant. 3. Sent. d. 1. q. 8.  
 Steph. Briples. 3. Sent. d. 1. q. 8.



VAE trium personarum fuerit magis idonea ad incarnationem. Et ostenditur, primo quod persona Patris. Illius enim est re- creare, cuius est creare: sed creatio maxime attribuitur, et conuenit potentiae Patris, ergo et recreatio: ergo pari ratione videtur quod et incarnatio.

2. I T E M illius est filios adoptare, cuius est generare: sed incarnatio ordinatur ad adoptionem, sicut dicitur: ergo videtur quod maxime conuenit ei, cui conuenit generare: ergo maxime conuenit Patri incarnari.

3. I T E M Filius totum quod habet, habet a Patre: ergo magis decet habere patrem aliquid quod non habeat filius, quam filium habere quod non habeat Pater: si ergo incarnatio facit humanam naturam haberi a persona, quae incarnatur, videtur quod hoc magis competat personae Patris, quam personae filij. Quod autem magis competat personae Spiritus sancti, ostenditur: quia quod maxime habet rationem gratiae, maxime competit missioni Spiritus sancti: sed

AD OPPO- SITVM.

Gal. 4. a

Aug. 23. de Trin. c. 19. to. 3.

Rom. 8. c

FVNDAMENTA.

Ier. 31. c

CONCLUSIO. Esti vnaquaque diuinarum personarum potuerit incarnari, congruentius tamen fuit, ut Filius incarnaretur.

quod Deus factus est homo, haec est summa gratia: sicut vult Augustinus de Trinitate: ergo videtur quod haec magis debuit esse in persona Spiritus sancti, quam in persona filij.

4. I T E M Spiritus amoris facit nos Filios Dei adoptiuos, secundum illud: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum, et cetera. ergo si incarnatio est vt filius filij Dei adoptiuus, videtur quod incarnatio maxime debuerit esse in persona Spiritus sancti.

5. I T E M mitti dicit subauctoritatem in misso: ergo ei magis conuenit mitti, in quo magis reperitur ratio subauctoritatis: sed ratio subauctoritatis magis reperitur in persona Spiritus sancti, quam filij: ergo si incarnatio est in carnem misso, videtur quod magis conueniat Spiritui sancto, quam Filio.

QVOD autem magis competat Filio, videtur. Magis decet personam mediam tenere rationem mediatoris, quam aliam: sed incarnatio est ordinata ad effectum mediatoris, persona autem media in Trinitate est persona Verbi: ergo, et cetera.

I T E M magis decet Filium Dei esse filium hominis, vel virginis, quam aliam personam: sed per incarnationem ille qui incarnatur efficitur filius virginis: ergo videtur quod personam filij incarnari sit magis decens et congruum.

I T E M conuenientius est filium supplicare patri, quam aliam personam: sed incarnatio ad hoc ordinatur, vt sit aliquis mediator, qui pro hominibus intercedat ad Deum: ergo, et cetera.

Lib. de fide ad Petr. c. 1

Iona. 1. c

S. Bon. To. 3.

Filio magis competebat vindicta, et indulgentia. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro Cur Deus homo: Homo pro quo erat moriturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam Dei similitudinem praesumpserant. Vnde specialius aduersus Filium peccauerunt. Illi itaque, cui specialiter sit iniuria, conuenientius attribuitur culpae vindicta, et indulgentia. Rursus si consideremus modum reparationis magis competit Filio. Reparati enim sumus per mediatoris obedientiam, et supplicationem: et quia magis competit filium supplicare patri, et obedire: hinc est quod magis competit personam filij incarnari, quam alij. Vnde Anselmus in libro 1. Cur Deus homo: Conuenientius sonat filium supplicare patri, quam aliam personam. Postremo si consideremus reparationis fructum, vel effectum, magis competeat Filio incarnari: quia incarnatio ad hoc ordinatur, vt filius filij Dei: si ergo posterius per illud habet reduci quod est prius in eodem genere, congruum fuit, vt filij Dei efficeremur per eum, qui est filius naturalis. Vnde Augustinus in 3. de Trinitate: Vt homo ex Deo nasceretur, primo ex ipsis natus est Deus. Oportuit enim vt per eum efficeremur filij adoptiuus, qui est filius naturalis. Et sic patet per omnem modum quod congruentius fuit filium incarnari, quam alium. Vnde concedendae sunt rationes, quae ad hoc inducebantur.

1. A d illud quod opponitur, quod Patri magis conuenit opus recreationis, sicut et creationis dicendum quod Pater sic est auctor recreationis, sicut et creationis: et sicut per Verbum omnia fecit, sic etiam per Verbum omnia refecit. Sed ex hoc non sequitur quod Pater magis debuerit incarnari: quia incarnatio non respicit personam auctoris, sed mediatoris. Et quia ratio mediatoris non conuenit Patri, sed potius Filio: hinc est quod non sequitur, quod incarnatio magis conueniat Patri, quam Filio: immo potius e conuerso.

2. A d illud quod opponitur de adoptione, dicendum quod verum est, quod adoptio conuenit Patri tamquam principali auctori: sed hoc non oportet facere nisi per filium, cuius tota est hereditas, et per quem alij ad hereditatem debent admitti.

3. A d illud quod opponitur, quod Filius habet a Patre quidquid habet, dicendum quod filius dicitur aliquid habere per naturalem originem, aliquid per gratuitam vnionem. Si primo modo intelligatur, quidquid habet, habet a patre: ita quod idem quod est in filio a patre, est in patre a seipso, in essentialibus loquendo. Si autem loquamur de eo quod habet per gratuitam vnionem, sic habet a patre, tamquam a principio effectiuo, non tamquam a generante: quia secundum illud filius est minor patre: et quia magis decet filium secundum humanam naturam esse minorem patre, hinc est quod isto modo magis competit filium habere aliquid quod non habeat pater, quam e conuerso.

4. A d illud quod opponitur, quod magis conuenit Spiritui sancto, quia haec est summa gratia, dicendum quod per illam rationem non concluditur quod incarnatio debeat fieri in persona Spiritus sancti, sed quod opus incarnationis debeat attribui Spiritui sancto: et hoc melius videbitur infra. Et similiter respondendum est ad hoc, quod sequitur de adoptione.

5. A d illud quod opponitur de missione, dicendum quod missio in carnem fuit ad redimendum a seruitute: et quia oportet prius hominem liberari a seruitute, quam adoptari in filium: hinc est quod missio in carnem ei personae competeat, cui primo competeat mitti: et quia persona filij habet mitti solum a patre, persona Spiritus sancti habet mitti ab utroque, hinc est quod primo decebat filium mitti in carnem, vt redemptione facta idem ipse cum patre mitteret Spiritum sanctum in mentem. Et hoc est

Ansel. Cur Deus homo lib. 2. ca. 9. et li. 2. c. 7.

Ansel. ubi supra: et li. de incarn. verbi c. 4.

Aug. lib. 3. de Trin. c. 3. to. 3. et serm. 9. de Nat. Domini. to. 1. c. 9.

Dist. 4. ar. 1. q. 1.

Dist. 4. ar. 1. q. 1.

B 2 quod

**Gal. 4. a** quod dicit Apostolus: Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, et cetera. Et post: Ut adoptionem Filiorum Dei, et cetera. Et post: Quoniam autem estis filij Dei, misit Deus spiritum Filij sui in corda vestra. Præterea non sequitur quod si maior ratio subauctoritatis est in Spiritu sancto quam in filio, quod propterea debuerit in carnem mitti: immo potest inferri contrarium. Pater enim quia a nullo est, non debuit mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus de Trinitate: Conueniens non erat, ut pater ab alio mitteretur: quia ab alio non erat. Conueniens autem fuit, ut primo Filius mitteretur: quia a solo Patre est, deinde Spiritus sanctus, qui est a Patre, et Filio. Primo Filius venit, ut homines liberarentur: deinde Spiritus sanctus, ut homines beatificarentur.

**Lib. 2. de Trinitate. 3. et li. 3. cap. 2. et 3.**

QVÆSTIO IV.

An congruo tempore Filius Dei sit incarnatus.

**S. Thomas 3. p. q. 1. art. 5. et 6. Et 3. Sent. dist. 1. q. 1. art. 4. Egid. Rom. 3. Sent. d. 1. p. 2. q. 5. Richar. 3. Sent. d. 1. ar. 2. q. 5. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 1. q. 8.**

AD OPPOSITIVM.

**Gen. 2. a**

**Act. 1. q. 2.**

**Mat. 11. c**

**FVNDAMENTA. Eccl. 3. a Eccl. 36. 40. d**

**Iob. 12. b Sap. 4. e**

**Q**uo tempore fuerit magis congruum Filium Dei incarnari. Et videtur quod in primordio temporum. Primo per illud, quod dicitur: Consummavit Deus sexto die opus suum: sed consummatio operum maxime competit in opere incarnationis, sicut superius tactum est: ergo videtur quod incarnari debuerit in aliquo illorum sex dierum.

1. **I T E M** magnitudo amoris non tantum facit dona multiplicari, sed accelerari: sed Deus propter nimiam charitatem suam misit filium suum in similitudinem carnis peccati: ergo videtur quod congruum fuerit, Filium Dei incarnari statim cum homo indiguit: sed homo statim indiguit cum lapsus fuit: ergo, et cetera.

3. **I T E M** si Christus ab initio beneficii venisset, multi ad viam veritatis venissent, sicut dicitur: Olim si in Tyro, et Sydone, et cetera. Sed ad diuinam dignitatis magnitudinem spectat quod velit omnes saluos fieri: ergo multo magis videtur quod congruum fuerit Filium Dei incarnari in primordio temporum.

4. **I T E M** ægro in periculo mortis succurri debet sine mora: sed homo cum peccauit, periculosissime ægrotauit: si ergo homini ægrotanti succurritur per filij incarnationem, videtur quod statim debuerit incarnari.

**S E D C O N T R A** per Ecclesiastæ: Omnia tempus habent: et hoc ipsum dicitur in Ecclesiastico: Omnia in tempore suo comprobantur: ergo si nullum tempus est adeo congruum beneficio plenissimo, sicut tempus plenitudinis, videtur quod Filius Dei debuerit tunc incarnari, quando venit plenitudo temporis: ergo non in primordio temporis.

**I T E M** Deus in omnibus operibus suis maxime seruat ordinem: et sicut est ordo et gradus in proeuctu ætatis, sic est ordo, et gradus in proeuctu mundi: ergo sicut magis homo dispositus est ad sapientiam in ætate proeucta, quam in ætate iuuenili, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia, videtur quod maior sit congruitas, quod diuina sapientia incarnaretur, et de cælis mitteretur missione perfecta in plenitudine temporum, quam in principio.

**I T E M** opus incarnationis, et redemptionis magis se tenet cum opere glorificationis, quam cum opere prime conditionis: sed opus glorificationis habet esse in fine temporis, opus conditionis habet esse

**A** in principio: ergo videtur quod opus incarnationis magis debuerit perfici in approximatione ad finem temporum, quam in initio.

**I T E M** beneficium incarnationis nulli est vtile nisi ei, qui illud recognoscit, et pro illo est gratus: sed dilatio beneficii facit ad eius cognitionem, et acceptationem: ergo videtur quod Dei filius non debuerit statim a primordio temporum incarnari, sed per longa tempora, in quibus posset expectari, et desiderari.

C O N C L V S I O.

**B** Pluribus rationibus fuit consonum, ut Filij Dei incarnatio in fine temporum fieret potius quam in principio.

**R E S P O N. A D A R G V M.** Dicendum quod sicut rationes ostendunt, et ipsa diuina operatio comprobatur, magis congruum fuit Filium Dei incarnari quasi in fine seculorum, quam in principio. Potest autem huius quadruplex ratio assignari, quare tamen diu incarnari distulerit. Prima est propter peccatum hominis puniendum. In hoc enim manifestatur diuina ultionis seueritas, quæ tantos clamores, et luctus hominum tanto tempore sustinuit, antequam vellet descendere: et ipse Adam cum posteritate sua tanto tempore expectauit in limbo exulans a paradiso: et hoc propter manifestationem diuinæ iustitiæ, quæ nihil inultu dimittit. Secunda ratio fuit propter morbum melius curandum: morbus enim spiritualis non curatur debite, nisi infirmus prius eum cognoscat, et pro curatione eius gratus existat. Plus enim homo ægrotat per ingratitude pro curatione, quam per culpæ commissionem: et ideo debuit Deus beneficium incarnationis differre, ut homo conuinceretur de impotentia, et ignorantia, antequam curaretur, et in lege indita, et in lege scripta: ut sic conuictus confugeret ad diuinam gratiam, et confugiens curaretur efficaciter. Tertia ratio est propter ordinem vniuersi seruandum: quia enim hoc erat plenum, et maximum beneficium, differri debuit vsque ad plenitudinē dierum. Et propter hoc dicit Apostolus ad Galatas: At ubi venit plenitudo temporis misit Deus filium, et cetera.

**C** Quarta ratio fuit propter incarnationis beneficii amplius commendandum: quod enim amplius differtur, et diutius desideratur, pretiosius reputatur: et ideo beneficium incarnationis, quod est inter Dei beneficia pretiosissimum, prius debuit esse desideratum, et expectatum, quam exhibitum. Et propterea magis congruum fuit Filium Dei incarnari in fine temporum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc probant.

**D** **I T E M** illud quod opponitur primo in contrarium de consummatione diuinorum operum, dicendum, quod in opere incarnationis non attenditur consummatio, quæ quidem fit de opere primo vniuersi, sed consummatio omnem consummationem superexcedens: et ideo non spectat ad opera sex dierum, in quibus vniuersum conditum est, et fabricatum quantum ad ea, quæ spectant ad complementum primum. **I T E M** illud quod opponitur, quod magnitudo amoris facit beneficia accelerari, dicendum quod verum est quando acceleratio doni prodest ei, quem amat: sed quando dilatio magis prodest, quam acceleratio, tunc amor potius facit differre, quam accelerare. Præterea: Amor diuinus non operatur secundum impetum, sed secundum dispositionem, et regulam sapientiæ: et ideo dona non accelerat, nisi seruato debito, et congruo ordine. Et propter hoc, quia ordinis congruitas exigebat dilationem, ideo amoris immensitas non faciebat accelerationem.

**E** **I T E M** illud quod opponitur, quod multi essent saluati si Deus venisset citius, dicendum quod Deus bonum commune præponit bono priuato, et bonum totius vniuersitatis præponitur bono personæ singularis: et ideo cum ordinis exigentia hoc requireret, ut Deus

**F** in fine, in principio: ergo videtur quod opus incarnationis magis debuerit perfici in approximatione ad finem temporum, quam in initio. **I T E M** beneficium incarnationis nulli est vtile nisi ei, qui illud recognoscit, et pro illo est gratus: sed dilatio beneficii facit ad eius cognitionem, et acceptationem: ergo videtur quod Dei filius non debuerit statim a primordio temporum incarnari, sed per longa tempora, in quibus posset expectari, et desiderari.

**R E S P O N. A D A R G V M.** Dicendum quod sicut rationes ostendunt, et ipsa diuina operatio comprobatur, magis congruum fuit Filium Dei incarnari quasi in fine seculorum, quam in principio. Potest autem huius quadruplex ratio assignari, quare tamen diu incarnari distulerit. Prima est propter peccatum hominis puniendum. In hoc enim manifestatur diuina ultionis seueritas, quæ tantos clamores, et luctus hominum tanto tempore sustinuit, antequam vellet descendere: et ipse Adam cum posteritate sua tanto tempore expectauit in limbo exulans a paradiso: et hoc propter manifestationem diuinæ iustitiæ, quæ nihil inultu dimittit. Secunda ratio fuit propter morbum melius curandum: morbus enim spiritualis non curatur debite, nisi infirmus prius eum cognoscat, et pro curatione eius gratus existat. Plus enim homo ægrotat per ingratitude pro curatione, quam per culpæ commissionem: et ideo debuit Deus beneficium incarnationis differre, ut homo conuinceretur de impotentia, et ignorantia, antequam curaretur, et in lege indita, et in lege scripta: ut sic conuictus confugeret ad diuinam gratiam, et confugiens curaretur efficaciter. Tertia ratio est propter ordinem vniuersi seruandum: quia enim hoc erat plenum, et maximum beneficium, differri debuit vsque ad plenitudinē dierum. Et propter hoc dicit Apostolus ad Galatas: At ubi venit plenitudo temporis misit Deus filium, et cetera.

**I T E M** illud quod opponitur, quod magnitudo amoris facit beneficia accelerari, dicendum quod verum est quando acceleratio doni prodest ei, quem amat: sed quando dilatio magis prodest, quam acceleratio, tunc amor potius facit differre, quam accelerare. Præterea: Amor diuinus non operatur secundum impetum, sed secundum dispositionem, et regulam sapientiæ: et ideo dona non accelerat, nisi seruato debito, et congruo ordine. Et propter hoc, quia ordinis congruitas exigebat dilationem, ideo amoris immensitas non faciebat accelerationem.

**I T E M** illud quod opponitur, quod multi essent saluati si Deus venisset citius, dicendum quod Deus bonum commune præponit bono priuato, et bonum totius vniuersitatis præponitur bono personæ singularis: et ideo cum ordinis exigentia hoc requireret, ut Deus

in fine temporum incarnaretur, vsque ad sextam aratem fuit dilatum. Neque propter vtilitatem aliorum personarum existentium in prioribus ætibus accelerari debuit diuinum beneficium. Placuit enim vniuersitatis Conditori in alijs seruare seueritatem iustitiæ, in alijs manifestare benignitatem misericordie.

**A D** illud quod opponitur de ægro, quod statim

debet ei succurri, dicendum quod nunquam defuit diuinus succursus. Nam ipsa expectatio, et fides futuri aduentus erat, eis in remedium salutare, et sustentationem quousque veniret ille, qui consummaret: vnde omni tempore fuerunt aliqua sacramenta, quæ attulerunt ægris remedium salutare: licet alia, et alia in diuersis fuerint temporibus instituta, sicut etiam. **Dis. 2. q. 2. 4. lib. expressius habetur manifestatum.**

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

QVOD TOTAM HVMANAM NATVRAM

accepit carnem videlicet et animam, idq. simul: carnem

tamen mediante anima.

**H**ic quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est animam et carnem, ut totam curaret, et sanctificaret. Quod autem humana natura sue humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus in expositione catholica fidei dicens: Sic confitemur in Christo unam filij esse personam, ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est deitatis et humanitatis, que ex anima continentur et corpore. Ecce aperte ostendit humanitatis nomine animam et corpus intelligi, que duo assumpsisse Dei Filius intelligitur, ubi hominem sue humanitatem, vel humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam, a qua homo nominatur, significari contendunt, ubicumque humanitas Christi memoratur. Ait enim Ioannes Damascenus: Sciendum quidem est, quod deitatis et humanitatis nomen substantiarum, id est naturarum est representatiuum. Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cum dicitur una natura esse omnium hominum: quod euidenter idem Ioannes ostendit, differentem rationem conuicti assignans, cum natura humana in Christo nominatur, et cum una dicitur natura omnium hominum. Ait enim: Cum unam hominum naturam dicimus, sciendum est quod non considerantes ad animam, et corporis rationem hoc dicimus. Impossibile enim est unius natura dicere Domini corpus et animam, adiuuicem comparata. Sed quia plurimum persone hominum sunt, omnes autem eadem suscipiunt rationem naturæ: omnes enim ex anima et corpore compositi sunt, et omnes naturam anime participant, et substantiam corporis possident, communem speciem plurimarum et differentium personarum, unam naturam dicimus, uniuscuiusque scilicet persone duas naturas habentis, et in duabus perfecte naturis, anime scilicet et corporis, existentis. In Domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere. Neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. Sed Christus ex deitate, et humanitate, in deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus. Totam ergo hominis naturam, id est animam, et carnem, et horum proprietates siue accidentia assumpsit Deus, non carnem sine anima, nec animam sine carne ut heretici uoluerunt, sed et carnem et animam cum sensibus suis. Vnde Ioannes Damascenus ait: Omnia que in natura nostra plantauit Deus, uerbum assumpsit, scilicet corpus, et animam intellectualem, et horum idiomata. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

De vnione Verbi et carnis mediante anima.

**A S S V M P S I T** ergo Dei Filius carnem et animam, sed carnem mediante anima: Vniuersum est carni per medium intellectum, Verbum Dei. Tanta enim subtilitatis atque simplicitatis est diuina essentia, ut corpori de limo terre formato uniri non congruerit, nisi mediante rationali essentia. Illa autem unio inexplicabilis est adeo, ut, etiam Ioannes ab utero sanctificatus, se non esse dignum fateatur soluere corrigiam calceamenti Iesu: quia illius unionis modum inuestigare, alijsq. explicare non erat sufficiens. Non sunt ergo audiendi, qui non uerum hominem Filium Dei suscepisse dicunt, neque natum de femina, sed falsam carnem, et imaginem corporis simulatam ostendisse uidentibus. In quem errorem prorumpunt, quia timent quod fieri non possit, scilicet, ne humana carne ueritas et substantia Dei inquinetur: et tamen predicant istum

S. Bon. To. 5.

B 3

uisibilem

**Ad Damas. Papam in explanatione symboli. 10.**

**Lib. 3. de orthod. fid. cap. 4. in princ.**

**Ibidem. Cap. 3. in medio.**

**Li. 3. de Orthod. fid. cap. 6.**

**Damas. lib. 3. Orthod. fidei cap. 5.**

**Ioan. 1. d**

**Aug. lib. de agone Christiano uniuersali cap. 13. 10. 3.**

visibilem solem radios suos per omnes faces et sordes corporum spargere, et mundos et synceros servare. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt, et non coinquinari, quanto magis incommutabilis, et invisibilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus suscipiens, totum hominem sine sui commutatione assumpsit et ab omnibus infirmitatibus liberavit? Ecce hic dicit Dei sapientiam per spiritum assumpsisse animam, et per animam corpus.

De hac materia Augustinus in libro de Spiritu et anima, cap. 14. 15. et 16. 10.3.

ritus enim scilicet pars anime superior, maiori similitudine Deo propinquat quam anima: scilicet ipsa eadem secundum inferiorem partem et anima magis quam corpus: et ideo non incongrue anima dicitur assumpta per spiritum, et corpus per animam.

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

Si autem queritur, Vtrum verbum carnem simul et animam assumpsit, an prius animam quam carnem, vel carnem quam animam, et vtrum caro illa prius fuerit in utero Virginis concepta, et postea assumpta. Verissime et absque ulla ambiguitate dicitur, quia ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit, simulq. sibi univit animam, et carnem: nec caro prius fuit concepta, et postmodum assumpta, sed in conceptione assumpta, et in assumptione concepta. Vnde Augustinus in libro de fide ad Petrum: Firmissime tene, et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis priusquam susciperetur a verbo, sed ipsum Deum sua

To. 3. c. 18.

In Glos. or. ad Rom. 1. ibi: Qui factus est ei. Et de fide ad Pet. c. 2. ligo a primo. 10. 3. in sensu. Lit. c. 25 et 30. in principio.

carnis acceptione conceptum: ipsamq. carnem verbi incarnatione conceptam. Idem in libro de Trinitate: Non esset Dei, hominumq. mediator; nisi esset idem Deus, idem homo, in utroque unus et verus, quam servilem formam a solo filio susceptam tota Trinitas, cuius una est voluntas, et operatio, fecit. Non autem in utero Virginis prius caro suscepta est, et postmodum divinitas venit in carnem, sed mox ut verbum venit in uterum, servata veritate propria nature factum est caro, et perfectus homo, idest in veritate carnis et anima natus est. De hoc etiam Gregorius in Moralibus ait, Angelo nunciante et spiritu adveniente, mox verbum in utero, mox intra uterum verbum caro.

DISTINCT. II.

De incarnatione personae, siue de vnione naturarum in Christo ex parte nature assumpta.

Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat.

Expositio textus.

Diuisio.

Supra egit Magister de incarnatione ex parte personae assumptis: in hac parte agit de eadem ex parte nature assumptae. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima determinat veritatem. In secunda confutat errores, ibi: Non sunt ergo audierunt. In tertia remouet quamdam dubitationem, ibi: Si autem queritur, vtrum verbum carnem, et cetera. Prima pars diuiditur in duas partes. In prima parte determinat Magister de natura assumpta quantum ad partium suarum integritatem. In secunda quantum ad ordinem, ibi: Assumpsit ergo Dei Filius carnem, et animam. Subdiuisiones autem partium manifeste sunt in littera, et cetera.

Omnia, quae in natura nostra plantauit, et cetera. Dub. I.

CONTRA: Deus plantauit in primo homine immortalitatem: ergo assumpsit immortalitatem: quod falsum est, quia mortalis fuit. I T E M in natura nostra plantauit vtrumque sexum, scilicet femininum, et masculinum: ergo vtrumque assumpsit: quod similiter falsum est.

R E S P O N. Dicendum est, quod quaedam plantauit Deus in natura nostra, quae respiciunt ipsius constitutionem: quaedam quae respiciunt statum, et acci-

dentalem dispositionem. Cum ergo dicitur quod omnia assumpsit quae plantauit. Omnia dicit ibi, quae sunt de ipsius constitutione cum ergo ipse arguit contra hoc de immortalitate, et sexus distinctione, non instat secundum veritatem, sed propter praedicti communionem paralogizat, vel sophistice instat: et per hoc patent illa duo obiecta.

Si ergo visibilia munda, et cetera. Dub. I I.

CONTRA: Ratio illa, quam assignat contra haereticos, non videtur valere. Quamuis enim radij solis non inquinantur ex foeditate illuminabilis: anima tamen, quae spiritualis est, inficitur ex coniunctione carnis. Praeterea Filius Dei factus est passibilis propter assumptionem carnis, ergo similiter factus est carnalis: sed spiritus foedatur et inficitur quando carnalis efficitur: ergo videtur quod haereticus verum dixit in hoc, quod dicebat deitatem ex sui societate cum carne maculari.

R E S P. Dicendum quod exemplum illud bonum est contra haereticos: et ratio est bona, et efficax. Radius enim a rebus foedis non inquinatur propter hoc, quia non communicat in materia transmutabili, nec etiam ab ea dependet. Si ergo veritas multo magis a rebus foedis distat, et est independens, necessario sequitur quod multo minus est contaminabilis. Nec valet illud de anima propter hoc, quia anima etsi sit spiritualis, habet tamen a corpore dependentiam, et inclinationem. Ad illud vero quod opponitur, quod Filius Dei passibilis factus est, dicendum quod illud verum est propter communicationem idiomatum, non quod patiatur secundum diuinam naturam, sed secundum naturam assumptam. Et similiter potest concedi quod sit carnalis secundum quod nominat naturam, sed non secundum quod nominat vitium, quia suscepit carnis passibilitatem, non vitiositatem. Cum ergo obijcitur, quod spiritus inficitur cum carnalis efficitur, dicendum quod non valet: quia obijcit de carnali prout sonat in vitium.

Nec

Nec caro fuit, et cetera. Dub. I I I.

CONTRA: Videtur hoc falsum, quia quod non est, non potest assumi: sed caro, quae nondum concepta est, nondum est: ergo non est assumptibilis: ergo necesse est quod caro prius concipiatur, quam assumatur. I T E M non est assumptio nisi carnis iam organata: sed ante organizationem praecedit formatio, formationem praecedit consolidatio, consolidationem conceptio: ergo a primo, ante assumptionem est conceptio.

R E S P O N. Dicendum quod est loqui de conceptione quantum ad ordinem temporis, et quantum ad ordinem naturae. Si loquamur quantum ad ordinem naturae, sic prior est conceptio, quam assumptio, sicut illae rationes ostendunt. Si autem quantum ad ordinem temporis, sic non decet, nec oportet ipsam esse antequam assumatur: quia vtrumque fuit per virtutem infinitam, quae subito potuit facere, ut decuit, quia mulier non carnis fructum, sed virum debuit circumdare in angelica annunciatione. Illud autem melius patebit sequenti dist. vbi Magister inquirat istam quaestionem.

Angelo nunciante, et cetera. Dub. I I I I.

CONTRA: Incarnatio excellentius opus est, quam gratiae infusio: sed gratiae infusio non fit per angelicam annunciationem: ergo nec incarnatio.

I T E M Deus vicinior erat beatae Virginis cordi secundum gratiam, quam angelicae menti. Vnde Bernardus: Virgo creditur exaltata super omnes ordines Angelorum: ergo potius debuit transire illuminatio per beatam Virginem ad Angelum quam econuerso. Est ergo quaestio, quare conceptionem Filij Dei praecessit angelica annuntiatio. Queritur etiam de quo ordine Angelus ille fuerit. Non enim videtur fuisse de superioribus Angelis, quia dicit Dionysius quod qui praesentem, vltimum exterioris officij non habent. Nec de inferioribus: quoniam illi mysterium incarnationis ignorant, et per Ecclesiam didicerunt. Vnde quaeritur Ilias: Quis est iste, qui venit de Edom? sicut exponit Gregorius.

Ser. 4. de Assumptione B. Mariae.

Isa. 62. a

R E S P. Dicendum quod incarnationem debuit praecedere angelica annuntiatio, sicut hominis praeparationem praecessit diabolica tentatio, ut sic ordo reparationis correspondeat ordini praeparationis. Vnde sicut diabolus tentauit mulierem, ut eam pertraheret ad dubitationem, et per dubitationem pertraheret ad consensum, et per lapsum: sic Angelus nunciavit Virgini, ut nunciando excitaret ad fidem, et per fidem ad consensum, et per consensum ad concipiendum Dei Filium per Spiritum sanctum. Alia etiam ratio ordinis fuit ibi: quia beata Virgo erat in statu viatricis: sed Angelus in statu comprehensoris: et ideo voluntatem Domini clarius pro illo tempore agnoscebat, et Deum videbat Angelus facie ad faciem: beata Virgo per speculum, et aenigma. Rursus Angelus erat Dei seruus, et minister: et beata Virgo electa, et praelecta fuerat, ut esset Dei mater: quia ergo congruum est nescientem erudire per nuncium, intelligentem et cognoscentem voluntatem Dei congruum est etiam ministrum famulari dominae suae: hinc est quod decens, et congruum fuit mysterium incarnationis per Angelum Virgini nunciari. Tertia etiam ratio congruentiae potest assignari: quia incarnatio, et humani generis redemptio, non tantum faciebat ad reparationem lapsum humani, verum etiam ad reparationem ruinae angelicae: et ideo Angeli beati non debuerunt excludi. Vnde sicut sexus muliebris non excluditur a cognitione mysterij incarnationis, et etiam resurrectionis, sic etiam nec angelicus nunciatus, immo ut patet, Deus Angelo mediante nunciato mulieri incarnationem, scilicet beatae Virgini, et

A resurrectionem Magdalene: et sic patet quod decens fuit ante incarnationem praecedere angelicam annunciationem propter triplicem ordinem, videlicet reparationis generis humani, ministerij angelici, et lapsus angelici restituti. Quod dicitur de gratia, quod non fit per angelicum ministerium; est dicendum quod gratia infunditur per ministerium humanum, et per verbum humanum: sed incarnatio, quae est principium totius glorificationis, non per hominem debuit nunciari, sed potius per Angelum. Ad illud quod opponitur, quod propinquior erat Virgo Maria Deo, quam Angelus, dicendum quod verum est quantum ad gratiam electionis, sed non quantum ad gratiam comprehensionis. Ad illud quod opponitur, de quo ordine fuit, dicendum quod probabiliter creditur, quod fuit de ordine Archangelorum, sicut canit Ecclesia. Vnde si dicitur Gabriel fuisse summus inter Angelos, hoc non intelligitur de Angelo secundum quod est nomen naturae, sed secundum quod est nomen nunciij, et secundum quod ad nuncianda exteriora progreditur: et hoc nihil impedit, quin Gabriel scire potuerit mysterium incarnationis, et alij Angeli poterant ignorare. Vel posset dici, quod inferiores Angeli scierunt mysterium incarnationis, sed quarebant profunda diuini consilij: et hoc melius cognouerunt post filij exaltationem, et veritatis praedicationem, quibus explicita, et manifestata est multiformis Dei sapientia.

C dici, quod inferiores Angeli scierunt mysterium incarnationis, sed quarebant profunda diuini consilij: et hoc melius cognouerunt post filij exaltationem, et veritatis praedicationem, quibus explicita, et manifestata est multiformis Dei sapientia.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidunt quaestiones circa tria. Et queritur primo de natura assumpta quantum ad vnionis congruitatem. Secundo vero queritur quantum ad partium integritatem. Tertio vero queritur quantum ad dispositionis, siue medij necessitatem. Circa primum queruntur tria. Primo queritur vtrum maior sit congruitas ad vnionem in rationali natura, quam in toto vniuerso. Secundo queritur, vtrum maior sit congruitas ad vnionem in humana natura, quam in Angelo. Tertio queritur, vtrum maior sit congruitas ad vnionem in tota specie, quam in vno indiuiduo.

QVÆSTIO I.

An maior sit congruitas ad vnionem in rationali creatura, quam in toto vniuerso.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Memb. 7. S. Thomas 3. p. q. 4. ar. 1. Et 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 2. Et 3. contra Gent. cap. 55. Egid. Rom. 3. Sent. d. 2. q. 1. Rich. 3. Sent. d. 2. q. 4. Tho. Argen. 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 2. q. 1.

TRVM maior sit congruitas ad vnionem in rationali creatura, quam in toto vniuerso, an econtrario. Et quod maior sit congruitas in rationali natura, videtur. Primum quia Deus assumpsit solum rationalem naturam: si ergo Deus semper facit quod melius est, et magis congruum, videtur quod maior sit congruitas in rationali natura, quam in tota machina mundana.

I T E M natura creata assumpta est in vnitate personae: et quod magis idoneum est ad vnitatem personalem.

AD OPPO- SITVM.

nalem, magis idoneum est ad assumptionem. Si ergo dignitas personalis non est nisi in creatura rationali, videtur quod illam solum maxime congruum sit vniri.

ITEM gratia vnionis est maior, quam sit gratia fructiois, vel beatificationis: Sed sola natura rationalis est disposita ad fructioem: ergo sola videtur, quod habeat congruentiam ad vnionem.

ITEM totum vniuersum factum est propter creaturam rationalem: ergo rationalis creatura excellentior est omnibus alijs creaturis, quæ sunt de constitutione vniuersi: ergo ad Deum magis accedit. Et quod magis ad Deum accedit, magis est congruum Deo vniri: ergo, et cetera.

ITEM vniuersum totum non dicitur factum ad Dei imaginem, et similitudinem, sed sola rationalis creatura: Sed imago dicit similitudinem expressam: ergo inter omnes creaturas sola rationalis creatura expressius assimilatur Deo: Sed istud solum est congruum ad vnionem cum Deo, quod habet expressam similitudinem cum eo: ergo idem quod prius.

AD OPPOSITVM. In rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis: ergo cum incarnatio sit assumptio creaturæ, et sit opus mirabile, videtur quod tota ratio assumptionis sit ex parte facientis: ergo non est maior congruitas in rationali creatura, quam in alia natura creata.

ITEM infinite distantium non magis approximat vnum, quam alterum: sed omnis creatura distat a natura diuina in infinitum: ergo non est congruitas in rationali creatura magis, quam in alijs.

ITEM incarnatio facit aliquo modo ad complementum totius vniuersi: sed magis perficeretur vniuersum, si Deus vniretur ipsi toti, quam ipsi parti: ergo videtur quod magis sit habilis ad vnionem vniuersitas tota, quam rationalis creatura.

ITEM effectus vniuersalis magis assimilatur cause vniuersali, quam effectus particularis: sed vniuersum claudit in se vniuersaliter omnem effectum Dei: ergo magis assimilatur Deo, quam rationalis creatura. Sed quod magis assimilatur Deo, maiorem habet congruentiam ad vnionem: ergo, et cetera.

ITEM illud est magis vniuersale, in cuius assumptione magis manifestatur diuina potentia, sapientia, et bonitas: sed vniuersum est huiusmodi. Probatio minoris: magis enim manifestatur diuina potentia, sapientia, et bonitas in conditione totius vniuersitatis, quam alicuius eius partis: quia cum quaelibet pars eius sit bona, eius vniuersum non est solum bonum, sed etiam valde bonum: ergo si magis manifestatur in vniuersitatis conditione, multo magis videtur, quod manifestetur in vniuersitatis assumptione.

CONCLUSIO.

Magis congruum fuit Filium Dei assumere naturam rationalem in vnitate suppositi, quam naturam totius vniuersi: ratione vnitatis, dignitatis personalis, et similitudinis.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod non est tanta nobilitas, vel congruitas ad vnionem in totius vniuersitatis assumptione, sicut est in eius parte aliqua, vt pote in rationali natura. Et ratio huius est defectus vnitatis, et personalis dignitatis, et similitudinis, siue conformitatis, quæ quidem non reperitur in tota vniuersitate: et propterea non est idonea ad vnionem cum persona diuina, sicut rationalis creatura. Vniuersum enim habet partium multitudinem differentium numero, genere, et specie: et ideo non competit ad vnionem cum Deo in hypostasis vnitate. Habet etiam partes carentes vita, et ratione, et sen-

CONCLUSIO.

Magis congruum fuit Verbum assumere naturam humanam, quam angelicam: et hoc si attendatur humana natura institutio et reparatio.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio maior fuit congruentia ad vnionem in creatura humana, quam in angelica. Et hoc quidem satis manifestat ipsa operatio diuina: Deus enim nescit quam Angelos apprehendit, sed semen Abraæ apprehendit. Ratio autem maioris congruentiæ dupliciter accipitur, videlicet secundum humanæ naturæ institutionem, et secundum eiusdem reparationem. Secundo namque humanæ naturæ institutionem, maior est congruitas in humana natura, quam in angelica. Et hoc triplici de causa. Prima est propter personalem distinctionem, quæ quidem in humana reperitur secundum originem, et non in angelica: et ideo magis congruebat, quod persona filij, quæ distinguitur a persona patris secundum originem, eam naturam acciperet, in qua proprietatem filiationis retineret: et hoc quidem factum est in humana natura assumptione. Nam idem ipse qui ab æterno erat Patris filius, ex tempore factus est Filius Virginis matris. Secunda est propter maiorem diuini exemplaris representationem, ratione cuius homo dicitur minor mundus. Anima enim rationalis non tantum representat Deum prout consideratur in se, sed in quantum vnitur corpori, quod regit, et in quo toto inhabitat, sicut Deus in maiori mundo. Et hoc pluries dicit Augustinus quod ratione maioris huius conformitatis maior erat ratio vniuersitatis. Tertia ratio est propter multiplicem hominis compositionem. Quia enim homo compositus est ex natura corporali, et spiritali, et quodam modo communicat cum omni creatura, sicut dicit Gregorius: hinc est quod cum humana natura assumitur, et deificatur, quodam modo omnis natura in ea exaltatur, dum in suo simili deitati vnitur. Et hinc est, quod assumptio perfectionem, quæ magis facit ad totius vniuersi perfectionem, quam angelicæ: et ideo maior est in ea congruitas ad vnionem etiam secundum suam institutionem. Similiter et secundum reparationem maior congruitas in ea reperitur ad vnionem triplici de causa, scilicet, quia homo magis indigebat, et minus indignus erat, et amplius ei proderat, vt filius Dei assumeret naturam suam. Magis indigebat: quia totus lapsus fuerat. Minus indignus erat: quia per alium corruerat. Plus ei proderat: quia adhuc in malo obstinatus non erat. Quoniam ergo diuina misericordia ista tria pensat in beneficijs, quæ impendit: hinc est quod Deus qui est diues in misericordia propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, magis assumpsit humanam naturam, quam angelicam, quia maior reperiebatur in ea congruentia ad suscipiendum tantum beneficium diuinæ misericordiæ: et vt per illud releuaretur a miseria. Hæc autem ratio, quæ sumpta est ab humani generis reparatione, efficacior et principalior est, quam præcedens. Quia sicut supra ostensum fuit, præcipua ratio incarnationis fuit humani generis reparatio.

ITEM illud ergo quod primo opponitur, quod Angelus ratione spiritualitatis plus conuenit cum Deo, quam homo, dicendum quod est plus conueniat intensiue, non tamen plus extensiue. Homo enim conuenit in spiritualitate ratione anime, et corpus superadditum facit ad conformitatis maioritatem: et sic vtroque videlicet spiritu, et corpore, maior fit representatio exemplaritatis diuinæ. Præterea, præcipua ratio congruentiæ respectu vnionis non attenditur respectu maioris congruentiæ in spiritualitate, sed potius maioris idoneitatis ad suscipiendum beneficium diuinæ misericordiæ.

Heb. 2. d Congruita tis ratio du plex.

Homil. 29. in Euang.

Ephes. 2. \*

2. A d

QUESTIO II.

An congruentius fuerit naturam angelicam potius quam humanam assumi a Verbo.

Alex. Alen. 3. p. q. 2. memb. 6. S. Thomas 3. p. q. 4. ar. 1. Et 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1. Et 4. cont. Gent. cap. 55. Aegid. Rom. 3. Sent. d. 2. p. 1. q. 3. Richardus 3. Sent. d. 2. q. 3. Tho. Arg. 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1. Marfilins Inguen. 3. Sent. q. 2. ar. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 2. q. 1. dub. 2. Guil. Voril. 3. Sent. d. 2. q. 1.

AD OPPOSITVM.

ITEM maior sit congruitas ad vnionem in humana natura, quam in Angelo, an e conuerso. Et quod maior sit in Angelo, videtur: Deus spiritus est, sicut dicitur: ergo creatura, quæ plus habet de ratione spiritualitatis, plus conuenit cum Deo: et quæ plus conuenit cum Deo, plus est vniuersalis in vnitate persone: cum ergo natura angelica sit spiritualior, quam humana, videtur, et cetera.

Joan. 4. c

ITEM natura assumpta eo ipso quo assumpta est, exaltata est super ceteras creaturas: sed quanto creatura est excellentior, tanto est idoneior exaltari: ergo cum natura angelica iure ceteris anteponatur, iuxta quod dicit Richardus de sancto Victore: Ipsa est totius vniuersitatis caput: videtur quod magis decens fuerit ipsam vniri, quam humanam naturam.

ITEM natura angelica passa est ruinam, et in malum culpæ, et in malum penæ: ergo si diuina misericordia descendit miseriæ, et maiorem abundantiam miseriæ conuenit reperiri in angelica natura, quam in humana, videtur quod maior sit in ea congruitas ad vnionem, quam in humana.

ITEM natura assumpta est principium nostræ reparationis: si ergo conueniens est, quod reparatio fiat per ea, per quæ fuit destructio, cum Angelus fuit totius præuaricationis principium, videtur quod angelus debuisset assumi ad complendum ministerium redemptionis: et ita maior fuit congruitas in natura angelica, quam humana.

FVNDA-MENTA.

SED CONTRA: Assumptio est actus persone habentis distinctionem secundum originem: cuiusmodi distinctio est in diuinis personis: ergo illa natura, in qua habet esse distinctio personalis secundum originem, maiorem habet congruitatem ad vnionem personalem, quam illa quæ caret huiusmodi distinctione: sed in hominibus est huiusmodi distinctio, in angelis vero non: ergo, et cetera.

ITEM assumptio creaturæ ad Creatorem in vnitate persone fuit ad humilitatis commendationem: sed maior humilitatis dignatio apparet in assumptione hominis mortalis, quam spiritus immortalis: ergo videtur quod magis congruum fuerit ad vnionem humana natura, quam angelica.

ITEM assumptio est principaliter propter generis assumpti reparationem: sed Angeli, qui lapsi sunt, peccauerunt peccato irremediabili, sicut superius in Secundo fuit ostensum: homines vero peccato remediabili: ergo magis congruum fuit assumere humanam naturam; quam angelicam.

ITEM Deus quicquid facit, congruentissime facit: sed Deus nunquam Angelos apprehendit: ergo maior fuit congruentia in humana natura ad vnionem quam in angelica.

Heb. 2. d

QVA



2. Ad illud quod opponitur de exaltatione nature assumptæ, dicendum quod est Angelus altior sit natura, quam homo: per gratiam tamen vnionis magis decuit hominem, quam Angelum exaltari: et ad confutandum superbiam Luciferi, qui Deo voluit æquari, et ad commendandam gratiam Dei, vt appareat quod sublimitio in gloria non fit ex natura, sed potius ex gratia diuina. Et hæc est etiam ratio, quare Dominus noster Iesus Christus magis elegit pauperes, et ignobiles, quam potentes, vt confunderet alta, et fortia, et non gloriaretur in conspectu eius omnis creatura: quia Regi seculorum immortali et inuisibili soli Deo debet esse honor, et gloria.

1. Cor. 1. d  
1. Tim. 1. d

3. Ad illud quod opponitur, quod Angelus magis indigebat, quam homo, dicendum quod falsum est. Homo enim totaliter indigebat, quia totaliter lapsus fuerat: Angelus vero non. Et si obijcias quod Angelus lapsus magis indigebat, quam homo lapsus, dicendum quod est magis indigebat, minus tamen dignus erat: quoniam ex maiori superbia peccauerat. Vnde Bernardus in Canticis: Quis tam indiget misericordia, sicut miser? et quis tam indignus est misericordia, sicut miser superbus? Præterea, ipsa assumptio angelicæ nature Angelo lapsus non prodesset, quia cum obstinatus sit vniuersaliter in malitia, non inflammarentur ad humilitatem, nec ad charitatem per exhibitionem tanti beneficii, et exempli. Et illud videmus hodie in multis peccatoribus, quibus propter suam perversitatem valde parum prodest incarnatio Christi.

4. Ad illud quod opponitur, quod præuaricatio sumpfit exordium ab Angelo: ergo et reparatio similiter debet ab illo inchoare, dicendum quod præuaricatio generis humani sumpfit exordium a dæmone, et ab homine: sed ab homine tamquam a principali auctore, a dæmone sicut a suggestore: et quoniam Christus auctor est nostre redemptionis: ideo magis debet reparatio inchoari ab homine, quam ab Angelo, vt sic reparatio directe respondeat lapsui. Et quemadmodum diabolus in lapsu decepit Eua: sic in reparatione Gabriel instruxit Mariam. Et quemadmodum in primo Adam facta est nostre præuaricationis consummatio: sic per secundum Adam facta est nostre redemptionis perfectio: et sic patet responsio ad ea quæ obijciuntur.

Gen. 3. c  
Luc. 1. d

QUESTIO III.

An Verbum debuerit assumere totam naturam in specie potius quam in indiuiduo.

S. Thomas 3. p. q. 4. ar. 5.  
Et 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 2.  
Egid. Rom. 3. Sent. d. 2. q. 1.  
Rich. 3. Sent. d. 2. q. 2.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 3.

AD OPPOSITIVM. Damasc. lib. 3. de orth. fide c. 6.

TRVM maior sit congruitas ad vnionem in tota specie humana, quam in vno indiuiduo. Et quod maior sit in tota humana specie, videtur: quia tota indigebat curatione. Et Damascenus dicit quod erat inassumptibile, erat incurabile: ergo si propter curationem generis humani Deus naturam assumpsit, videtur quod magis congruum fuit totam speciem assumere, quam vniam naturam singularem.

2. ITEM maioris potestatis debuit esse reparator, quam primus præuaricator. Sed in primo præuaricatore Deus posuit totam humanam speciem, ita quod nihil erat extra ipsum Adam, sed omnes in ipso erant: ergo videtur quod magis congruerit Dei Filium totam massam, quam Adam corruerat, assu-

mere, quam aliquam eius partem.

3. ITEM bonum est diffusiuum sui: ergo magis bonitatis diuinæ, maxime se debet Deus diffundere: sed maximus effectus bonitatis diuinæ fuit redemptio generis humani: ergo congruebat, quod maxime se diffunderet: ergo magis congruum fuit vt assumeret speciem, quam aliquam naturam particularem.

4. ITEM Filius missus est in mentem, et missus est in carnem: sed missio Filij Dei in mentem non tantum respicit vniam animam singularem, sed omnem animam filiorum Dei per adoptionem: ergo pari ratione missio in carnem non debet esse in vnum corpus singulare, sed in omnia corpora humana, vel saltem in aliqua, quæ coniuncta sunt animabus ad quas mittitur diuina sapientia.

CONTRA: Natura non facit per plura, quæ potest facere per pauciora: et hoc facit ad eius commendationem. Similiter ergo Deus, qui est institutor nature: sed genus humanum potuit sufficienter reparari per vnum hominem: ergo magis congruebat quod vnium assumeret, quam plures.

ITEM decet humanam naturam assumptam haberi in præcipuo honore: sed si omnes assumpsisset, non esset magis honorabilis vnus, quam alter: hoc quidem derogaret honori, et dignitati mediatoris, et nihil tale congruit fieri: ergo, et cetera.

ITEM si omnes assumpsisset, ergo assumpsisset peccatores: sed si nullo modo conuenit mediatorem esse peccatorem: ergo non conuenit Filium Dei assumere omnem hominem.

ITEM si omnes homines, aut multos assumpsisset, aut esset inter eos aliqua germanitatis affinitas, aut nulla. Si nulla: non videtur quod hoc conueniret, cum inter personas diuinas summa attendatur germanitas, vt dicit Richardus. Si autem esset affinitas, ita quod vnus Pater, alter Filius, iam esset proprietatum confusio. Et ideo hoc non decet nec congruit, videlicet proprietates confundi in Trinitate: videtur igitur, quod multitudo hominum non haberet congruitatem ad vnionem, quemadmodum natura singularis.

CONCLUSIO.

Congruum fuit magis verbum naturam singularem assumere quam vniuersalem, et totam speciem.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio non congruit ita totam speciem, siue indiuiduorum multitudinem assumi a Filio Dei, sicut competit ipsum assumere naturam in singulari. Et hoc tum ratione ipsius vnionis in se, tum ratione reparationis nostre, tum ratione exaltationis nature assumptæ. Ratione vnionis in se magis congruebat, quod assumeret vniam naturam, quam plures: sicut decens erat vnum vniri vni, et vnigenitum Patris fieri vnigenitum matris: vt sic per vnionem nature nec fieret recessus ab vnitate, nec fieret confusio in personali proprietate. Ratione vero reparationis nostre magis congruebat: quia vnio fiebat propter mediatorem. Mediator autem vnus est, vt reducat ad vnitatem et concordiam Deum, et hominem. Si ergo plures essent, aut vnus sufficeret, aut non. Si sufficeret: tunc alij superfluerent. Si non sufficeret: iam imperfectus mediator esset. Vnde sicut Christus semel pro peccatis mortuus est, quia vna oblatione consummavit in æternum sanctificatos: ita semel et in vnica natura debuit incarnari. Ratione vero exaltationis nature assumptæ magis congruebat: quia decebat illum hominem, qui Deus erat sic exaltari, vt daretur ei nomen quod est super omne nomen. Et quoniam illud quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit, sicut Deus est vnus, qui non habet.

Heb. 9. d

QUESTIO I.

An Christus assumpsit veram carnem.

S. Thomas 3. p. q. 5. art. 1.  
Et 3. Sent. d. 2. q. 1. art. 3.  
Et 4. contra Gent. cap. 29. 30. et 34.  
Et de potent. q. 6. ar. 7.  
Egid. Rom. 3. Sent. d. 2. p. 2. q. 1.  
Richard. 3. Sent. d. 2. ar. 2. q. 1.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 2. q. 4.

habet aliam naturam æqualem, sed summus est inter omnia: sic natura assumpta vnica est, cui non æquatur aliqua creatura: sed ipse excellit inter omnia creatura, tamquam cui data est omnis potestas in celo, et in terra. Concedenda sunt ergo rationes ostendentes, quod magis decens fuerit assumere vniam naturam singularem, quam totam speciem.

1. Ad illud quod opponitur in contrarium, quod tota indigebat curatione, dicendum quod tota indigebat curatione, et tota curari poterat per vnum hominem: sicut totum corpus curari potest per cauterium quod fit circa vnum membrum: ideo non oportuit assumi totum genus humanum. Nec valet illud quod obijciunt de Damasceno: Quod erat inassumptibile, erat incurabile: loquitur enim de assumptibili in se, vel in suo simili: sic tota humana natura assumpta fuit in Christo, sicut patebit infra. Et nihil in homine indigebat curatione, quod non sit assumptum a Deo in vnitate persona.

2. Ad illud quod opponitur, quod tota species humana fuit in præuaricatore, dicendum quod non est simile, quia præuaricator corruptus, et corruptionem transfudit mediante generatione carnali: Christus autem sanat per gratiam, et mediante regeneratione spirituali: et ideo non oportet quod illi qui curandi sunt, sint in carne Christi, sicut fuerunt in natura hominis primi. Sufficit enim renasci in Ecclesia per eius sacramenta, in qua Christus regenerat filios in virginitate integra.

3. Ad illud quod opponitur quod bonum est diffusiuum sui in præcipuo effectu bonitatis, dicendum quod magnitudo diffusionis potest intelligi intensiue, vel extensiue: sed in effectu bonitatis præcipuo non oportet esse diffusionem bonitatis per extensionem, sed per intensiorem. Vnde quanto maiora sunt dona, tanto paucioribus communicantur. Et quia gratia vnionis est maxima in termino, ita quod non potest esse maior, nec cogitari: hinc est quod vni singulari nature debuit communicari.

4. Ad illud quod opponitur, quod missio in mentem non respicit vniam personam tantum, dicendum quod non est simile: quia missio in mentem attenditur secundum effectum gratiæ inhabitantem, qui communis est omnibus iustis. Sed missio filij in carnem est secundum gratiam vnionis, quæ facit hominem esse Deum. Quamuis autem congruum sit quod multis communicet iustitiæ bonitatem, non tamen conuenit, quod multis communicet diuinitatis nomen, et dignitatem. Decet enim Deum habere multos seruos, et filios adoptiuos: sed non decet multos homines esse naturales Dei Filios, siue Deos, vel, vt proprius loquar, esse Deum, vel Dei Filium vnigenitum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de natura assumpta quantum ad suarum partium integritatem. Et quantum ad hoc queruntur tria.

Primo queritur, verum Christus assumpsit veram carnem. Secundo queritur, verum Christus habuerit veram animam rationalem. Tertio queritur, verum Christus assumendo carnem humanam speciem accepit, seu habuerit communem.

TRVM Christus assumpsit veram carnem. Et quod sic, videtur per illud Lucæ: Palpate, et videte: quia spiritus carnis, et ossa non habet. Si ergo Christus post resurrectionem veram carnem habuit, necessario sequitur quod ante.

ITEM Damascenus: Quod erat inassumptibile, erat incurabile: ergo quod fuit curabile, erat assumptibile: et quod fuit curatum, fuit assumptum: sed non tantum anima, sed etiam caro receperunt per Christum curationem: ergo, et cetera.

ITEM non nascitur homo ex homine nisi ex carne: sed Christus natus, et conceptus fuit ex Maria Virgine: ergo veram ex ea traxit carnem.

ITEM caro vera est necessario de vera constitutione hominis: ergo si Christus caruit vera carne, caruit vera humanitate: et si vera humanitate caruit, caruit vero sanguine, et vero precio redemptionis: ergo tota nostra fides est inanis: quod si hoc dicere est hæreticæ prauitatis, hæreticum est, et veræ fidei aduersarium ponere Christum non habuisse veram carnem humanam.

SED CONTRA: Caro concupiscit aduersus spiritum: sed in Christo non fuit aliqua concupiscentia, vel inordinatio: ergo nec vera caro.

2. ITEM: Qui de terra est, de terra loquitur: qui autem de celo venit, super omnes est. In hoc autem assignatur differentia Christi ad alios homines. Sed alij homines de terra sunt, quia corpus eorum de terra est: ergo corpus Christi non fuit de terra, nec de alij elementis, sicut alia corpora: ergo videtur quod non habuit veram carnem humanam.

3. ITEM vnio præsupponit in vnbili rationem imaginis: vnde creatura irrationalis non habet in se congruitatem ad vnionem istam personalem: sed humana caro non habet in se imaginem Dei, quia illa est in superiori portione rationis: ergo non videtur quod a Verbo Dei habeat assumi.

4. ITEM excellentior est gratia vnionis, quam fruitionis: sed fruitio non continet Christi carni: ergo multominus nec vnio ad deitatem: ergo nec Christus assumpsit veram carnem.

5. ITEM vnio facit communicationem idioma tum: sed caro Christi non recipit communicationem idiomatum quantum ad proprietates diuinas: caro enim non est Deus: ergo videtur quod non est vnita, vel assumpta a Verbo Dei.

CONCLUSIO.

Verbum assumpsit veram carnem, verumq. corpus de eodem genere quod nos habemus, ex vero beata Virgine.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod circa hoc fuit triplex modus dicendi: et duo sunt hæretici, tertius est catholicus. Quidam dicere volunt, quod Christi caro non fuit caro vera, sed caro phantastica: et hoc quidam dicebant, quia incensens eis videbatur Deum vniri nature corporeæ. Sed si dum voluerit vitare apparens inconueniens, inciderunt in verum inconueniens. Et dum volunt Deo reddere laudem apparenter,

FVNDAMENTA. Luc. vlt. f

Damascenus lib. 3. c. 11.

AD OPPOSITIVM. Gal. 5. c. Ioan. 3. d

Opinio 1.

Improbatio



parenter, in blasphemiam inciderunt veraciter. Ponere enim quod Christus carnem habuit phantastica, est perfectio attribueri imperfectionem, et veritati deceptionem. Si enim verum corpus non habuit, perfectus homo non fuit. I T E M si verum corpus non habuit, vere passus non fuit: ergo cunctos credentes in eum decepti. Si ergo hoc dicere, est Deum impie blasphemare: paret quod manifestus error est ponere, quod verum corpus non assumpsit. Et ideo alij dixerunt quod Christus verum corpus habuit, et vera carnem: sed caro illa non fuit terrestris, sed caelestis. De caelo enim carnem illam attulisse Christum dixerunt, quia non decebat ipsum habere carnem peccatricem, tum quia concupiscit adversus spiritum, tum quia etiam auctorem habet diabolum. Et hunc suum errorem munitur volunt per illud: Primus homo de terra terrenus: secundus homo de caelo caelestis. Et per illud quod dicitur: Qui de caelo venit super omnes est. Sed hic error pessimus repugnat veritati incarnationis, et reparationis. Veritati incarnationis: quia Christus, secundum quod sacra eloquia testantur, fuit ex semine David secundum carnem, qui natus fuit de Maria Virgine, quae fuit de stirpe David. Repugnat autem veritati reparationis: quia si non habuit carnem terrestrem, sed caelestem, non habuit passibilem. Si etiam non habuit carnem terrestrem, non habuit carnem de nostro genere: et si haec vera sunt, nec vere patiebatur, nec homo per ipsum vere redimebatur. Si ergo haec duo impietatis sunt, et blasphemiae, planum est quod iste modus dicendi falsus est et haereticus. Ideo est tertius modus dicendi verus, et catholicus, quod Christus veram carnem humanam habuit, ita quod caro illa, et verum corpus fuit, et vere carni nostrae in natura consimilis. Non enim decebat in ipsa veritate inveniri deceptionem, et oculorum ludificationem, quia veritas non novit fallere. Nec decebat in perfectissimo Dei Filio inveniri imperfectionem: quia perfectissimus non novit deficere: et ideo sicut apparebat, sic verum corpus, et perfectum de nostro genere, et de vero beatae Virginis assumpsit verissimum. Et concedendae sunt rationes hoc ostendentes.

Opinio 2. Manichaeorum.

1. Cor. 15. f. Joann. 3. d. Improbatio

Opin. 3. Catholice verum.

Dist. 2. ar. 1. q. 1.

1. 2. A D illud ergo quod primo opponitur in contrarium, dicendum quod verum est de carne, in qua viget fomes concupiscentiae, et talis caro est peccatrix: talis autem caro fuit in Adam post peccatum, et in posteris concupiscentialiter generis. Sed talis caro non fuit in Adam ante peccatum, nec in Christo, qui non fuit conceptus in libidine, sed Spiritus sancti virtute: et pro tanto dicitur eius caro caelestis, et venire desursum, quia assimilatur altitudini humanae naturae, quae fuit in Adam quantum ad privationem omnium immunditiae. Et per hoc patet responsio ad sequens obiectum. Non enim Christus dicitur venire de caelo, quia eius caro descendit de caelo, sed quia missus est a Patre: caro enim formata est secundum divinam operationem carens omni originali peccato, et omni rebellionem. Et in hoc erraverunt impij Manichaei, sicut superius ostensum est in secundo Libro: quia crediderunt quod caro terrestris de sui natura repugnaret spiritui, tamquam haberet ortum a Deo malo: et in hunc errorem inciderunt, quia nescierunt distinguere inter vitium, et naturam.

3. A D illud quod opponitur, quod vno praesupponit rationem imaginis in suo vnbili, dicendum quod hoc verum est in se, vel in ratione annexi: et quamvis caro humana non habeat in se rationem imaginis, tamen unita est animae factae ad imaginem Dei.

4. A D illud quod opponitur, quod excellentior est gratia unionis quam fructiois, dicendum quod verum est per comparationem ad idem: ut pote ad animam, quae Deo fruatur, et Deo unatur, quia excellentior est gratia unionis, quam fructiois, et eam praesupponit: tamen respectu corporis, secus est: quia

gratia fructiois non est nata esse in corpore, siue circa corpus, cum ponat solum habitum creatum, qui habet habitare potentiam intellectuum. Sed gratia unionis in corpore non ponit alicuius habitus collationem, sed solum sustentationem ipsius corporis assumpti in natura divina, sicut in hypostasi, quae quidem est ex mera, et gratuita bonitate Dei: et propterea non sic repugnat, nec sic est extranea, sicut gratia fructiois.

5. A D illud quod opponitur de communicatione idiomatum, dicendum quod sicut infra patebit, idiomata non communicantur ipsi naturae assumptae, id est in abstracto captae, vel partibus eius, sed communicantur ipsi rei naturae, id est naturae in concreto acceptae. Nam haec est falsa: Filius Dei est caro, vel anima rationalis: quamvis illa sit vera: Filius Dei est homo.

QVÆSTIO II.

An Christus assumpsit animam rationalem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Memb. 5. S. Thomas 3. p. q. 5. art. 3. Et 3. Sent. d. 2. q. 1. ar. 3. q. 2. Et 4. cont. Gent. cap. 32. Et de Veritate q. 20. ar. 2. Egid. Rom. 3. Sent. d. 2. p. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 2. ar. 2. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 5.

TRVM Christus assumpsit animam rationalem. Et quod sic, videtur: Tristis est anima mea usque ad mortem: Sed si non haberet animam rationalem, non tristaretur: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA. Mat. 26. d.

I T E M in simbolo Athanasij: Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali, et humana carne subsistens: ergo, et cetera.

I T E M Christus mortuus fuit: sed mors illa non fuit per separationem deitatis a carne: ergo fuit per separationem animae a carne: ergo habuit animam.

I T E M Christus descendit ad inferos, et tertia die resurrexit a mortuis: aut ergo ratione animae, aut ratione corporis, aut ratione divinitatis. Ratione carnis non: quia illa remansit in sepulchro. Ratione divinitatis non: quia non potest mutare locum: ergo ratione animae: ergo, et cetera.

S E D C O N T R A: Verbum caro factum est: ibi Ioannes sufficienter exprimit mysterium incarnationis: ergo nihil addendum est: ergo videtur quod solam carnem assumpsit.

AD OPPOSITVM. Ioan. 1. 6

2. I T E M vno divinae naturae ad humanam dicitur incarnatio: sed denominatio semper debet fieri a digniori: et cum anima dignior sit carne, et incarnatio non dicatur animatio, sed potius incarnatio: ergo videtur quod anima non sit assumpta a verbo.

3. I T E M vno respicit peccati originem, vel peccatum originale: sed originale habet ortum a carne: ergo videtur, quod Filio Dei sufficit carnem assumere ad humani generis reparationem.

1. Phy. com. rex. 50. S. Top. 4. et 8. Phy. et 12. Met. cōtra. 45.

4. I T E M natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora: sed in Christo divina persona potens erat in actu intelligendi, et amandi, et vivificandi, cum ipse Filius Dei non careat voluntate, nec intelligentia, nec vita: ergo non videtur quod Christus habuerit rationalem animam.

C O N C L V S I O.

Verbum incarnatum vere animam rationalem assumpsit: ut esset perfectus homo, habens animam, et corpus.

R E S P O N D A R G. Dicendum quod circa hoc fuit triplex modus dicendi, et duplex fuit haereticus,

Opin. 1. Eunoium quod Filius Dei assumpsit carnem sine anima, quia divinitas erat ei loco animae, et cum verbum Dei vivificaret ipsam carnem, non indigebat alio spiritu vivificante. Sed cum divina natura nullo modo possit esse forma perfectiva corporis, quia Deus nullus est forma perfectiva, siue constitutiva, nullo etiam modo possit habere passionem tristitiae, et doloris: impossibile est hoc dicere, quod Christus vixerit vita creata, et dolore, et mortem senserit, et non habuerit animam. Et ideo fuit alius modus dicendi, quod Christus animam habuit non quamcumque, sed solum animam vivificantem, et sensificantem, cuiusmodi est anima sensibilis: anima autem rationali non indiguit, quia ad ceteros actus partis intellectivae sufficiebat virtus personae increatae. Sed iste error adhuc pessimus est: quia si Christus animam rationalem non habuit, animam rationalem a peccato non redemit. Et iterum: Si animam rationalem non habuit, verus homo non fuit, quia non habuit hominis complementum. Et hoc dicitur ab huius dubio est erroneum. Et ideo est tertius modus dicendi verus et catholicus, quod Christus assumpsit veram carnem, verum corpus, et veram animam cum suis potentibus vegetabili, sensibili, et rationali. Et ratio huius est: quia Christus assumpsit humanam naturam, ut esset mediator Dei, et hominum. Et quia perfectus mediator: ideo perfectus Deus, et perfectus homo. Et quia perfectus homo non est nisi habeat corpus cum omnibus membris, et animam cum omnibus potētibus: ideo omnia haec assumpsit. Rursus: quia perfectus mediator fuit: ideo perfectus comprehensor fuit, et perfectus viator, perfectus in contemplatione, et perfectus in actione, et perfectus in operatione, et perfectus in passione. Et ad omnia haec sequitur, quod habuit veram substantiam animae. Vnde concedendae sunt rationes hoc ostendentes.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

tiam: et sic certissime credendum est Christum assumpsisse et veram carnem, et veram animam rationalem.

QVÆSTIO III.

An Christus fuit eiusdem speciei cum ceteris hominibus.

TRVM Christus habuerit cum alijs hominibus communem speciem. Et quod sic, videtur: In similitudinem hominum factus. Si ergo communitas speciei attenditur secundum assimilationem in forma humanitatis, videtur quod Christus in forma specifica conveniat, cum alijs hominibus.

FVNDAMENTA. Phil. 2. d.

I T E M genitus est eiusdem speciei cum generante, in generatione uniuoca: sed Christus genitus fuit ex beata Virgine: ergo fuit eiusdem speciei cum ea.

I T E M anima rationalis unita carni constituit hominem eiusdem speciei communis: sed in Christo fuit anima rationalis unita carni: ergo Christus habuit speciem communem cum alijs.

I T E M in Christi incarnatione natura humana exaltata est, et reparata: sed hoc non esset nisi Christus cum alijs hominibus haberet speciem communem: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM.

S E D C O N T R A: Ioannes Damascenus, et habetur in littera: In Domino Iesu Christo non est species communem accipere.

2. I T E M Magister in littera: Natura non sic accipitur in Christo sicut cum dicitur: Vna est natura omnium hominum: sed cum dicitur vna est natura omnium hominum, dicitur esse vna unitate speciei: ergo videtur quod in Christo non sit accipere vnam naturam, cum qua cum alijs communicet tamquam in specie specifica.

3. I T E M species, ut dicit Boetius, dicit totum esse indiuiduorum: sed humanitas non dicit totum esse Christi: ergo Christus non continetur sub homine tamquam indiuiduum sub propria specie.

4. I T E M forma specifica accipitur ab eo, quod nobilissimum, et perfectissimum est in re: sed nobilissimum et perfectissimum in Christo non est natura creata, sed increata: sed penes naturam increatam non est accipere speciem communem cum alijs hominibus: ergo nullo modo, et cetera.

C O N C L V S I O.

In Christo Iesu secundum humanam naturam est accipere communem speciem cum alijs hominibus, licet secundum quod Deus et homo speciem communem non possimus habere.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod species dicit formam, et non quamcumque, sed formam totius, hoc est formam complementem totum esse. In qua quod dicit Boetius, quod species est totum esse indiuiduorum. Et Auicenna, et alij Philosophi in hoc concordant. Forma ergo specifica communis dupliciter potest intelligi: aut secundum praedicationem, aut secundum constitutionem. Secundum praedicationem homo dicit formam communem Petro, et Paulo: secundum constitutionem homo dicit formam quae simul respicit animam, et corpus, et quae resultat ex coniunctione animae cum corpore. Anima enim, et corpus concurrunt ad vnam essentiam constituendam. Et hinc est, quod constitutus ex anima, et corpore habet humanam formam specificam communem sibi, et alijs sic constitutis per praedicationem: communem nihilominus partibus constituentibus per quandam

informam.

C

S. Bon. To. 5.

QVÆSTIO I.

An caro assumpta fuerit a Verbo mediante spiritu humano.

Alex. Alenf. 3. p. 9. 3. Memb. 3. S. Tho. 3. p. 9. 6. art. 2. Et 4. cont. Gent. cap. 44. Et de Spiritu art. 3. et ad 5. Egid. Rom. 3. Sent. p. 2. 9. 2. Richardus 3. Sent. dist. 2. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 7.

informationem, et completionem. Cum ergo quaeritur, vtrum in Domino Iesu Christo sit communem speciem accipere, hoc dupliciter potest intelligi. Aut ratione naturæ assumptæ, aut ratione vniuersæ, humanæ scilicet et diuinæ. Si ratione humanæ naturæ, sic est communem speciem accipere Christi ad alios homines. Quia sicut in alijs hominibus ex coniunctione animæ ad carnem per modum perficientis, et informantis resultat forma humanitatis: sic et in Christo. Et ideo isto modo est accipere in eo communem speciem, tam per prædicationem, quâ etiam per cõstitutionem. Si autem loquamur de Christo ratione diuinæ naturæ, et humanæ, sic in Domino Iesu Christo non est accipere cõmunem speciem: quia diuina natura non vnitur humanæ ad vnus essentia constitutionem: ideo ex coniunctione diuinitatis ad humanitatem nulla in Christo resultat forma communis, et vniuersalis in qua possit alijs assimilari. Et ideo Damascenus dicit, subiungens in eadem auctoritate, quod in Christo non est communem speciem accipere: quia nec factus est, nec aliquando fiet alius, subaudiendum est, qui communicet cõ eo in forma vna, ex hoc quod dicitur Christus: aliter enim sua ratio non valeret. Quia etiam dato quod esset vnus solus homo, sicut est vnus solus sol: adhuc esset in eo communem speciem accipere. Vno ergo modo est in Christo speciem communem accipere, et alio modo non: quia cum sit in eo triplex substantia, ex coniunctione duorum videlicet animæ, et carnis resultat vna forma specifica, in qua cum alijs hominibus communicat. Et sic procedunt rationes, quæ inducuntur ad primam partem.

1. 2. Ex coniunctione vero diuinitatis ad naturam creatam nulla omnino forma resultat: et quantum ad hoc intelligitur verbum Damasceni, et Magistri, qui dicunt, quod non est vna natura Christi sicut omnium hominum.

3. Ad illud vero quod opponitur, quod species dicit totum esse indiuiduorum, dicendum quod verum est eatenus, quia est indiuiduum contentum sub illa specie: Christus autem est indiuiduum contentum sub specie humana ratione naturæ creatæ, non ratione naturæ increatæ.

4. Ad illud quod vltimo opponitur, quod species specialissima accipitur penes illud quod nobilissimum est, et perfectissimum in re, dicendum quod verum est loquendo de illis secundum quæ res habet esse in genere: Christus autem secundum diuinam naturam non ponitur in aliquo genere, sed solû ratione naturæ creatæ. Sic ergo concedendum est, quod Christus assumptus sit veram carnem, et veram animam: et hæc vnitate prout concurrunt in vnus speciei specialissimæ veritatem, et vnitatem.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de natura assumpta quantum ad medijs necessitatem, Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum caro assumpta fuerit a Verbo, mediante spiritu humano. Secundo quaeritur, vtrum assumpta fuerit a Verbo, mediante habitu gratuito. Tertio quaeritur vtrum tota humana natura assumpta fuerit, mediante Spiritu sancto.

CONCLUSIO.

Corpus Christi fuit vnitum Verbo mediante creatæ Spiritu non tanquam vinculo, sed tanquam medio congruentia.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cõ quaeritur vtrum caro assumpta fuerit a Verbo mediante spiritu humano,

QVÆSTIO II.

An anima Christi assumpta fuerit a Verbo, mediante aliquo habitu gratuito.

Alex. Alenf. 3. p. 9. 3. Membr. 6. S. Tho. 3. p. 9. 6. art. 6. Et 3. Sent. dist. 2. q. 2. art. 2. Et de Verit. q. 2. 9. art. 2. Scot. 3. Sent. dist. 2. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 2. p. 2. 9. 3. Richardus 3. Sent. dist. 2. art. 2. q. 3. Duran. 3. Sent. dist. 2. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 2. q. 8.

TRVM anima Christi fuerit assumpta a Verbo, mediante aliquo habitu gratuito. Quod sic, videtur per August. in lib. 13. de Trin. In rebus per tempus ortis summa gratia est, quod Deus in vnitate personæ nullis precedentibus meritis homini copulatur: ergo videtur quod Dei filius vnatur animæ mediante aliqua gratia, siue dono gratuito.

2. TEM Augustinus: Quidquid conuenit filio Dei per naturam, conuenit filio hominis per gratiam: ergo videtur quod vnio verbi et animæ fiat mediante aliquo dono gratiæ.

3. TEM perfectus est cõ Deus est cõ aliquo per vnionem, quàm per inhabitationem: sed si Deus in nullo habitat nisi mediante aliquo dono gratuito: ergo non videtur quod animam assumat, nisi mediante aliquo habitu, vel gratia disponente.

4. TEM plus est animâ vniri Verbo, quàm frui Deo: sed anima Christi non fruatur Deo, nisi mediante aliquo habitu gloriæ, per quam fit deiformis: ergo videtur quod nec vnatur ipsi Verbo nisi mediante aliquo habitu gratiæ, cuius deiformitas superexcellit deiformitatem gloriæ.

5. TEM vnio est relatio: sed nulla relatio introducit in esse, nisi per introductionem, vel mutationem aliquis absoluti, quia ad aliquid nõ est motus per se. Si ergo Deus assumit aliquam animam, quâ prius nõ assumptus est, cõ hoc nõ fit secõdum mutationem sui, quia est immutabilis: nec secõdum mutationem animæ: de nõ esse in esse, quia hæc mutatio est creatio: restat ergo quod hoc erit mediante infusione alicuius gratiæ nobilissimæ.

6. TEM vniri diuinæ naturæ in vnitate personæ: hoc excedit omnem naturam creatâ. Sed cum creatura aliqua ordinatur ad aliquod, quod est supra naturam suam, indiget habitu adiuuante, et eleuante: ergo videtur quod anima vnatur diuinæ naturæ aliquo habitu gratiæ mediante.

SED CONTRA: Omnis gratia quârum est de se æqualiter respicit tres personas, cõ sit totius Trinitatis effectus: ergo si habitus gratuitus faceret vniri personæ Filij Dei, eadem ratione et personæ Patris, et Spiritus sancti: sed constat quod persona Patris, et Spiritus sancti non sunt vnitate illi animæ in vnitate personæ: ergo illa vnio non fuit alicuius gratiæ.

ITEM omnis habitus gratuitus dicitur quod creatus: sed omne creatum est in infinitum Deo inferius: ergo per nihil creatum efficitur homo Deus: sed per vnionem factum est, vt homo esset Deus: ergo non videtur quod illa vnio fieret aliquo habitu gratuito.

ITEM si illa vnio fieret ab aliquo habitu gratuito, cõ corpus nõ sit illius gratiæ susceptibile: ergo corpus nõ esset vnibile: sed corpus est vnibile, et vnitur: ergo nõ videtur quod vnio fiat animæ ad Deum per habitum mediũ.

ITEM intelligamus quod Deus assumeret vnâ animam gloriosam, et ipsam deponeret, planum est quod anima illa et ante vnionem, et in vnione, et post vnionem non haberet nisi habitum gloriæ. Si ergo habitus

humano, hoc dupliciter potest intelligi secõdum quod ad coniunctionem aliquorum potest concurrere medium secundum duplicem rationem. Est enim mediũ colligantiæ, et est medium congruentiæ. Medium colligantiæ est per quod extrema ligantur ad inuicem: sicut duo corpora ad inuicem iunguntur interueniente glutino. Mediũ congruentiæ dicitur, ratione cuius congruũ est aliqua duo extrema perducere ad aliquam vnionem: sicut mulier nobilis mediante nobilitate congruentiam habet, vt sit sponsa regis: cum tamẽ rex sibi vnitur, magis vnitur sicut coniugi, quàm sicut nobili. Si ergo intelligitur de medio colligantiæ: tunc quaeritur, vtrum verbum vnitur carni mediante spiritu creato. Respondendum est, quod pro eo quod immediate, et inseparabiliter verbum vnitur tam carni, quàm animæ: ideo non cadit ibi anima medium quasi glutinum, vel vinculum inter corpus, et Deum. Si autem intelligitur de medio congruentiæ, sic absque dubio concedendum est, quod caro vnitur Christi verbo mediante Spiritu creato. Non enim erat congruum, quod Dei verbũ, quod est vita, acciperet corpus nisi viuificatũ: nec congruebat eum, qui est Spiritus immortalis vniri corpori, nisi viuificato Spiritu immortalis: tunc quaeritur, vtrum idoneum ad incorruptionem. Et hoc est quod dicitur in littera, quod incommutabilis, et inuisibilis veritas per Spiritum animam, et per animam corpus, totum hominẽ sine sui contagione suscepit. Et accipitur spiritus pro superiori portione animæ, sicut dicit Magister, qui maiorem conuenientiam habet cõ Deo. Anima vero pro inferiori parte animæ, secõdum quâ viuificat corpus. Et per hæc duo nihil aliud datur intelligi quàm illud corpus cõgruum esse ad vnionem, quod quidem habet per animam viuificari, et per Spiritum ad perpetuitatẽ, et incorruptionem ordinari. Et quia rationes, quæ ad primam partem inducuntur, procedunt secundum medium congruentiæ: ideo sunt concedende.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod Deus est intimus creaturæ corporali: ergo non vnitur spiritui mediante, dicendum quod ratio illa procedit de medio distantia, vel colligantiæ, quod quidẽ non est ibi repetiri: non autem obuiat de medio congruentiæ. Quamuis enim sit intimus per modum essendi potentialitẽ, essentialitẽ, præsentialitẽ in omni creatura: non tamen congruum est vt assumat quamlibet in vnitate personæ, sicut supra visum est, sed eam solam, quæ est ad eius imaginem, vel quæ cum sua imagine habet compositionem.

2. AD illud quod obijcitur, quod non magis vnitur Deus animæ, quàm carni, immo æque immediate vtrique vnitur, dicendum quod verum est de immediate, secundum quam priuat mediũ faciẽs distaret: sed non est verum de immediate, quæ priuat medium faciẽs cõgruere: quia plus congruit vnioni substantia rationalis, quæ est ad eius imaginem quàm substantia corporalis.

3. AD illud quod opponitur, quod soluto medio soluantur extrema, dicendum quod illud non habet veritatem de medio congruentiæ: sicut patet cum aliquis accipit in uxorem aliquam ratione pulchritudinis, non tamen ab ea separatur pulchritudine recedente: sic et in proposito intelligendũ est. Præterea: Anima non recedebat a corpore simpliciter, sed solû ad tempus: et corpus illud ex prima coniunctione sui ad animam dispositionem ad incorruptionem habebat: et ideo propter separationem ipsius animæ congruitatẽ ad vnionem non amittebat: et ideo quâuis anima seperaretur a carne, non tamen oportebat diuinitatem a carne separari.

6. AD illud quod opponitur, quod Deus non formauit carnem illam mediante anima, dicendũ quod est teneat hoc de medio per modum causæ: non tenet tamẽ de medio per modum congruentiæ. Quamuis enim anima non fuerit causa corporis effectiua, tamen ex cõmunicatione corporis cum anima, potuit esse aliqua congruentia ad vnionem cum diuinâ naturâ.

S. Bon. To. 5.

FVNDAMENTA. Li. 3. de orth. fide. c. 6. ante med.

Epist. 3. in ser princ. 8. med. 10. 22.

AD OPPOSITVM

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

AD OPPOSITVM C. 1. 9. 10. 8.

5. Phys. com. 10. Et 7. Phys. com. 10. 22.

FVNDAMENTA.

C. 2. ill.

ille communis est creaturæ vnitæ, et non vnitæ, vide A ergo quod vnio deitatis ad animam nõ fiat aliquo habitu gloriæ mediante: nec alium habitum supra hunc est dare: ergo non videtur quod anima vniatur verbo mediante aliquo habitu gratuito.

CONCLUSIO.

Anima Christi non fuit assumpta a verbo mediante habitu gratuito se habente ut causa cooperans, licet congruum fuerit habitum gratuitum adesse.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum queritur vtrum anima vniatur ipsi verbo mediante aliquo habitu gratuito: hoc dupliciter potest intelligi. Aut quod ille habitus in illa vnione teneat rationem congruentiæ, vel rationem causæ. Si ita quod teneat rationem congruentiæ, sic concedi potest, quod anima vniatur ipsi verbo mediante habitu gratuito. Quia non decet ipsam verbo vniri, nisi assimiletur habitu perfectæ deiformitatis. Vnde anima Christi non tantum fuit grata in instanti vnionis, sed etiam glorificata super omnes animas beatas: quia non decet animam Dei carere deiformitate. Si autem vnio illa intelligatur fieri mediante habitu gratuito, ita quod ille habitus respectu vnionis teneat rationem causæ, sic veritatem non habet. Quoniam illa vnio, quæ est per habitum infusum sicut est vnio amoris, et cognitionis, conuenienter respicit tres personas: vnio autem ista respicit vniam solam. Rursus: Vnio illa facit hominem conformem esse Deo, et ad Deum: quia gratia est influentia a Deo exiens, et ad Deum reducens. Sed hæc vnio facit hominem esse Deum: et ideo nullus habitus creatus potest hoc efficere: nec per collationem alicuius boni creati fit vt homo sit Deus, sed per hoc quod ipsa persona verbi seipsam facit humanæ naturæ hypostasim, et suppositum: hoc autem non facit secundum mutationem factam in se, sed secundum mutationem factam in natura assumpta. Illa autem mutatio in natura assupta fuit in ipsius naturæ formatione, ita quod careret personali distinctione in genere proprio, et inueneretur personæ diuinæ. Sed quia hoc totum Deus gratuita bonitate facit: ideo maxima gratia dicitur esse in vnione diuinæ naturæ ad humanam: non quod illa vnio perficiatur, vel compleatur per aliquam influentiam creatam, sed quia fit per gratuitam Dei bonitatem, simul coexistente influentia doni gratuiti ad congruitatem, non ad causalitatem. Vnde rationes, quæ ostendunt quod non fiat vnio illa mediante aliquo habitu gratuito, sunt concedendæ: quoniam ea via procedunt secundum quod dicitur aliquid fieri per habitum gratuitum cooperantem per modum causæ, sicut homo iustificatur mediante gratia informante, et meretur mediante charitate mouente, et regulante.

1. 2. AD duas ergo auctoritates Augustini adductas de gratia vnionis, dicendum quod large ibi accipitur gratia, non pro habitu animam informante, sed pro eo quod gratis accipitur, et superexcellit terminum naturæ: et sic potest dici factam magnam gratiam corpori, dum assumptum fuit a persona verbi: et ita ex hoc non sequitur, quod vnio illa verbi ad animam fiat mediante aliquo habitu gratuito.

3. 4. AD illas duas rationes de inhabitatione, et fructuione, dicendum quod non est simile, quoniam inhabitatio Dei in anima, et fructio ipsa ponit aliquem actum, qui fit in anima, respectu cuius gratia infusa est causa, et ad quem habitatur anima mediante gratia, et in quem exit cum a gratia est adiuta, et regulata: nõ sic autem est de vnione: quoniam natura humana vniatur diuinæ absque actu suo, et solum se habet ibi per modum passiuum, et non actiuum: et ideo nõ sic indiget per habitum adiuantem, et regulantem dispositione, quæ quidem sit principium illius vnionis.

5. AD illud quod opponitur, quod relatio non inducitur nisi per aliquam mutationem factam in aliquo

absoluto, dicendum quod verum est: sed quemadmodum duæ lineæ possunt intelligi vniri in puncto, et continuari, ita tamen quod non fit mutatio in altera linearum, nisi per hoc, quod amittit discretionem vnitatis: sic intelligendum est, quod si Deus assumeret aliquod indiuiduum hominis in esse constitutum, et gratia informatum, solam amitteret personalem discretionem per vnionem cum ipso verbo in vnitate personæ. In assumptione autem istius naturæ, quam filius Dei assumpsit de Virgine, simul fuit formatio, et vnio: et ideo nunquam fuit in illo homine quantum ad humanam naturam personalem discretio: hoc enim faciebat vnio ipsius cum verbo. Et propterea non sequitur ex hoc, quod vnio in vnitate personæ fieri habeat mediante aliquo habitu gratuito. Assumptio enim proprie respicit ipsam naturam, quam vnio congrue non habeat fieri absque gratia.

6. AD illud quod ultimo opponitur, quod vniri diuinæ naturæ superexcellit gradum creaturæ, dicendum quod verum est: et ideo concedendum est, quod talis vnio ex gratia fit, sed tamen non sequitur ex hoc, quod fiat per donum gratiæ creatæ: quia omne donum creatum est hac vnione inferius. Vnde si queratur, vtrum gratia vnionis dicat quid creatum, aut increatum, dicendum quod gratia vnionis tripliciter potest accipi. Potest enim gratia vnionis dici illud per quod efficitur anima gratis congrua ad vnionem: et sic dicitur donum gratiæ creatæ per quod anima habuit excellenter deiformitatem. Alio modo dicitur gratia vnionis, gratia effectiua vnionis: et sic dicitur donum gratiæ increatæ. Tertio modo potest dici gratia vnionis ipsa vnio gratuita, siue gratis facta: et sic ex parte diuinæ naturæ dicitur quid increatum, ex parte humanæ naturæ dicitur quid creatum, non absolutum, sed relatum: et sic patet totum, et cetera.

QUESTIO III.

An Verbum vnitum sit humana naturæ mediante Spiritu sancto.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Membr. 6. S. Tho. 3. p. q. 6. art. 2. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 2. p. 2. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 2. art. 2. q. 2. Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 2. q. 9.

VERBUM Verbum sit vnitum humanæ naturæ mediante Spiritu sancto. Et quod sic, videtur. Quia vnio verbi increati ad carnem est similis modi vnioni Verbi intellectualis ad vocem: sed verbum intellectuale nõ vnitur voci nisi mediante Spiritu, vel statu spirato, qui est vehiculum verbi, sicut dicit Damascenus: ergo nec verbum vnitur carni, nisi mediante Spiritu sancto.

AD OPPOSITVM

Dam. li. de fide orth. 1. c. 7. Dion. lib. de diuin. nom. c. 4. par. 2.

1. ITEM omnis vnio voluntaria est mediante amore, sicut dicit Dionysius: Quia amor nihil aliud est quam vnio: sed vnio verbi ad humanam naturam est voluntaria: ergo est mediante amore. Aut ergo mediante amore creato, vel increato. Nõ mediante amore creato, quia amor creatus nõ potuit facere illam vnionem: ergo mediante amore increato: sed amor iste est Spiritus sanctus: ergo vnio in humana natura facta est mediante Spiritu sancto.

2. ITEM maior est vnio diuinarum personarum adinuicem, quam naturæ assumptis, et assumptæ: sed persona Patris, et Filij, nectuntur Spiritu sancto: ergo multo fortius natura humana vniatur diuinæ mediante Spiritu sancto.

3. ITEM remotiora iunguntur per propinquiora: sed inter personas tres propinquior est nobis persona Spiritus sancti, sicut vult Hilarius, et Augustinus: Nam omne donum, et omnis vnio doni est ex munere: ergo videtur quod persona filij non vniatur humanæ naturæ nisi mediante persona Spiritus sancti.

SED

FVNDA- SED CONTRA: Si persona verbi vnita est hu- MANA. manæ naturæ mediante Spiritu sancto: ergo Spiritus sanctus est vnitus humanæ naturæ: ergo sicut Filius est incarnatus, ita et Spiritus sanctus.

ITEM magis vnitur medium extremo, quam extremum extremo: ergo si vnio verbi humanam naturam est mediante Spiritu sancto, magis est facta vnio in persona Spiritus sancti, quam in persona verbi: sed hoc est falsum: ergo, et cetera.

ITEM in vnione diuinæ naturæ cum humana non potest esse vnitas essentia, sed personæ: ergo necesse est, quod vnio illa fiat mediante vna sola persona: sed filius, et spiritus non conueniunt in persona: ergo impossibile est filium vniri humanæ naturæ mediante Spiritu sancto in vnitate personæ.

ITEM infinita est distantia in persona Spiritus sancti, sicut in persona Filij: sed quancumque aliqua sunt in æquali distantia respectu eiusdem, vnium nõ est medium vniendi alterum, pro eo quod medium plus appropinquat extremis, quam extrema sibi inuicem: ergo videtur, quod persona verbi non habeat vniri mediante persona Spiritus sancti.

CONCLUSIO.

Verbum non est vnitum anima humana mediante Spiritu sancto tanquam vinculo tali vnionis, licet Spiritus sanctus effectiue concurrerit ad ealem vnionem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum queritur, vtrum persona verbi habeat vniri humanæ naturæ mediante Spiritu sancto, hoc dupliciter potest intelligi. Aut ita quod illa vnio fiat mediante Spiritu sancto sicut vinculo interueniente. Aut ita quod fiat sicut principio efficiente. Si primo modo intelligatur, sic non habet veritatem, pro eo quod persona verbi per se vnitur humanæ naturæ, non persona aliqua mediante. Nequaquam enim persona Spiritus sancti intercedit media inter personam verbi, et naturam assumptam. Si autem vnio illa intelligatur fieri mediante Spiritu sancto, sicut principio efficiente per modum cuiusdam subauctoritatis, et appropriationis, sic veritatem habet: incarnatio enim verbi fuit a Patre, et a Filio mediante Spiritu sancto: sed hoc modo non est hic quæstio, sed illa erit suo loco cum queritur, vtrum incarnationis opus appropriari debeat Spiritu sancto. Nunc autem est quæstio, vtrum vnio verbi fiat mediante Spiritu sancto sicut vinculo interueniente. Ad hanc quæstionem respondendum est, quod hoc falsum est, et non intelligibile, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

DISTINCT. III. PARS I.

DE CARNE QVAM VERBVM ASSVMPSIT. Qualis ante fuerit: et qualis assumpta sit.



VERITVR etiam de carne verbi, an priusquam conciperetur obligata fuerit peccato, an et talis assumpta fuerit a verbo. Sane dici potest et credi oportet, iuxta Sanctorum attestations conuenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam sicut reliqua Virgins caro, sed Spiritus sancti operatione, ita mundatam, vt ab omni peccati contagione immunis vniretur verbo, pena tantum non necessitate, sed voluntate assumptis remanente. Mariam quoque totam Spiritus sanctus in eam praueniens a peccato prorsus purgauit, et a fomite peccati etiam liberauit, vel fomitem ipsam penitus euacuando, vt quibusdam placet, vel sic debilitando, et extenuando, vt ei post modum peccandi occasio nullatenus existerit: Potentiam quoque generandi absque viui semine Virgini preparauit. Ita enim

S. Bon. To. 5.

C 3 verba

**Luc. 1. d** *verba Evangelij docent, ubi Angelus Virginem alloquens, ait: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Cui sacra Virgo respondit: Ecce Ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum. Quod exponens Ioannes Damascenus ait: Post consensum autem sancte Virginis Spiritus sanctus supervenit in eam secundum verbum Domini, quod dixit Angelus, purgans ipsam, et potentiam deitatis verbi receptivam preparans, simul autem et generativam. Et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se sapientia et virtus existens, id est filius Dei Patris hominibus, id est consubstantialis, sicut divinum semen. Et copulavit sibi ipsi ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus, nostre antique conspersione carnem animatam anima rationali, et intellectiva, non seminans, sed per Spiritum sanctum creans: Quare simul caro, simul Dei caro, simul Dei verbi caro animata anima rationali et intellectiva. Ex his perspicuum fit quod ante diximus, carnem scilicet verbi simul conceptam, et assumptam: eandemque immo totam Virginem Spiritu sancto preueniente ab omni labe peccati castificatam. Cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine conciperetur in utero Virginis celebraretur conceptus Dei, et hominis. Illa enim caro, quam Deus de Virgine sibi unire dignatus est, sine vitio concepta, sine peccato nata est. Hanc tamen carnem non celestis, non aerea, non alterius cuiusque putet esse natura, sed eius, cuius est omnium hominum caro.*

**Lib. de orthodoxa fide 3. c. 2.**

**Aug. de fide ad Petr. c. 2. in med. 30. 3.**

Auctoritate firmat ex tunc fuisse Virginem immunem a peccato.

**Quod** autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis existerit, Augustinus evidenter ostendit in libro de natura et gratia, inquit: Excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. Inde enim scimus, quod ei plus sit gratiae collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Hac ergo Virgine excepta si omnes Sancti, et Sanctae congregari possent, et quereretur ab eis an peccatum haberent, quid responderetur nisi quod Ioannes ait: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus: Illa autem Virgo singulari gratia praevienta est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit univertitas Dominum, ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, non criminis originem duceret.

**1. Ioan. 1. d Lib. de fide ad Petrum c. 2. in med. et Li. 13. de Trin. c. 12. 30. 3.**

**D I S T I N C T. I I I. P A R S I I.**

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

**Gen. 14. d Hebr. 7. b** *CV M* autem illa caro, cuius excellentia singularis, verbis explicari non valet, antequam esset verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria, et in alijs, a quibus propagatione traducta est: non immerito videri potest in Adam peccato subiaccuisse, cuius univertsa caro peccato subiacebat. Vnde quari solet, quare Leui decimatus dicatur in Abraham, et non Christus (cum in lumbis Abraham uterque fuerit secundum materialem rationem) quando Abraham decimatus est, et decimas dedit Melchisedech. Tunc enim Apostolus Leui decimatum dicit in Abraham tamquam in materiali causa: Quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas soluit, ita et Leuiticus ordo, qui in Abraham secundum rationem seminalem erat, et ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus: quia licet ibi fuerit secundum carnem, non tamen inde descendit secundum legem communem, scilicet per carnis libidinem, sicut etiam in Adam omnes peccaverunt, sed non Christus. Vnde Augustinus super Genesim: Sicut Adam peccante, qui in lumbis eius erant, peccaverunt, sic Abraham dante decimas, qui in lumbis eius erant, decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licet in lumbis Ade et Abrahae fuerit: quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. Cum ergo Leui et Christus secundum carnem essent in lumbis Abrahae, quando decimatus est, ideo pariter decimati non sunt: quia secundum aliquem modum non erat ibi Christus, quo erat ibi Leui. Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Leui, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Maria caro. Ille ergo decimatus est in Abraham, qui sic fuit in lumbis Abrahae, sicut ille fuit in lumbis patris sui, id est, qui sic est natus de Patre Abraham, sicut ille de patre suo natus est, scilicet per legem carnis, et innisibilem concupiscentiam.

**Aug. de Genes. li. 10. c. 20. in sensu Rom. 5. c. Li. 10. c. 19. et 20. in sensu. Glos. or din. in c. 7. Hebr. ibi: Adhuc enim.**

Qua

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

**Quo** circa primitias nostra masse recte assumpsisse dicitur Christus, quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit. Misit enim Deus filium suum, ut ait Apostolus, in similitudinem carnis peccati. Assumpsit enim Verbum carnem peccatrici similem in paena, non in culpa, et ideo non peccatricem, cetera vero hominum omnis caro peccati est. Sola illius non est caro peccati, quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit. Habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem et mortalitatem, quia esurijt, sitijt, et huiusmodi. Licet ergo eadem caro sit eius qua et nostra, non tamen ita facta est in utero sicut nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato, et nec ipse in illam unquam peccavit. In paena ergo similis est nostra, non in qualitate peccati, quia pollutionem, qua ex concupiscentia motu concepta est, omnino non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod praeter libidinis concupiscentiam fuit conceptum: nec illud in se habuit vitium, quod in alijs est causa peccati, nec in eo peccavit. Ideoq. vere dicitur verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

**Ex Dam. li. 3. de orth. fide c. 2. et 3. Rom. 8. a**

**Matt. 4. e Ioan. 19. e**

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

**ILLI** autem sententia qua supra diximus, carnem verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obuiare quod Augustinus ait super Ioannem, ubi legitur: Soluite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Iudei: Quadragesima et sex annis edificatum est hoc templum, et tu tribus diebus excitabis illud? Hic, inquit, numerus perfectioni Dominici corporis conuenit, quia, ut dicunt Physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum quidam dicere praesumpserunt, Dominici corporis formam per dies ad modum aliorum corporum perfectam, et membrorum lineamentis distinctam, et mox verbum dicitur sibi unijisse carnem et animam, et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni Dominici corporis conuenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex qua sana oritur intelligentia verbi. Non enim ideo illud dixit Augustinus quia mox ut caro illa opere Spiritus sancti sanctificata, et a reliqua separata fuit, verbo Dei cum anima uniretur ut perfectus et uerus Deus, esset perfectus et uerus homo, sed quia membrorum illius Dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis et unionis Dei, et hominis adeo tenuis erat et parua, ut humano uisui uix posset subijci: diebus autem illis quos Augustinus memorat, perfecta est, et mutabilis facta. Incarnatum est ergo uerbum, ut ait Ioannes Damascenus, et a propria incorporeitate non excessit, et totum incarnatum est, et totum est incircumscriptum. Minoratur corporaliter, et contrahitur, et diuine est incircumscriptum, non coextensa carne eius cum incircumscripta diuinitate. In omnibus igitur qui super omnia erat, in utero sanctae genitricis existebat, sed in ipso actu incarnationis.

**To. 9. tra. 1. c. 10. Ioan. 2. et li. 4. de Tri. c. 3. 10. 3. et li. 83. q. 9. 56. 10. 4. et in Glo. ordi. in Ioan. 2.**

**Lib. de Orthod. fide 3. c. 7. in fine.**

**Ibidem in fine.**

**D I S T I N C T. I I I.**

De Christi conceptione.

Quaeritur etiam de carne uerbi an priusquam conciperetur.

Expositio textus.

**A**ri, sicut in Virgine potuit sanctificari. Ideo primo agit de sanctificatione. Secundo de decimatione, ibi: Cum autem illa caro, et cet. Prima pars diuiditur in tres partes. In prima parte determinat, quae fuerit sanctificationis causa. In secunda, quae fuerit sanctificationis causa, ibi: Mariam quoque totam Spiritus sanctus, et cet. In tertia vero, quae fuerit sanctificationis efficacia, ibi: Quod autem sacra virgo ex tunc, et cet.

Mariam quoque totam. Dub. 1.

**V**IRA egit Magister de incarnatione: hic uero agit de conceptione. Et quia ante conceptionem filij Dei praecessit sanctificatio uirginis: ideo ista pars habet duas partes. In prima determinat qualiter uirgo Maria fuerit per Spiritum sanctum sanctificata, et ab omni labe purgata. Secundo uero determinat qualiter caro Christi fuerit per Spiritum sanctum concepta, infra: Cum uero incarnatio uerbi, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes, in quarum prima determinat de sanctificatione, quae praecessit Christi conceptionem. In secunda uero inquiritur, utrum caro Christi ita potuerit in Abraham decima-

Diuisio.

Dist. 4.

Innuat Magister quod Spiritus sanctus Mariam a fomite peccati purgauit. Contra: Si fomes relinquatur in nobis ad exercitium, et meritum, et beata Virgo fuit maximi meriti, non uidetur quod debuerit a fomite liberari. Item Stimulus carnis datus fuit Apostolo ad gratiae diuinae conseruationem: ergo uidetur quod non debuerit auferri beate Virgini.

**2. Cor. 12. b**

**R**ESP. Dicendum quod aliquid est promotiuum ad bonum dupliciter, scilicet secundum omnem statum, aliquid uero secundum statum naturae lapsae, et aegre. Sicut aliquid est promotiuum ad sanitatem dupliciter, uidelicet communiter, sicut cibus bonae compositionis



tionis: aliud vero secundum statum agnitivis, sicut medicinalia, dicendum est ergo quod fomes est ad promotionem non simpliciter, sed secundum statum nature lapsae, in quo homo facilis est ad desidia, et superbia: ideo est ei utilis talis stimulus propter exercitationem ad expellendam pigritiam, et propter humilationem ad expellendam superbiam, Quoniam ergo beata Virgo erat repleta charitate, et humilitate, et confirmata in utroque: ideo fomitis stimulo non egebat: ideo non est simile de alijs, et de ipsa.

Et virtus Altissimi, et cet. Dub. I I.

Queritur pro quanto dicit eum Altissimum, cum potius sit nuncijs diuine humilitatis, quam altitudinis. Item queritur de hoc quod subiungit: Obumbrabit tibi: quia cum Deus filius sit candor lucis aeternae, ei non congruit obumbrare, sed potius illuminare.

R E S P. Dicendum quod per nomen Altissimi intelligitur Pater per appropriationem: Patri enim appropriatur potentia, et in persona patris principaliter est auctoritas. Per virtutem autem intelligimus filium: quia Christum dicimus Dei virtutem, et Dei sapientiam: quoniam ergo sermo praecesserat de Spiritu sancto, subiungitur etiam de Patre, et Filio: ut sicut illi tres mundum fabricauerant, sic etiam intelligantur mundum reparasse opere indiuisibili, et hoc per fabricam veteri virginis. Ratio autem quare magis patrem vocauit Altissimum, quam Patrem appellaret, est ut ostendatur in opere incarnationis mira fuisse dignatio, in hoc quod nostram humilitatem suae celsitudini copulare voluit. Virtus vero Altissimi virginem potius dicitur obumbrare, quam illuminare. Obumbratio enim visum adiuuat, et calorem refrigerat, et in aduentu filij Dei virgo Maria refrigerata fuit fomitis extinctione: fuit etiam ad Dei continentiam adiuta per carnis coniunctionem cum verbo, ut quae non poterat Deum sentire in se propter suae lucis immensitatem, sentiret, et cogitaret intra se per assumptam carnis humanitatem.

Copulauit sibi ipsi ex, et cet. Dub. I I I.

Contra haec verba Damasceni obijciuntur: Ex hoc videtur, quod conceptus fuit Christus ex sanguine Virginis. Sed contra hoc est illud Augustini quod sequitur quod assumpsit sibi carnem de carne Virginis. Item: Proximior est caro carni, quam sanguis: ergo prius debuit assumere carnem de carne, quam sanguinem.

R E S P. Dicendum, quod per purissimos sanguines intelligit humores, qui propinqui sunt ad corporis formationem, ex quibus caro Christi formata fuit. Ille autem humor aliquando vocatur caro, aliquando sanguis, aliquando semen: et hoc secundum diuersam comparationem. Sanguis enim dicitur in comparatione ad illud, unde processit. Caro in comparatione ad illud, quod ex ipsa fit. Semen vero quantum ad formam, quam habet. Ad illud quod opponitur, quod caro est carni propinquior, dicendum quod verum est in via speciei, sed non in via generationis: quia caro nunquam conuertitur in carnem, nisi prius conuertatur in humorem.

Nostra antiqua conspersio, et cetera. Dub. I I I I.

Videtur primum esse falsum: quia prima conspersio sonat in vitio, sicut dicit Apostolus: Expurgate vetus fermentum: sed caro Christi numquam fuit vitiosa: ergo, et cet. I T E M obijciunt de illo quod subiungitur, sed per spiritum sanctum creans, quia falsum videtur dicere: Creare enim est de nihilo aliquid facere. Sed caro Christi non fuit de nihilo, sed de carne Virginis assumpta.

R E S P. Dicendum quod antiqua conspersio dicitur hic propter penarum vetustatem, et rugositatem. Apostolus autem fermentum vocat male consuetudinis corruptionem, quae attenditur in vitiosa pronitate: Christus autem assumpsit carnem penalem, sed non peccatricem: et hoc vult dicere Damascenus.

A D illud quod opponitur de hoc verbo creare, dicitur quod creare dicitur hic pro actu, qui proprie conuenit Deo, non quia sit omnino ex nihilo: unde accipitur hic creatio pro conditione: et Creator tantum valet, quantum Conditor: et hoc ipsum vult dicere Damascenus, quod caro illa creata est non seminaliter: sed conditiue.

Damas. lib. 3. de fide. Oratio. c. 3.

Si omnes sancti, et sanctae, et cetera. Dub. V.

Innuat Magister per verbum Ioannis: Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, etc. Quod omnes homines peccato sunt obnoxij excepta beata Virgine. C O N T R A: Hoc videtur falsum de infantibus recenter baptizatis, qui nullum habent peccatum neque actuale, neque originale. I T E M opponitur de adultis statim post baptismum, et de his, qui sunt statim absoluti ab omnibus peccatis, videtur quod possint dici peccatum non habere.

R E S P. Dicendum quod circa verbum illud tripliciter potest fieri vis, ut sanus ex eo capiatur intellectus. Primo ex hoc quod dicit, quod non possumus dicere, quia nemo certus est vtrū omni peccato careat, ut dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum: hoc autem dicere potuit Virgo ex speciali dono gratiae. Aliiter potest intelligi, quod fiat vis in hoc quod dicitur peccatum. Peccatum enim dicitur actus peccati, et macula, et causa peccati. Et beatus Ioannes non tantum accipit peccatum pro macula, sed etiam pro causa suae sequela: nullus autem alius a Christo praeter virginem dicere potuit, quod causam, id est fomitem non haberet. In ipsa enim sola extincta fuit concupiscentia. Tertio potest fieri vis in hoc quod dicit, Habemus: quia potest dicere praesens, ut nunc, vel praesens simpliciter. Si dicat praesens ut nunc, non videtur esse impossibile, quin possint esse immunes in aliqua hora ab omni actuali. Si autem dicat praesens simpliciter, sic soli competit Virgini, quae per totum tempus vitae suae nullum actuale peccatum commisit: hoc autem de nullo aliorum Sanctorum potest dici veraciter, qui in hac vita aliquamdiu permanserunt.

Solus Christus, et beata Virgo foemitem non habuerunt.

ARTICVLVS II.

A D intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa sanctificationem Virginis quantum ad duo. Primo queritur de sanctificatione Virginis quantum ad congruentiam temporis. Secundo vero quantum ad efficaciam virtutis. Circa primum queruntur tria.

Primo queritur, vtrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem. Secundo queritur, vtrum anima eius sanctificata fuerit ante peccati originalis contractionem. Tertio queritur, vtrum sanctificata fuerit ante natiuitatis originem.

QVÆSTIO I.

An caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem.

Alex. Alex. 3. p. q. 9. Membro 2. art. 1. S. Th. 3. p. q. 27. art. 2. Et 3. Sent. d. 3. q. 1. ar. 1. Et Quol. 6. q. 5. ar. 1. Opusc. 3. c. 23. 1. Scot. 3. Sent. dist. 3. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 3. q. 1. Et 2. Sent. dist. 29. ar. 2. dub. 4. Later. Et d. 30. q. 1. ar. 3. Et d. 31. q. 1. art. 2. Sed fuisse Quol. 6. q. 20. Ric. 3. Sent. dist. 3. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 3. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. d. 3. q. 1. ar. 3. Et 2. Sent. d. q. 1. ar. 3. Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 3. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 3. q. 1.

C O N C L V S I O.

Gloriosa Virginis caro ante animationem non fuit sanctificata, cum sanctificatio per aliquod superadditum donum fieri debeat, quod non in carne, sed in anima recipitur.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod caro beatae Virginis ante animationem non fuit sanctificata: non quia Deus non potuerit carnem Virginis purificare, antequam animare: sed quia sanctificatio habet esse per aliquod donum gratuitum superadditum, quod quidem non habet esse in carne, sed in anima: ideo si caro beatae Virginis dicitur sanctificari, aut hoc intelligitur mediante gratia existente in eius anima, vel mediante gratia existente in animabus parentum. Constat, quod non mediante gratia existente in eius anima: quia tunc esset oppositio in adiecto, videlicet quod caro sanctificatur ante animae creationem, et tamen sanctificetur per virtutem gratiae illius animae: sequitur enim quod idem sit prius, et posterius in vno, et eodem. Si autem intelligatur hoc fieri per gratiam, quae collata fuit animabus parentum, hoc non potest esse, triplici ratione. Prima, quia ratio sanctificationis non habet transfundi a parente in prolem, pro eo quod proles non est in parente secundum animam: ideo nec in parente habet sanctificationis gratiam. Et hoc est quod dicit Bernardus ad Lugdunenses: Ante conceptionem minime sanctificari potuit quia non erat: exponendum est secundum animam: erat enim in eis secundum carnem causaliter, sed illud esse non sufficiebat ad sanctificationis gratiam quae respicit animam. Secunda ratio est: quia etsi hoc esset possibile, quod sanctificatio deriuaretur a parente in prolem, sicut originalis iustitia: nunquam tamen deriuatur mediante coitu libidinoso: quia tunc duo opposita essent simul, et semel in eodem. Et ideo dicit Bernardus: Forte inter amplexus maritales sanctitas ipsi conceptioni se immiscuit, ut simul sanctificata fuerit, et cocepta. Sed hoc ratio non admittit. Quo modo naque sanctitas absque spiritu sanctificata, aut Spiritus sancti societas cum peccato fuit? aut quo modo peccatum non fuit, vbi libido non defuit? Tertia ratio est: quia esto quod sanctificatio adesset, et libido defuisset virtute diuina: non tamen decuit ut deesset: propter hoc, quod haec est solius beatae Virginis praerogatiua: sola enim ipsa, ut sancti dicunt, sine peccato cocepit, et sine dolore peperit: et ideo hoc parentibus coecedi non potuit beatae Virginis, sed soli Virgini reseruari. Et ideo Bernardus: Dico Virgine gloriosam de Spiritu sancto concepisse, non autem conceptam fuisse: dico peperisse Virgine, non tamen partam a Virgine: alioquin vbi erit praerogatiua matris, de qua singulariter creditur exultare et munere proles, et carnis integritate? si eam dederis matri, non est hoc Virginem honorare, sed eius honori detrudere. Et ideo simpliciter concedendum, quod caro eius ante animationem non fuit sanctificata. Et concedenda sunt rationes, quae hoc probant.

Aug. li. 22. de Ciu. Dei c. 13. 20. 5. Et cetera. Ad manuum Manichaei discipuli. c. 120. 60.

Epist. 174.

Bernardus Epist. 174. post med.

Bernardus Epist. 174. in finem.

Ad haec respondet Bernardus Epist. 174.

AD OPPOSITVM I. a

T R V M caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem. Et probatur primo, quod sic: Antequam formarem te in vtero noui te. Constat, quod beata Virgo excellentior fuit quam Ieremias: ergo prius fuit approbata, et purificata eius caro, quam esset formata: sed ante fuit formata quam animata: ergo ante fuit carnis sanctificatio, quam animatio.

2. I T E M super illud: Exultauit in gaudio infans in vtero meo: Glossa. Nondum erat in eo spiritus vitae, et iam erat spiritus gratiae: ergo multo fortius hoc fuit in Domini matre, quae dignior fuit quam Ioannes: ergo sanctificata fuit ante spiritum vitae, et ita ante animationem.

3. I T E M non est minus potens virtus sanctificans, quam sit virtus inficiens, et foedans. Sed caro infici potest, et foedari ante animationem: ergo pari ratione ante animae infusionem: immo a fortiori potest sanctificari, cum opposita nata sint fieri circa idem. Si ergo beata Virgini hoc concessum est, quantumcumque congruum est concedi pure creaturae, videtur quod caro eius ante animationem fuerit sanctificata.

4. I T E M conceptio gloriosa Virginis fuit ex legitimo matrimonio, et de parentibus sanctis, et de matre sterili secundum quod narrat quaedam historia: videtur ergo quod ipsa concepta fuerit virtute Spiritus sancti. Si ergo illa conceptio quae est secundum legitimum matrimonium, et secundum Spiritus sancti adiutorium est sancta, et immaculata, videtur quod caro virginis Mariae in ipsa sua conceptione fuerit sanctificata: sed ante fuit conceptio, quam animatio: ergo fuit ante sanctificata, quam animata.

S E D C O N T R A per Bernardum in Epistola ad Lugdunenses. Ante conceptionem sanctificari minime poterat, quia non erat: sed nec in ipso conceptu propter peccatum, quod inerat. Sed constat, quod illud non est dictum propter peccatum quod esset in parentibus: quia potuissent eam concipere sine peccato: ergo dicit propter causam peccati, quae erat in carne: ergo videtur, quod sanctificatio non fuerit ante infusionem animae.

I T E M sanctificatio est per aliquod munus gratiae Spiritus sancti: sed gratia non habet esse in carne, sed in anima: ergo non videtur, quod ante fuerit carni gratia infusa, quam anima.

I T E M esse gratiae praesupponit esse naturae, et perfectio gratiae perfectionem naturae: si ergo sanctificatio dicit effectum gratiae viuificantis, impossibile videtur, quod caro sanctificetur antequam anima viuificetur.

I T E M nihil pertinet ad sanctificationem, quod non pertineat ad glorificationem: sed caro ante animam nonndum

Luce 1. d. Ambr. lib. 2. super lucam 3.

Ex post. prad. c. de oppositis.

S. Hier. ad Chromatium, et Heliod. Episcopus. 10. 9. de Natiuit. S. Mariae.

FVNDAMENTA. Bern. Epist. 174. post medium.

1. Cor. 1. d

1. Cor. 4. a

F

1. Cor. 5. c

QVÆ.



nondum erat in ipso spiritus vite, dicendum quod in Scriptura aliquid dicitur fieri, quando innotescit: et non esse, quando non apparet. Et ideo dicitur spiritus vite non fuisse in Ioanne, quia non apparebat: adhuc enim erat in vtero: spiritus autem gratiae in eo dicitur fuisse, quando in occursum Domini exultavit in ventre.

3. Ad illud quod opponitur, quod caro potest infici ante animationem, ergo et sanctificari; dicendum quod non est simile: quia generatio carnis ex carne est carnalis et non spiritualis: ideo magis habet transfundi caro vitiosa ex carne vitiosa quam sancta ex parentibus sanctificatis per gratiam.

4. Ad illud quod opponitur, quod conceptio Virginis fuit ex legitimo matrimonio: ergo, et c. dicendum quod totum illud est probabile, videlicet quod concepta fuerit ex sterili, et ex coitu coniugali, absque tamen culpa actuali: non tamen sequitur, quod concepta fuerit absque causa peccati, quia ita transfunditur originale ex illis, qui generant ex coitu legitimo, sicut quae generant ex coitu adulterino, sicut ostensum fuit in libro 2. Et si obijciatur, quod non debuit ibi esse causa originalis, quia facta est mediante virtute Spiritus sancti foecundante, et propter foecundationem, sterilitatis maternae, quae non fuit ab homine, sed a Deo; dicendum quod illud non valet: quia hoc similiter posset obijci de Ioanne, et Isaac, qui de sterilibus sunt concepti. Propter quod nota, quod Spiritus sanctus aliquando operatur, ut spiritus, aliquando ut Spiritus sanctus. Tunc quidem operatur ut spiritus, quando opus facit supra naturam. Tunc ut Spiritus sanctus operatur, cum non facit solum opus supra naturam, sed etiam sanctificat illud, supra quod operatur. Dico ergo quod in conceptione solius filij Dei, qui est sanctus sanctorum non solum operatus est ut spiritus, sed ut Spiritus sanctus. In conceptione vero, qua Ioannes est conceptus, siue beata Virgo, operatus est ut Spiritus tantum: ideo sola virgo Maria dicitur conceptisse de Spiritu sancto. Praeterea: Nullius conceptionis sollemnitate celebrat Ecclesia nisi solius filij Dei in Annuntiatione beatae Virginis Mariae. Sunt tamen aliqui, qui ex speciali deuotione celebrant conceptionem beatae Virginis, quos nec omnino laudare, nec simpliciter audeo reprehendere. Non omnino approbare audeo, pro eo quod sancti Patres, qui alias sollemnitates Virginis Spiritu sancto docente statuerunt, qui etiam magni amatores, et veneratores beatae Virginis fuerunt, conceptionem Virginis sollemnizare non docuerunt. \* Beatus etiam Bernardus praecipuus Virginis amator, et honoris eius zelator illos reprehendit, qui conceptionem Virginis celebrant. Statuta etiam vniuersalis Ecclesiae de sanctorum celebrantibus omnia fundata sunt super sanctitatem, ut nullo die pro aliquo sancto sollemnizet in quo, vel pro quo persona sancta non fuerit, cui honor ille deferretur. Si ergo sanctitas non fuit in Virgine ante animae infusionem, non videtur usquequaque securum conceptionis illius etiam sollemnitate celebrare. Non etiam audeo omnino reprehendere: quia ut quidam dicunt, haec sollemnitas celebrari non coepit humana inuentione, sed diuina reuelatione: quod si verum est, sine dubio bonum est sollemnizare in eius conceptione: sed quia hoc auctenticum non est, non compellimur credere: quia etiam contra fidem rectam non est, non compellimur negare. Potest etiam esse, quod illa sollemnitas potius referretur ad diem sanctificationis, quam conceptionis. Et quoniam dies conceptionis fuit certa, et dies sanctificationis incerta, ut patebit infra, ideo non irrationabiliter sollemnitas diei sanctificationis statui potuit in diem conceptionis, nec immerito: quia quamuis conceptionis diem non oporteat celebrari, pro eo quod non fuit sanctitas in concepto: possunt tamen irreprehensibiliter gaudere sancta anima pro eo quod tunc inchoatum est. Quis enim audiens Virginem, de qua

salus totius mundi processit conceptam, gratias Deo exoluere negligat, et omittat exultari in Deo salutari suo, nisi qui erga gloriosam Virginem minus deuote afficitur, et magis considerat praesentia, quam futura, magis etiam considerat boni defectum quam fundamentum? Etenim si filius regis claudus nascatur, qui sita claudicatione processu temporis liberandus, non est de claudicatione dolendum, sed potius de natiuitate gaudendum. Per hunc modum si quis in die conceptionis eius sollemnizat, attendens magis sanctificationem futuram, quam conceptionem praesentem, non videtur dignus redargui: et ideo dixi quod tales nec vituperare audeo, nec laudare. Credo tamen, et confido de Virgine gloriosa, quod si quis hanc sollemnitate celebrat non ex amore vanitatis, sed potius ex deuotione Virginis, non credens esse contra illud, quod elici potest ex sacra Scriptura, quod benedicta Virgo deuotionem eius acceptat: et si aliquid est reprehensibile, spero quod apud iustum iudicem dignabitur excusari. Non huic obuiant dicta Bernardi. Potius enim intendit excludere errorem, ne quis credat Virginem sanctificatam in conceptione, quam erga Virginem deuotionem nostram minuere, cui nullus potest nimis esse deuotus: ita tamen quod nihil credat de ea, quod sit contra veritatem et sacrae Scripturae, et fidei Christianae, quae omnem deuotionem nostram tam erga Deum, quam erga matrem eius debet praecedere. Quod si aliquis obijciat aliorum sanctorum conceptiones non esse celebres propter sequentes sanctificationes, poterit ei dici, quod alij sancti pro malo non habebunt, si aliquis honor specialis matri Domini tribuatur, quoniam sanctificationis ipsius magnitudo, et acceleratio ceteras antecellit. Et ideo mirandum non est, si Spiritus sanctus inhabitans in cordibus fidelium, magis deuotionem ipsorum erga Virginem inflammat, quam erga alios sanctos, et sanctas. Hac etiam de causa quotidie de Virgine gloriosa facimus officium speciale iuxta ordinem Romanae Ecclesiae, licet pro beato Petro Apostolorum principe solummodo ter in anno facimus officium. Quaecumque ergo hora, quaecumque die aliquis fidelium cum totis praecordijs, et visceribus honorat Virginem, increpandus non est pertinaciter, ne ipsius Virginis antimaduersio incurrat, quae auxiliatrix, et amatrix est omnium fidelium suorum laudatorum, sicut illi qui tales sunt, experimento multiplice cognouerunt.

QVAESTIO II.

An anima beatae Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem

- Alex. Alen. 3. p. q. 9. Membr. 2. art. 1.
S. Th. 1. 2. q. 81. art. 3. et 3. p. q. 27. art. 2.
Et 3. Sent. dist. 3. q. 2. art. 1.
Scotus 3. Sent. dist. 3. q. 2.
Egid. Ro. 3. Sent. dist. 3. q. 2.
Et Quol. 6. q. 18. et 20.
Richardus 3. Sent. dist. 3. q. 2.
Durandus 3. Sent. dist. 3. q. 4.
Tho. Argent. 3. Sent. d. 3. q. 1. art. 1.
Franciscus de Mayr. 3. Sent. d. 3. q. 2.
Ioan. Bacc. 3. Sent. d. 3. q. 2.
Ioan. de Bass. 3. Sent. d. 3. q. 1.
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 3. q. 1.

TRVM anima beatae Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem. Et quod sic, videtur. Anselmus de conceptu Virginali: Decebat ut illius conceptus fieret de matre purissima ea puritate, qua ma-

Ad oppositum Ca. 18. par. 1. a princ. 107

ior sub Deo nequit intelligi: sed maior est puritas vbi nec actualis, nec originalis culpa inuenitur, quam vbi est aliqua earum: si ergo beata Virgo fuit purissima, non videtur quod contraxerit originale culpam: ergo videtur quod sanctificata fuerit ante originale culpam.

Cap. 36. 7.

Dam. lib. 4. de Fide Or. ad. 6. 17.

2. ITEM Augustinus de natura et gratia: De matre Domini cum de peccatis agitur, nullam volo prorsus habere quaestionem: ergo non videtur in ea fuisse peccatum nec actum, nec contractum.

3. ITEM ratione videtur: Honor matris refertur ad filium, ut dicit Damascenus: sed omnis honor matris debetur filio gloriose Virginis, maxime quantum ad immunitatem peccati: si ergo ad honorem filij spectat habere matrem puram, et sanctam: videtur quod mater Christi immunis fuerit ab omni culpa, tam originali, quam actuali.

4. ITEM si est ponere extrema, conuenit ponere medium: sed conuenit ponere habentes originale peccatum in anima, et in carne, sicut filij Adam habent communiter: conuenit inuenire carentem in anima, et carne, sicut in Christo: ergo conuenit reperire medium, scilicet habentem in carne, et non in anima: vel in anima, et non in carne: sed habere in anima, et non in carne est impossibile, quia originale ortum habet a carne: anima enim non traducitur, sed caro: restat ergo quod aliqua persona fuit, quae haberet originale solum in carne, et non in anima: haec autem fuit illa: quae maxime accedit ad Christum puritate: et haec est virgo Maria: ergo, et cetera.

5. ITEM sanctificatio beatae Virginis superexcellentem sanctificationem aliorum sanctorum: ergo cum beatus Ioannes sanctificatus fuerit quantum ad natiuitatem ex vtero, quam Ecclesia celebrat, videtur quod virgo Maria non tantum sanctificata sic fuerit, sed etiam in quantum ad natiuitatem in vtero: sed natiuitas in vtero est in animae infusione: ergo beata Virgo in instanti infusionis animae sanctitatem habuit diuinae gratiae: ergo numquam habuit infectionem originalis culpae.

6. ITEM possibile fuit gratiam dari animae beatae Virginis in primo instanti suae creationis: sed congruum est ponere, quod anima illi id Deus dederit quod congrebat ei suscipere: ergo videtur, quod in primo instanti suae conceptionis dederit ei gratiam: ergo cum gratia non possit simul stare cum culpa, aut gratiam perdidit, aut originale culpam non contraxit: sed non est dicere, quod gratiam perdidit: ergo videtur esse dicendum, quod non habuit culpam originale.

FVNDA-MENTA. Rom. 5. 6

Aug. de cor. repr. orig. 6. 7. 10. 7.

Leo Papa in Sermon. de nat. Domini.

SED CONTRA: Omnes in Adam peccauerunt. Hoc autem non est nisi quia fuimus in Adam secundum seminalem rationem: ergo si Virgo fuit secundum seminalem rationem, videtur quod contraxit originale, sicut et alij.

ITEM Augustinus: Nemo liberatur a massa peccati nisi in fide Redemptoris: ergo omnes quotquot eripiuntur, per Christum eripiuntur: sed non liberatur quis a peccato, quod non habet: ergo videtur, quod omnes alij a Christo contraxerint originale peccatum.

ITEM Leo Papa in sermone natiuitatis Domini: Dominus noster peccati, mortisq; destructor sicut nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit: ergo nec beatam Virginem inuenit liberam: ergo originale peccatum contraxit.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: quia si beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis: ergo vel iniustitia facta est ei cum mortua fuit, vel dispensatiue pro salute generis humani mortua est. Primum facit ad contumeliam Dei: quia si illud verum est, Deus non est iustus retributor. Secundum ad contumeliam Christi, quia si illud verum est, Christus non est sufficiens redemptor, ergo vtrumque falsum est, et impossibile. Restat ergo, quod habuit peccatum originale.

ITEM nullus pertinet ad Redemptionem Christi,

si, nisi qui habet culpam. Si ergo beata Virgo caruit originali, videtur quod ad redemptionem Christi non pertineat. Sed magna est gloria Christo de sanctis, quos redemit: ergo si non redemit beatam Virginem, nobilissima gloria priuatur. Si ergo hoc est profanum, et impium dicere, videtur, et cetera.

ITEM si beata Virgo peccatum originale non habuit: et nulli est clausa ianua nisi merito originalis peccati, videtur ergo quod si mortua fuisset ante Christum, statim euolasset ad caelum: ergo non videtur quod ianua omnibus aperta fuerit per Christum. Et ita falsum dicit Apostolus cum dicit: Placuit ei per ipsum recociliari omnia, quae in caelis, siue quae in terris sunt.

CONCLUSIO.

Quod gloriosa Virginis sanctificatio fuerit post peccatum originalis contractionem, pietati fidei consonat, et sanctorum auctoritati magis concordat.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod quidam dicere volunt in anima gloriosa Virginis gratiam sanctificationis praenuisse maculam peccati originalis. Rationem autem huius assignant: quia decebat animam gloriosae Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitatis, sed etiam quantum ad accelerationem temporis: ideo in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni. Et quia

omnium mobilium mobilior est sapientia, et necsit tarda molimina Spiritus sancti gratia: et multo potentior est gratia, quam natura: hinc est quod effectus gratiae sanctitatis magis praevalet in carnem, quam effectus foeditatis in animam: et ideo culpam non contraxit. Haec autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia, tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri, tum propter Virginis praerogatiuam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis caeteros sanctos, et sanctas praerire, tum etiam propter ordinis decorem: ut sicut fuit persona immunis ab originali et in carne, et in anima, siue in causa et in effectu, et persona vtroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet, et quodam modo non haberet: et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos, et Christum, sicut Christus inter nos, et Deum. Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi cum dicit, quod beata Virgo purissima fuit ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi. In hoc enim notat gradum suae puritatis inferioris esse respectu filij, et superiorem respectu aliorum sanctorum. Et ideo quasi ratione media huius multiplicitis congruentiae voluerunt quidam apponere. Ad dentes in super illud, quod non repugnat veritati sacrae Scripturae, et fidei Christianae. Veritati inquam non repugnat, immo potius consonat, si quis mysteria eius attendat. Beata enim virgo Maria signata fuit per arcam: anima vero beatae Virginis signata fuit per vrnam, in qua positum fuit manna. Cum ergo vrna illa prius fuerit impleta manna, quam posita in arca, prius saltem per naturam sanctificata fuit anima beatae Virginis quam carni unita. Fidei etiam Christianae, ut dicit positio praedicta, non repugnat, pro eo quod dicunt ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam, quae quidem pendebat, et ortu habebat a fide, et capite Christo, sicut aliae gratiae sanctorum. Et iterum: Licet illa gratia praeniret animae infectionem, non tamen praeniret carnis foeditatem. Et ideo ratione illius foeditatis iuste remanserunt in Virgine poenaltates: gratia enim sanctificationis non obuiat poenae, sed culpae. Et hinc est, quod beata Virgo poenaltibus fuit obnoxia, et per Christum liberata ab originali peccato: sed aliter, quam alij. Nam

Opinio. 1. Luc. 1. 20. 3. Sap. 7. 6 Ambros. in Luc. 1. 20. 3.

Lib. de concep. Virgin. cap. 2. 8.

Exod. 25. et 35. 2 Elebr. 9. 4

alij post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto : et per istam viam effugiunt auctoritates, et rationes, quæ contra eos adducuntur, dicentes non concludere, quod beata Virgo habuerit infectionem originalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum. Aliorum positio est, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem : et hoc quia nullus immunis fuit a culpa originalis peccati, nisi solum filius Virginis. Sicut enim dicit Apostolus. Omnes peccauerunt, et egent gloria Dei, ibi, Glossa : Omnes peccatores inveniunt gratiam Christi, qui solus sine peccato venit, et omnes egent gloria Dei, id est vt ipse liberet, qui potest : non tu, qui liberatione indiges. Et hoc ipsum dicit Augustinus super Ioannem tractans illud verbum : Ecce agnus Dei : vbi dicit, quod solus peccata mundi potuit auferre, qui solus sine peccato venit : quia omni peccato caret. Hic autem modus dicendi communior est, et rationabilior, et securior. Communior inquam : quia omnes fere illud tenent, quod beata Virgo habuerit originale, cū illud appareat ex multiplici ipsius pœnalitate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem : quam etiam nõ est dicere per assumptionem habuisse, sed per contractionem. Rationabilior etiam est : quia esse naturæ præcedit esse gratiæ vel temporis, vel naturæ : et propterea dicit Augustinus, quod prius est nasci, quam renasci : sicut prius est esse, quam bene esse : prius est ergo animam vniri carni, quam gratiã Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere : necessarium ergo est ponere, quod ante fuerit originalis culpæ infectio, quam sanctificatione. Securius etiam est : quia magis consonat fidei pietati, et sanctorum auctoritati. Magis concordat sanctorum auctoritati, pro eo quod communiter sancti cum de materia illa loquuntur solum Christum excipiunt ab illa generalitate, qua dicitur : Omnes peccauerunt in Adam. Nullus autem inuenitur dixisse de his quos audiui mus auribus nostris, Virginem Mariã a peccato originali fuisse immunem. Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod etiam mater habenda sit in reuerentia, et magna erga ipsam habenda sit deuotio, multo maior tamen est habenda erga filium, ex quo est ei omnis honor, et gloria. Et ideo quia hoc spectat ad excellentem dignitatẽ Christi, quod ipse est omnium Redemptor et Saluator, et quod ipse omnibus aperuit ianuã, et quod ipse vnus pro omnibus mortuus est, nullatenus ab hac generalitate beata Virgo Maria excludenda est, ne dum matris excellentia ampliatur, filij gloria minuatur : et sic in illo mater prouocetur, quæ magis vult filium extolli, et honorari, quam seipsam, vt pote Creatorem creatura. Huic ergo positioni adherentes propter honorem Iesu Christi, qui in nullo præiudicat honori matris, dñ filius matrẽ incomparabiliter excellet, teneamus secundũ quod cõmunis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem. Vnde rationes hoc probantes cõcedendæ sunt.

**1.** A d illud quod opponitur in contrarium, quod virgo purissima fuit, dicendum quod tria attendenda sunt in illa auctoritate. Primo, quia dicit sub Deo : et in hoc innuit, quod defuit a puritate Christi : et ideo aliquam maculam habuit vel originale, vel actualẽ. Non actualem, vt patebit : ergo originalem. Ideo vult dicere, quod caruit omni macula actuali, non originali. Aliud attendendum est quod dicitur : Quod maior nequit intelligi, scilicet rationabiliter. Illud enim dicitur intelligi rationabiliter, quod rationabiliter cogitatur, vel cognoscitur : et illud non rationabiliter cogitatur, quod nata de voluptate viri careat peccato originali. Postremo attendendũ est quod dicit, quod de matre purissima facta est illa conceptio, in quo innuit, quod hæc summa puritas est ponenda in ea pro tempore in quo concepit filium Dei : et tunc omnino

purificata, et mundissima fuit, sicut patebit infra. Et ideo non sequitur ipsam caruisse originali culpa.

**2.** A d illud quod opponitur, quod nulla habenda est quæstio cum agitur de peccatis secundum verbum Augustini, dicendum quod Augustinus intelligit de peccato actuali nõ originali, sicut pater ex serie litterarum.

**2.** A d illud quod obijciunt, quod honor matris refertur ad filium, dicendum quod verum est : non tamen sequitur quod omnis honor qui attribuitur filio, attribuendus sit matri, quia sic non esset filium honorare, sed potius filio contumeliam facere : dum honorem sibi soli debitum, quis alij attribueret. Et quia hic honor scilicet immunem esse ab omni peccato tam originali, quam actuali solius filij Dei est, quia solus conceptus est de Spiritu sancto, et natus de Virgine : ideo Virgini attribuendum non est. Sufficiunt enim Virgini aliæ dignitates, quas sibi filius communicauit, et dedit, in quibus superexcellit omnes humanas laudes, et deuotiones : et ideo non oportet nouos honores confingere ad honorem Virginis, quæ non indiget nostro mendacio, quæ tantum plena est veritate.

**4.** A d illud quod opponitur, quod si est ponere extrema, et medium, dicendum quod verum est si medium illud natum sit confici ex extremis secundum debitum ordinem, et congruentiam, non sic autem est in proposito : nam ponere causam sine effectu, vel effectum sine causa, non conuenit, neque decens est.

**5.** A d illud quod opponitur, quod sanctificatio beate Virginis excellit sanctificationem aliorum sanctorum quantum ad natiuitatem ex vtero, et celeritatem, dicendum quod verum est, verum tamen non sequitur ex hoc, quod sanctificata fuerit in primo instanti creationis animæ : quia nõ excellit nisi quantum decet.

**6.** A d illud quod opponitur, possibile fuit in primo instanti gratiam infundi, dicendum quod absque dubio non erat impossibile apud Deum omne verbũ, nec illud, scilicet quod posset facere Virginem ab omni peccato immunem : non tamen hoc deuit alicui concedere nisi ei soli per quẽ omnium facta est salus, videlicet Domino Iesu Christo, vt non gloriatur in conspectu eius omnis caro : sed ipsi soli sit honor, et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

Q V Æ S T I O III.

An beata Virgo sanctificata fuerit ante natiuitatem.

**E** Alex. Alenf. 3. p. q. 9. Membro 2. art. 2. et. 3.  
S. Tho. 3. p. q. 27. art. 1.  
Et 3. Sent. dist. 3. q. 2. art. 1.  
Et Quod. 6. q. 5. art. 1.  
Ægid. Rom. 3. Sent. dist. 3. q. 3.  
Richardus 3. Sent. dist. 3. q. 3.

**F** **T**R V M beata Virgo sanctificata fuerit ante natiuitatem. Et quod sic, videtur. Bernardus ad Lugdunenses : Fuit proculdubio mater Dei ante sancta, quam nata.

**I** T E M Bernardus : Quod paucis mortalium in ortu congruit esse collatum, fas certe non est credere tantæ Virgini fuisse negatum : sed Ioannes, et Ieremias sanctificati fuerunt in vtero, secundum quod habetur in Ieremia : Antequam exires, et cet. Et : Spiritu sancto replebitur adhuc ex vtero matris sue. Sic ergo videtur multo fortius, quod virgo Maria fuerit in vtero sanctificata.

**I** T E M Ecclesia celebrat, et sollennizat Virginis natiuitatẽ : sed statui in peccato sollennitas non debetur : ergo videtur quod in hora natiuitatis fuerit sanctificata.

**I** T E M si aliqua persona de plenitudine gratiæ filij beate Virginis debuit participare, mater eius maxime particeps debuit fieri : Ergo sicut tunc maxime erat idonea, vt cum ipsa, et in ipsa gratia augmentaretur

**F** V N D A M E N T A. Bernardus Epist. 174. in medio. Ibidem. Jer. 1. a. Luca 1. b.

retur cum eum gestabat inter viscera, videtur quod in ipso vtero gratia Spiritus sancti fuisset repleta.

**AD OPPO SITVM.** Rom. 8. f

**1. S E D C O N T R A :** Vt sit ipse primogenitus : sibilis resurgens : ergo videtur, quod beata virgo non fuerit nata sine peccato, cum nata fuerit antequam Christus : ergo non fuit sanctificata antequam nata.

**2. I T E M** Augustinus ad Dardanum : Illa gratia qua efficiuntur templum Dei singulare, non nisi reatorum est : quia non nisi nati homines esse possunt : ergo cum per sanctificationem beata Virgo sit facta templum Dei, non fuit ante sanctificata, quam nata.

**3. I T E M** nulla proprietas perimitur, quamdiu habet continuitatem cum sua causa : sed anima contrahit originale a parentibus : ergo quamdiu proles iuncta est matri, non videtur quod ab originali peccato possit mundari : ergo nec sanctificari.

**4. I T E M** esse ordinatum supponit esse distinctum : sed gratia sanctificationis ponit esse ordinatum : ergo nulli potest conferri nisi habenti esse distinctum : ergo quamdiu proles coniuncta est matri, non videtur posse sanctificari.

**5. I T E M** sanctificari in vtero est effectus cognitus soli Deo : ergo de nullo sancto asserendum est esse sanctificatum in vtero, nisi de eo, de quo expresse legitur in Scriptura tradita a sancto Spiritu. Sed hoc non legitur de Virgine : ergo, et c. Iuxta hoc queritur : Quare potius in Scriptura sanctificatio Ioannis Baptistæ et Ieremiæ exprimitur, quam alterius sancti. Et si tu dicas quod illi fuerunt soli sanctificati, tunc est quæstio, vnde hoc sit, cum multi fuerint sancti tã in nouo, quã in veteri testamento, et sanctitatis valde eminentis.

C O N C L V S I O.

Gloriosa Virgo in vtero, et ante natiuitatem fuit sanctificata, quamquam sanctificationis dies, et hora ignoretur : probabile tamen est quod cito post animam infusio nem etiam gratia fuerit facta infuso.

**R E S P. A D A R G.** Dicendum quod pro indubitatis habet hoc Ecclesia, videlicet quod beata Virgo fuerit in vtero sanctificata : et illud ex hoc patet, quod eius natiuitatẽ tota Ecclesia celebrat, quod non faceret nisi sanctificata esset. Si autem queratur, qua die, vel hora sanctificata fuerit, hoc ignoratur : tamen probabiliter creditur, quod cito post infusionem animæ fuerit facta infuso gratiæ. Quidquid tamen de hora sit, pro certo habendũ est, quod ante natiuitatem sanctificata fuerit. Licet enim hoc expresse non habeatur in Scriptura, haberi tamen potest ex his, quæ in Scriptura leguntur. In Scriptura namque non legitur : quia cum Euangelia inchoentur a Ioanne, qui fuit consummatio prophetarum, et initium legis noue, et beata Virgo nata, et concepta fuit ante Ioannem : ideo nihil legitur de eius natiuitate, vel sanctificatione in Euangelijs. Habetur tamen in nouo, siue in veteri testamento, vnde sanctificatio eius potest elici. In nouo habetur de sanctificatione Ioannis. In veteri de sanctificatione Ieremiæ : quorũ vterque legitur in vtero sanctificatus fuisse. Et ex hoc quasi a minori colligitur hoc beate Virgini fuisse concessum. Quia sicut dicit Bernardus. Quod alijs legitur fuisse collatum, nõ est credendum Virgini fuisse negatum, maxime cum sanctitas Virginis excedat Ieremiæ et Ioannis puritatem, et virginitatem. In alijs fuit virginitas, in hac cum virginitate fecunditas. Et si illi sanctificati fuerunt in vtero : quia ad Sanctũ Sanctorum secundum expressionem prophetiæ accesserunt, quãto magis in vtero illa sanctificari debuit, quæ Deũ in vtero portauit ? Ioannes namque inter ceteros expressius de Domino prophetauit : quia in matris vtero de aduentu Domini exultauit, et postmodum suo digito ostendit. Ieremias etiam prius Ioanne expressius prophetauit cum dixit : Nouum faciet Dominus super

Jer. 31. d

S. Bon. To. 5.

A tertiam mulier, et c. In hoc namque quod dicit : Nouum faciet Dominus super terram, datur intelligi, quod nõ ex virili semine : et quod ille, quem circumdabit non erat purus homo : quia neutrum esset nouũ. Et in hoc totum comprehendit, quod dicit Isaias : Ecce Virgo concipiet, et c. In hoc autem quod subiungit : Et circumdabit virũ, dat intelligere Christum ab instanti cõceptionis fuisse perfectum gratia, et sapientia. Prophetauit nihilominus factõ : quasi enim omnia gesta sua, signa fuerint Dominicæ passionis. Et propterea de his duobus legitur specialiter, quod fuerunt sanctificati. Et per hos duos datur manifeste intelligi sanctificatio beate Virginis. Si quis autem velit dicere, quod alijs sanctis conuenit sanctificatio in vtero, vt Iob qui dicit : Ab infantia creuit mecum miseratio, et ex vtero egressa est mecum. Et sicut volunt quidam dicere de Iacob, dicendum quod hoc nec certitudinem habet, nec auctoritatem aperta, nisi quis velit facere Scripturæ violentiam. Et ideo eadẽ facilitate cõtemnitur, qua probatur : et nec alijs videtur fuisse nisi virginibus hæc gratia sanctificationis concessa. Concedendum est ergo Reginam Virginum in vtero fuisse sanctificaram. Et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

**1. 2.** A d illud quod opponitur in contrarium de Glossa, et Augustino, dicendum quod est duplex natiuitas, natiuitas in vtero, et natiuitas ex vtero. Natiuitas in vtero est ex coniunctione animæ cum carne. Natiuitas ex vtero est egressus prolis de ventre. Verbum ergo de Glossa, et auctoritate Augustini intelligitur de natiuitate in vtero, non de natiuitate ex vtero. In illa enim natiuitate in vtero fit originalis cõtractio, et post illã potest esse sanctificatio. Posset tamen dici, quod illud verbum Augustini intelligitur de gratia regenerante secundũ legẽ communẽ. Et hoc melius patet in lib. 4.

**3.** A d illud quod opponitur, quod non perimitur proprietas quamdiu cõiuncta est cū sua origine, dicendum quod verũ est de illa proprietate, quæ habet cõseruari cū continua influencia cū sua causa. Talis autem nõ potest esse in proposito : et ideo non habet hic locum.

**4.** A d illud quod opponitur, quod esse ordinatum præsupponit esse distinctum, dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur gratiam sanctificationem sequi natiuitatem carnalem, pro eo quod ante natiuitatem carnalem proles distinguitur et quantum ad animã, et quantum ad corpus : licet illa distinctio ante natiuitatem ex vtero oculis corporeis non propaleatur.

**5. 6.** A d illa duo vltima, quæ obijciuntur, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt, et cetera.

A R T I C V L V S II.

**C O N S E Q V E N T** queritur quantum ad secundum de virtutis efficacia. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, si per sanctificationis gratiã immunis fuerit ab omni culpa actuali. Secundo queritur, vtũ per primã sanctificationem extincta fuerit fomitis concupiscentia. Tertio queritur, vtũ per secundam sanctificationem ablata fuerit peccandi potentia.

Q V Æ S T I O I.

An beata Virgo per sanctificationis gratiam immunis fuerit ab omni actuali peccato.

Alex. Alenf. 3. p. q. 9. Membro 3. art. 2.  
S. Tho. 3. p. q. 27. art. 4.  
Ægid. Rom. 3. Sent. d. 3. q. 3.  
Masilius Inguen. 3. Sent. q. 4. art. 1.  
Gabriel Biel 3. Sent. d. 3. q. 1. art. 3.

**F** **T**R V M per sanctificationis gratiam immunis da fuerit ab omni actuali peccato. Et quod sic, probatur. Primo per Augustinum de natura, et gratia : de sancta Maria Virgine

**F** V N D A M E N T A. Aug. ca. 30. 10. 7.

Virgine nullam prorsus cum de peccatis agitur; haberi volo quaestionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiae sit collatum ad vincendum ex omni parte peccati, quod promeruit parere eum, quem collatum nullum habuisse peccatum. Si ergo vicit ex omni parte peccati, videtur quod immunis fuerit ab omni culpa.

ITEM: Bernardus ad Lugdunenses: Puto quod copiosius munus gratiae in eam descenderit, quae eius non solum sanctificaret ortum, sed eam deinceps ab omni peccato custodiret immunem: ergo videtur quod nunquam peccauit actualiter.

ITEM sanctificatio Virginis merito eminentior fuit, quam sanctificatio sancti Ioannis Baptistae: sed de beato Ioanne Baptista legitur:

Ne leui saltem maculare vitam famine posses.

Si ergo beatus Ioannes vitauit venialia, videtur quod beata virgo Maria omnia vitauerit peccata per gratiam sibi datam.

ITEM de nulla anima potest dici: Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te, congruenter quam de beata Virgine Maria: ubi autem est macula, vel culpa actualis, vel venialis, vel mortalis, de eo non potest recte dici: ergo videtur, quod in Virgine nulla fuerit culpa per gratiam sibi datam.

Epist. 174. 10. 3.

In hym. Eccl. ad Noe.

Cant. 4. b

Ad oppositum Lucae 1. d

Post med. 10. 7.

Ex Damas. lib. 4. c. 25. de fide Ort.

Matth. 6. a

CONCLUSIO.

In Gloriosa Virgine nullum peccatum actuale locum habuit, quod plurimis rationibus deicit, cum sit Dei sponsa et mater, atque peccatorum aduocata.

RESP. AD ARG. Dicendum quod beata virgo Maria per sanctificationis gratiam copiosam immunis fuit ab omni culpa actuali, tam mortali, quam veniali, sicut aperte dicit auctoritas Augustini. Et hoc congruebat aduocatam generis humani, ut nullum haberet peccatum, quod suam conscientiam remorderet. Vnde audiui narrari, quod ipsa cuidam personae reuelauit, quod non reprehendebat eam cum suum in omni vita sua. Congruum erat ut beata Virgo Maria, per quam auferitur nobis opprobrium, vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Vnde de ipsa exponit tam Bernardus, quam Augustinus: Illud, ipsa conteret caput tuum: si ergo suggestio est caput diaboli, nulla suggestio ingressum, vel locum habuit in mentem Virginis, et ita ta a mortali immunis fuit, quam a veniali. Congruum etiam fuit ut illa, quae placuit Altissimo, adeo ut fieret eius sponsa, et mater filij Dei vnigeniti, sic esset immaculata mente, sicut inremerata carne. Quoniam ergo beata virgo Maria aduocata est peccatorum, gloria, et corona iustorum, sponsa Dei, et totius Trinitatis trichinium, et specialissimum filij reclinatorium: hinc est quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum. Vnde concedenda sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo, quod primo opponitur in contrarium, quod virgo Maria fuit castificata ab omni for

de vitiorum, dicendum quod differt dicere peccatum et vitium. Nam peccatum dicit culpam, vitium dicit culpae sequelam: Glossa ergo illa non vult dicere, quod in secunda sanctificatione indiguerit gratia ad culpam delendam, sed ad culpae sequelam ex originali relicta.

2. Ad illud quod opponitur de Augustino, quod esse sine peccato in hac vita pertinet ad solum vnigenitum, dicendum quod dupliciter est loqui de hac vita. Aut secundum omne tempus, et statum, aut post usum liberi arbitrij. Si secundum tempus omne; hoc conuenit soli filio Dei: quia iste solus caruit originali peccato. Si post usum liberi arbitrij sic conuenit beatae Virgini gratia speciali, per quam immunis fuit non solum a mortali, verumetiam a veniali.

3. Ad illud quod opponitur de auctoritate Magistri, quod Spiritus sanctus Virginem purgauit, dicendum quod peccatum dicitur tripliciter. Aliquando dicitur culpa sicut communiter consuevit accipi. Aliquando poena peccati, sicut ad Romanos: de peccato damnauit peccatum. Aliquando dicitur causa peccati: sicut: Si autem quod nolo, malum facio: non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Dico ergo quod virgo Maria post secundam sanctificationem non fuit a peccato munda ratione alicuius maculae, sed solum ratione alicuius poenae, sicut melius infra manifestabitur.

4. Ad illud quod opponitur de petitione illa: Dimitte nobis, et c. dicendum quod in petitione ista virgo Maria poterat petere remissionem debiti, quod debebat non ratione sui, sed ratione aliorum membrorum Christi, quibus poterat petere ut debita dimitterentur, et bona conscientia illam formare orationem: non pro se: quia sicut dicit Augustinus, illa non continetur sub illa generalitate qua dicitur: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est: vnde Augustinus vult quod ad alios sanctos pertineat illa oratio pro se, ad beatam Virginem non pro se: et ideo non comprehenditur sub generalitate praedicta.

QVÆSTIO II.

An in Virgine in prima sanctificatione fuerit extincta fomitis concupiscentia.

Alex. Alenf. 2. p. q. 106. Membr. 7. art. 7. S. Thom. 3. p. q. 27. art. 3. Et 3. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. Et Opusc. 3. cap. 131. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 3. q. 3. Ric. 3. Sent. dist. 3. q. 4. Tho. Argent. 3. Sent. d. 3. q. 1. art. 3.

VERVM in prima sanctificatione in Virgine fuerit fomitis concupiscentia extincta. Et quod sic, videtur: Dicitur ab angelo ei: Aue gratia plena: ergo ante aduentum filij Dei fuit repleta gratia, et plena amore diuino: sed ubi est aliquo modo concupiscentia, ibi non potest esse gratia Dei plena: videtur ergo quod in prima Virginis sanctificatione fomitis concupiscentia omnino fuerit extincta.

2. ITEM vbicumque est fomes, est necessitas ad aliquod peccatum veniale: ergo cum in ea nulla fuerit peccandi necessitas, quia in ea nulla culpa: ergo videtur quod fomitis concupiscentia in ea fuerit omnino extincta.

3. ITEM fomes reddit illum difficilem ad bonum, in quo est: sed in beata Virgine nulla fuit difficultas ad bonum: ergo videtur quod post primam sanctificationem non remanserit in ea concupiscentia vitium.

4. ITEM si tanta gratia fomitem minuit, et maior gratia magis minuit, et perfecta totaliter extinguit. Sed Gloriosa Virgini in ipsa sui sanctificatione prima collata fuit gratia perfecta: ergo omnino

Peccatu, & vitii quomodo differant.

Rom. 8. a

Rom. 7. c

Quaest. 3. huius art.

August. 14. de Civ. Dei. c. 9. 10. 5.

Joan. 1. c. Ibidem.

AD OPPOSITVM

Luca 1. c

omnino fuit extincta in ea concupiscentia.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Damascenus dicit, et habetur in littera: Post consensum Virginis praueit Spiritus sanctus in ipsam secundum verbum, quod dixit angelus ad eam purgans eam: sed non purgauit a culpa: ergo purgauit ab originali sequela: haec autem est fomitis concupiscentia: ergo, et c.

ITEM magister in littera: Mariam quoque totam Spiritus sanctus praueit purgavit, et a fomite peccati liberauit, vel fomitem ipsum poenitus extinguido, vel extenuando: hoc dicit de sanctificatione secunda: ergo ante ipsam non fuit fomes extinctus.

Bernard. dom. 3. supra missus est in initio. ITEM Bernardus in homilia tertia super Missus est: In proposito Virginis erat omnium hominum frequentiam fugere, ne perturbaretur orantis silentium, aut Virginalis castitas tentaretur: ergo videtur, quod occasione accepta ab extrinseco, excitari poterat in ea fomitis concupiscentia praua: ergo omnino non fuit extinctus.

ITEM si omnino fuisset in ea extinctus fomes concupiscentiae: ergo secunda sanctificatio non fuisset oportuna: Si ergo oportuna fuit, videtur quod aliquid remanserit in ea fomitis concupiscentiae.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virginis fomes in prima sanctificatione in vtero facta consopitus fuit: in secunda vero per Spiritus sancti obumbrationem extirpatus est.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hanc quaestionem est triplex modus dicendi. Quidam dicere volunt, quod nec in prima, nec in secunda sanctificatione extinctus erat in ea fomes concupiscentiae, sed solum consopitus secundum plus et minus, quia fomes habet causam in carne: vnde non directam habet oppositionem ad gratiam secundum essentiam, sed secundum inclinationem: ideo si gratia magna est, fomes minus inclinat, quamuis per gratiam non delectatur eius essentia. Quoniam ergo in Virgine magna fuit gratia in prima sanctificatione, et valde magna in secunda: hinc est, quod in prima fuit consopitus, et in secunda magis consopitus, quamuis non omnino fuerit extinctus, vel euacuatus. Sed quoniam caro Christi sumpta est de carne Virginis, in Christo etiam nulla fuit concupiscentia fomitis, cum caro Christi debeat carni Virginis assimilari post Virginis sanctificationem, sicut caro aliorum assimilatur carni aliorum parentum, videtur quod Spiritus sanctus secundo super eam adueniens prorsus extinxerit fomitem. Et ita praedicta opinio non videtur habere probabilitatem. Secundus modus dicendi est, quod tam in prima, quam in secunda sanctificatione fuerit in ea extinctus fomes, sed aliter, et aliter. In prima namque extinctus fuit in quantum respicit personam, in secunda in quantum respicit naturam. In prima ergo sanctificatione munda fuit, ut nunquam peccaret. In secunda vero sanctificata fuit, ut germen prole emitteret sine peccato, non solum actuali, sed etiam veniali. In prima etiam sanctificatione extinctus fuit fomes in quantum reddit proum ad malum. In secunda in quantum difficile ad bonum. Sed illud difficile est intelligere, quia cum hoc ipso quod proum sumus ad malum, difficiles sumus ad bonum: quo modo extingui potest quantum ad pronitatem ad malum, ipso remanente quantum ad difficultatem ad bonum? Rursus qualiter potest intelligi, quod fomes possit extingui in quantum respicit personam, cum ibi sit vnus fomes, sic diuersimode comparatus, et extinctio dicat ipsius fomitis eradicationem, non videtur vsquequaque intelligibile, quomodo fomes extinguitur in prima sanctificatione, et tamen nihilominus remaneat respectu prole propaganda. Si enim extinguitur, non ergo remanet aliquo

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

S. Bon. To. 5.

A modo, nisi quis forte accipiat extinctionem largo modo, pro ablatione inclinationis ad malum respectu personae in qua est: et ita fortassis intelligitur praedicta positio, quam satis probabilem, et rationabilem credo. Tertius autem est modus dicendi, videlicet quod in prima sanctificatione fuit fomes in Virgine consopitus. In secunda extinctus, et gradicatus. Fomes enim radicatur in carne, et ascendit vsque ad mentem: In prima sanctificatione Virgini collata est tanta gratia perfectionis, quod redundaret in eius sensibilitate in tanta redundantia, ut fomitem adeo reprimeret, quod nullum effectum ad incitandum aliquando haberet. In secunda autem sanctificatione, in qua Spiritus sanctus non tantum descendit in mentem, sed etiam in carnem, et de carne operatus est de ea mirabiliter carnem sine macula fabricando, reliquit ipsius carnem immaculatam, extirpando ex ea et fomitem, et omnem concupiscentiam: et hoc sonant verba Bernardi et Magistri et Damasceni, sicut patet in auctoritatibus in opponendo habitis. Vnde rationes probantes, quod in prima sanctificatione non fuit fomes omnino extinctus, concedenda sunt.

1. Ad illud quod opponitur, quod Virgo Maria fuit gratia plena in prima sanctificatione, dicendum quod aliter fuit plena in prima, sed et aliter in secunda. In prima fuit plena secundum quod expediebat ad meritum. In secunda secundum quod expediebat ad concipiendum filium Dei. Et ideo prima sanctificatio respiciebat Virginem secundum animam. Secunda autem respiciebat Virginem totam secundum quod dicit Magister: Mariam quoque totam Spiritu sancto praueit, et c.

2. 3. Ad illud quod opponitur: Fomes impellit ad necessitatem ad peccandum venialiter, et ad difficultatem ad bonum, dicendum quod illud est verum ubi est fomes in vigore suo, ubi scilicet non reprimatur a gratia mouente ad contrarium: et ideo non habuit locum in Virgine, ubi fuit gratia perfecta tranquillans eius animam, et potentias. Et sic patet responso ad illa duo.

4. Ad illud quod obijciunt de perfectione gratiae, dicendum quod gratia quae directe respicit animam, minuit fomitem quantum ad inclinationem, sed non oportet ut minuat quantum ad radicem: et ideo non sequitur quod per perfectionem illius gratiae fomitis concupiscentia euellatur, sed solum ut eius inclinatio consopiat: et hoc quidem concedendum est tanquam verum.

QVÆSTIO III.

An Maria in secunda sanctificatione ablata fuerit peccandi potentia.

Alex. Alenf. 3. p. q. 9. Membr. 3. art. 1. S. Thomas 3. p. q. 27. art. 6. Et Quol. 1. q. 6. art. 1. Et 3. Sent. d. 3. q. 1. art. 2. q. 1. ad 4. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 3. q. 4. Richardus 3. Sent. dist. 3. q. 4. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 3. q. 1. art. 4.

VERVM in secunda sanctificatione ablata fuerit ab ea peccandi potentia. Et videtur quod sic. Primo per Ambrosium in libro de Virginitate beatae Virginis: Impossibile fuit vterum Virginis, quem filius Dei inhabitando consecrauit, alienae copulae coitu incitari: sed similis ratio fuit de alijs generibus peccatorum: ergo videtur, quod nullo alio peccati genere potuit maculari post conceptionem filij Dei.

Opin. 3.

FVNDAMENTA.

Ambros. 10. 4

D 2 ITEM



ITEM vituperium esset Christo si haberet matrem peccatricem: si ergo Christo in nullo potest fieri contumelia, videtur quod post ipsius conceptionem in beata Virgine non potuerit esse culpa.

ITEM si beata Virgo potuit peccare, potuit in peccato perseuerare: ergo potuit damnari: Si ergo mater Dei, et Reginam caelorum in inferno damnari omnino est impossibile: ergo et illud ex quo sequitur, scilicet hoc quod ponitur ipsam posse peccare: ergo, et est.

ITEM dignior fuit mater Christi ex hoc quod Mater Dei effecta est, quam sit aliquis angelus in caelo: Si ergo angeli boni in gratia sunt confirmati, multo magis et mater Dei: ergo, et est.

AD OPPOSITUM Luc. 2. c. Dam. lib. 4. de fide orthodox. c. 15.

Aug. in 9. veter. et nou. testa. q. 73. circa med. 10. 4.

SEDCONTRA: Tuam ipsius animam pertransibit gladius. Hoc verbum tractans Damascenus dicit: Dolores, quos Virgo effugit pariens, hos in Christi passione sustinuit, ita quod gladius animam eius pertransiuit: ergo ipsius anima fuit in Christi passione turbata, et ita perturbata: si ergo potuit perturbari, videtur quod potuit ad veniale pertrahi.

ITEM Augustinus in quaestionibus Noui, et Veteris Testamenti tractans illud: Tuam ipsius animam pertransibit gladius: Animam ait, sic hic utique signauit, quod Maria, per quam gestum est mysterium incarnationis, dubitaret: non tamen in dubitatione permaneret: si ergo postquam genuit Filium Dei, potuit dubitare in fide, potuit peccare.

ITEM potentia moriendi consequitur potentiam peccandi: sed beata Virgo Maria post conceptionem mori potuit: ergo videtur quod peccare potuit.

ITEM impotentia peccandi spectat ad statum comprehensoris: sed beata Virgo ex hoc quod Filium Dei genuit, non est posita extra statum viatoris: ergo videtur quod non sit ei ablata peccandi potentia.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgo post Filij Dei conceptionem peccare non potuit, non propter alicuius potentia amissionem, sed propter potentia in bono confirmationem, et defectus ablationem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in secunda sanctificatione non tantum fuit data Virgini gratia sanctificans, sed etiam gratia in bono confirmans: et hoc quia filio suo adeo fuit coniuncta, vt nullo modo permitteret eam a seipso sequestrari. Propter quod notandi sunt gradus diuinorum beneficiorum. Christus enim qui fuit Sanctus Sanctorum facultatem habuit vitandi omne peccatum, et impossibilitatem committendi aliquod peccatum. Alij vero filij hominum difficultatem habent ad vitandum peccatum, et necessitatem ad committendum, et hoc quidem competit omnibus generatis de massa peccati. Ab hac ergo massa liberata fuit Virgo Maria in prima sanctificatione, liberata etiam fuit in secunda: sed in prima fuit conformis alijs sanctificatis: in secunda vero facta est conformis filio, quem genuit. In prima namque sanctificatione data est ei potestas, et facultas vitandi omne peccatum mortale, data est etiam facultas vitandi frequentiam venialium, data est etiam nihilominus facultas vitandi omne peccatum, non tantum particulariter, sed etiam vniuersaliter. Et in his tribus gradibus patent tres gradus sanctificationum, videlicet Ioannis Baptistae, Ieremiae, et Mariae. Nam prima conditio fuit Ieremiae. Secunda vero Ioannis: sed ista tertia Virginis Mariae, quae plus ad filij accessit puritatem per vitam meritum. Sed cum Sanctum Sanctorum gestauit in vtero suo, tunc sanctificata fuit conformiter filio suo, non tantum quantum ad impotentiam ad peccatum, sed etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum. Vnde sicut impossibile fuit propter honorem filij sui, vt alium haberet filium: sic impossibile fuit, vt vnquam vterius haberet peccatum. Sicut

etiam impossibile fuit, vt carnis virginitas violaretur, in qua Filius Dei habitauerat: sic impossibile fuit, vt mentis sanctitas aliqua culpa macularetur. Ad cuius testimonium valet, quod quidam Iudaei asserunt hoc mirum fuisse in virgine Maria, quod cum esset pulcherrima, tamen a nullo vnquam viro fuerit concupita. Nec vilipendendum est illud infidelium testimonium: oportet enim testimonium habere ab his, qui foris sunt. Concedendae sunt ergo rationes ostendentes, quod beata Virgo Maria post filij Dei conceptionem peccare non potuit, non propter alicuius potentia amissionem, sed propter potentia confirmationem, et defectus ablationem.

ITEM illud ergo quod primo opponitur, quod beata Virgo fuit perturbata, dicendum quod immensitas illa doloris non refertur ad partem animae rationalis, sed sensibilem. Vnde anima stat ibi pro illa parte, secundum quam conuertitur ad corpus: vnde non fuit perturbata secundum quod perturbatio dicit de ordinationem in parte rationali.

ITEM illud quod opponitur de auctoritate quaestionum Noui, et Veteris Testamenti, quod beata Virgo dubitauit, dicendum quod non constat librum illum esse Augustini propter hoc quod ibi multa sunt quae non videntur esse verba Augustini: verumtamen ne fugam petere videamur, dici potest quod est dubitatio proueniens ex fidei debilitate, et est quaedam dubitatio proueniens ex admirationis immensitate, quae dicitur homo dubitare cum stupefcit, et quasi sit totus extra se ex intuitu rei admirabilis: et hoc modo intelligendum est Virginem dubitasse non propter defectum fidei. Indubitanter enim credendum est, quod Virgo Maria semper in fide stetit: vnde in ea fides sibi inuenit solidum fundamentum. Vnde discipulis non credentibus, et dubitantibus ipsa fuit in qua fides Ecclesiae remanserat solida, et inconcussa: et ideo diem Sabbati solemnizat in honorem eius omnis Ecclesia.

ITEM illud quod opponitur, quod potuit mori, dicendum quod non est simile, pro eo quod dicitur decens filium Dei habere matrem immortalem cum ipse esset mortalis, sed valde indecens esset si haberet matrem peccatricem, quamuis Hieronymus dicat, quod solum peccatrices numerantur in genealogia Saluatoris: hoc enim non est propter peccatum: sed propter aliquod speciale factum, propter quod illae mulieres exprimuntur in Scriptura. Et completur in eis illa propheta: Emitte agnum Domine dominatorem, et c. quod de Ruth exponit Ieremias. Vnde per petram deserti intelligitur Ruth, vt dicit Hieronymus. Quidquid tamen sit de parentibus remotis, nulli tamen dubium est de matre Dei, quin talis debuerit esse, quae non potuerit redargui de peccato, quia fuisset ad improprium Christi.

ITEM illud quod opponitur de impossibilitate peccandi, dicendum quod verum est quantum est de lege communi: sed nihil impedit quin de gratia spirituali possit alicui concedi in via, quod alijs communiter datur in patria, et illi personae praecipue, quae in terris degens regina erat seorum, qui exultant in caelis.

1. Tim. 3. b

Lib. 9. vet. et nou. test. an sit Augustini.

Dubitatio pro admiratione.

Sabbatum cur in honorem beatae Virg. celebratur.

Hieron. in com. super. c. 2. Mat.

Isai. 16. a

DISTINCT. III. PARS II.

Vtrum caro Christi in Abraam fuerit decimata.

Cum autem illa caro, cuius excel. et c.

Expositio textus.

VPRA ostendit Magister, qualiter beata virgo fuerit sanctificata, ex qua caro Christi est assumpta. In hac vero parte ad maiorem intellectum inquirat, Vtrum caro Christi in Abraam fuerit decimata. Dicitur autem ista pars in tres partes. In quarum prima inquit Magister. Vtrum caro Christi potuerit decimari,

Distinctio.

decimari, vel debuerit in Abraam. In secunda post huius determinationem elicit quandam conclusionem, quod caro Christi non fuit caro peccati, ibi: Quae carnis primitiuam nostrae massae. In tertia vero et vltima dissoluit quandam dubitationem de formatione corporis Dominici, ibi: Illi autem sententia. Subdiuisiones autem partium manifestae sunt in littera.

Illu caro, et cet. Dub. I.

Contra: Videtur hoc falsum: quia non est peccatum nisi in anima, vel ratione animae: sed caro illa non fuit ante nata, quam verbo vnita, ergo non fuit peccato obnoxia. Itē Beata virgo ante conceptionem filij Dei fuit sanctificata: ergo caro eius non fuit peccato obnoxia.

Art. 2. q. 1. in resolu. ar. gum.

RESP. Dicendum quod sicut tactum fuit in praecedentibus, aliquando peccatum dicitur ipsa poena, vel sequela: dico ergo quod caro non dicitur obnoxia peccato ratione culpae, sed ratione feiditatis quae est culpae causa, et ratione passibilitatis, quae est culpae poena: et vtroque modo fuit peccato obnoxia Maria, ante sanctificationem: secundo modo postea. Et sic patet illa duo.

Primitiuam nostrae massae Dub. II.

Contra: Videtur hoc esse falsum, quia cum incarnatus sit in fine saeculorum, potius videtur assumpsisse reliquias nostrae massae, quam primitiuam.

RESP. Dicendum, quod primitiuam nostrae massae dicitur Christus assumpsisse triplici ratione. Nam primitiuus dicitur ab eo, quod est primum: primum autem dicitur aliquid secundum ordinem dignitatis: et sic non est dubium, quin Christus assumpsit nostrae carnis primitiuam, pro eo quod eius caro excedit omnem dignitatem carnis humanae. Secundum autem quod primitiuus dicitur a prioritate secundum tempus, dicitur Christus assumpsisse primitiuam nostrae massae non per prioritatem, sed per conformitatem, et similitudinem. Duplex est autem ratio conformitatis ibi. Vna quantum ad qualitatem, alia quantum ad virtutem. Quantum ad qualitatem: quia sicut caro quae in principio fuit creata, caruit omnis vitij corruptione: sic etiam et caro a verbo assumpta. Quantum vero ad virtutem est similitudo: quia in his quae a principio nascuntur, intensior est naturae vigor, vt ad maturitatem pertingat: et talia dicuntur primitiuam, id est primi fructus, qui debebant offerri Domino: talis autem fuit caro Christi. Et sic patet pro quanto dicatur primitiuam, tum propter dignitatem, tum propter mundiciae qualitatem, tum propter virtutis vigorem, propter quam ceteras praecellit, prius pertingens ad maturitatem perfectionis, et dulcedinis gloriam: et pro tanto dicitur assumpsisse primitiuam nostrae massae: et per hoc patet determinatio rationis, procedit enim, secundum quod dicitur, a prioritate originis.

Sola illius non est caro, et cet. Dub. III.

Contra: Si concupiscentia est vitium, et defectus: non ergo est generationis principium. Nihil ergo est dictu: non eum mater concupiscentia concepit.

RESP. Dicendum, quod littera illa potest intelligi vno modo, quod concupiscentia sit nominatiui casus, et sit constructio appositiva: et tunc negat Magister, quod Christum non concepit concupiscentia, sed gratia tanquam mater, pro eo quod concupiscentia locum tenet matris in generatione filiorum peccati, secundum illud Ezechielis: Pater tuus Amorrhaeus, et mater tua Cetha, vt per Amorrhaeum intelligamus diabolum, et per Cethaeum concupiscentiam. Sic ergo econtra gratia est mater in generatione spiritali: et quia Christus non habuit peccatum in generatione, sed gratiam, ideo potius dicitur mater gratia, quam concupiscentia. S. Bon. To. 5.

Exec. 16. a

concupiscentia. Sed licet isto modo possit intelligi: tamen est alius modus magis consonus veritati, vt hoc quod est concupiscentia, et gratia sit ablatiui casus, et constructur cum hoc verbo concepit non secundum habitudinem causa, sed secundum habitudinem concomitantiae: et hoc quod dicitur mater supponit pro Virgine Maria, et est sensus: Mater id est virgo Maria non concepit concupiscentia concomitante, sed concomitante gratia: et tunc non notatur quod concupiscentia sit alicuius conceptionis principium, sed vitium concomitans. Et sic patet responsio ad obiecta.

Totum incarnatum, et cet. Dub. IIII.

Contra: Si enim totum est quod habet partem, et partem, et verbum simplicissimum est, male dicitur quod totum incarnatum est.

RESP. Dicendum, quod totum potest accipi priuatiue, vel positiue. Si priuatiue: tunc dicitur verbum incarnatum totum, quia non habet partes, secundum quas incarnari habeat. Alio modo dicitur positiue. Et tunc dicitur dupliciter: quia totum vno modo est idē quod ex suis partibus constitutum. Alio modo est idē quod perfectum. Et secundum quod totum dicitur integritatem, non dicitur de verbo, sed secundum quod dicit totalitatem perfectionis, et secundum quod dicit priuationem partis, et partis: et sic patet quod illa obiectio non procedit recte propter diuersam acceptionem huius vocabuli, quod est totum. Sed hoc melius in primo libro distinctione 29. inuenitur determinatum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis iuxta tria quae Magister determinat, incidit hic quaestio. Primo quaeritur de Christi decimatione. Secundo quaeritur de carnis Christi traductione. Tertio de Dominici corporis formatione. Circa primum quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum aliquis possit decimari in parentibus. Secundo quaeritur, vtrum Christus in Abraam fuerit decimatus.

QUESTIO I.

An aliquis possit decimari in parentibus?

Richardus 3. Sent. dist. 3. art. 3. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 3. q. 3.

ITEM aliquis decimari habeat in parentibus. Et probatur, quod sic per illud Apostoli, per Abraam, et Leui, qui decimas accepit, decimatus est.

FVNDAMENTA. Hebr. 7. a

ITEM hoc ipsum videtur per Augustinum super Genesim ad litteram, et habetur in Glossa. Sicut Adam peccante peccauerunt, qui erant in lumbis eius: sic Abraam dante decimas, qui in lumbis eius erant, decimati sunt. Sed constat, quod proles potuit peccare in Adam: ergo et decimari in Abraam.

Aug. super Gen. ad lit. 19. et 20.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: quia proles in parentibus potest liberari, et in seruitutem redigi, quia seruus natus est seruilis conditionis: ergo pari ratione videtur, quod in parentibus dantibus decimas filij habeant decimari.

ITEM decimatio actus est figuralis: sed figurata non tantum est respectu praesentis, sed praeteriti, et futuri: ergo videtur quod non tantum possit decimari in propria persona filius, sed etiam in parente tanquam in causa, et materia.

SEDCONTRA: Augustinus super Genesim ad litteram: In lumbis Abraae illud decimabatur quod curabatur: sed

AD OPPOSITUM POSITUM D 3 sed



sed filij Abraam non sunt curati ab originali, immo A nati sunt cum peccato originali: ergo non videtur, quod in Abraam fuerint decimati.

2. I T E M cū decima datur de frumento, non propter hoc datur decima de illo frumento quod debet nasci de grano: ergo pari ratione cum datur decima pro homine, non videtur, quod ille, qui nasciturus est ex eo, decimetur in eo. Sicut enim homo est in homine feminaliter, sic granum in grano: ergo ratio ista bona non videtur.

3. I T E M sicut circumcisio remedium est contra originale in lege figuræ, et baptisimus in lege gratiæ, sic decimatio in lege naturæ, ut dicit Hugo de sancto Victore: Si ergo nullus in ventre matris poterit baptizari, nec circumcidi: ergo nec decimari.

4. I T E M aut decimari est per decimam curari, aut decimari est ad decimam obligari, aut decimari est de aliquo partem decimam dare, aut decimari est per decimam præfigurari: sed nullo istorum modorum fuit in Abraam Leui decimatus: quia non per decimam curatus, nec ad damnum decimas obligatus, cum potius reciperet, nec decimam dedit, nec per decimam figuratus fuit: ergo nullo modo videtur decimatus fuisse in Abraam: etsi ille non fuit decimatus, pari ratione nec aliqui alij.

CONCLUSIO.

Proles aliquo modo potest in parentibus decimari, secundum eum modum, quo decimatio nihil ponit in actu circa decimatos, sed secundum significationem presentium, et futurorum.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod decimatio fuit actus moralis, sacramentalis, et figuralis. Secundum quod fuit actus moralis, sic decimatio dicitur alicuius certæ partis donatio ad sustentationem eorum, qui seruiunt Domino, et deputati sunt cultui diuino: et hoc modo decimatio perseverat vsque modo. Secundum quod decimatio est actus sacramentalis, sic decimatio est alicuius partis donatio ad curationem morbi originalis. Secundum autem quod decimatio est actus figuralis, sic decimatio est decimæ partis donatio ad præfigurationem curationis vniuersalis, quæ futura erat per oblationem Christi. Duobus primis modis accepta decimatio respicit tantum temporis præsens: quia non datur nisi de hoc, quod habetur, et nõ curatur nisi quod iam habet morbum. Tertio autem modo decimatio accepta non tantum est præsentis, sed etiã futuri, pro eo quod figuratio est signatio: et signatio non tantum extendit se ad præsentia, sed etiam ad futura: et hoc modo dicuntur filij Abraæ decimati in Abraam: quia per illam decimationem præfigurati sunt omnes filij Abraam curandi esse per eum, qui figurabatur per Melchisedech, idest per verum sacerdotem Christum. Et hoc est quod dicit Augustinus super Genesim ad litteram: Cum ipsa decimatio ad præfigurandam medicinam pertinuerit, ille in Abraam decimabatur, qui curabatur, non quando præfigurabatur, sed quando illius figuræ veritas implebatur. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod aliquo modo potest decimari proles in parente, secundum eum modum quo decimatio nihil ponit in actu circa decimatos, sed solum secundum significationem, quæ non tantum est præsentium, sed etiam futurorum.

1. AD illud quod opponitur de auctoritate Augustini, dicendum quod sicut patet ex verbo præcedenti, decimabatur quod curabatur, non dicitur committantiam secundum idem tempus ad hoc quod est decimari, immo potius se extendit ad omne tempus, et pro illo tempore reddit locutionem veram, in quo implebatur veritas figuræ.

2. AD illud quod opponitur, quod non datur de-

cima de grano, quod non est in re, sed solum in ratione feminali, dicendum quod non est simile, quia decimatio prout est actus figuralis non se extendit ad significandum aliquid circa granum, sed ad significandum aliquid circa genus humanum. Vnde granum respicit vt materiam, circa quam habet exerceri, non circa illud quod per ipsum habet significari: et quia exercitium requirit materiam præsentem, signatio se extendit ad futura, ideo non est simile.

3. AD illud quod opponitur de baptismo, et circumcisione, dicendum quod nõ est simile, nisi in quantum decimatio est actus sacramentalis legis naturæ ad remedium originalis peccati: hoc modo non est, nisi circa præsens, sicut circumcisio, et baptisimus. Secundum autem quod est actus figuralis, sic non est simile. Si autem queratur, quare circumcisio, et baptisimus non potest esse actus figuralis, sicut et decimatio, dicendum quod ratio huius est: quia circumcisio, et baptisimus est actus in persona: decimatio autem cum sit decimæ partis oblatio, est actus pro persona. Et quia oblatio potest fieri pro eo, quod est, et quod futurum est: et circumcidi, et baptizari non nisi in eo, quod iam est: hinc est, quod actus decimandi potuit se extendi ad futuros, et non actus circumcidendi, vel baptizandi.

4. AD illud quod queritur, quo modo proles dicitur decimari in parente, dicendum quod decimatio idem est quod præfiguratio curationis. Vnde nullo istorum modorum accipitur, qui in opponendo assignantur: et ideo insufficienter procedebat illa obiectio.

QUESTIO II.

An Christus in Abraam fuerit decimatus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 9. Membr. 3. art. 4. S. Thomas 3. p. q. 3. art. 8. Et 3. Sent. d. 3. q. 4. ar. 3. q. 2. Regid. Rom. 3. Sent. d. 3. dub. 3. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 3. ar. 3. q. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 3. q. 2. Marfilus Inguen. 3. Sent. q. 4. art. 2. Gabriel Biel 3. Sent. d. 3. q. 2.

MYSTRUM Christus in Abraam fuerit decimatus. Et quod sic, videtur auctoritate Apostoli: Per Abraam, et Leui decimatus est: adhuc enim in lumbis patris erat quando obuiam ei Melchisedech: sed Christus fuit in lumbis Abraæ quando decimas illas dedit: ergo fuit decimatus, sicut et Leui.

2. I T E M sicut dicit Hugo de sancto Victore: per decimas signatur ipse Christus: ergo videtur quod ipsa decimatio in quantum est actus figuralis, principaliter respiciat Christum, quàm alios filios Abraæ: ergo magis videtur quod debeat dici decimatus, quàm alij.

3. I T E M nihil plus requiritur ad decimationem, nisi quod illud realiter impleat in prole, quod signatum fuit in decimatione Abraæ: sed hoc fuit maxime impletum in Christo, qui seipsum obtulit hostiam Deo, et patri per oblationem corporis, et sanguinis sui.

4. I T E M tota caro Christi fuit in carne beatæ Virginis: Sed caro Virginis habuit decimari in Abraam: ergo et caro Christi.

SED CONTRA: Augustinus in lib. 10. super Genesim ad litteram: Ille non est decimatus, cuius caro non feruore libidinis, seu vulneris, sed naturæ medicaminis traxit: Christus autem fuit huiusmodi: ergo, etc.

I T E M sicut se habet Adam peccans ad posteros, ita Abraam in dando decimas: Sed quamuis Christus esset in Adam peccante, non dicitur Christus peccasse in Adam: ergo pari ratione in Abraam dante decimas, non arguitur decimatus.

I T E M

I T E M decimatio vel erat curatio, vel curationis præfiguratio. Sed Christus nec ibi curabatur, nec curari præfigurabatur: ergo videtur, quod ibi decimatus non fuerit, scilicet in lumbis Abraæ, sicut et Leui.

Hebr. 7. a

I T E M si Christus decimatus fuit in lumbis Abraæ, sicut et Leui: ergo nulla est argumentatio Apostoli, qua probatur maius esse sacerdotium Melchisedech sacerdotio Leuitico, per hoc quod Leui decimatus fuit in Abraam. Quod si ratiocinatio Apostoli recta est, restat ergo quod Christus non decimatus fuit in Abraam. Est ergo quæstio iuxta hoc, vnde tenet illa consequentia, qua probat Apostolus maius esse sacerdotium Melchisedech sacerdotio Leuitico, pro eo quod Leui obtulit decimas Melchisedech: videtur quod non cogat: quia secundum illam rationem posset argui, quod maior est dignitas vnius sacerdotis pauperis, quàm Papæ: esto quod Pater Papæ dederit decimas simplici sacerdoti.

CONCLUSIO.

Christus non fuit decimatus, cum decimatio futuram curationem figuraret: Christus autem in lumbis Abraæ fuerit ibi sicut medicina.

Aug. lib. 10 de Gen. ad lit. cap. 20. 20. 3.

Rom. 3. c

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, immo Augustinus super Genesim, ad litteram: Christus in lumbis Abraæ non fuit decimatus. Et ratio huius est: quia decimatio præfigurabat futuram curationem. Quia ergo Christus in lumbis Abraæ non erat sicut curatione indigens, sed potius sicut medicina: hinc est quod decimatio ad ipsum non pertinebat. Sicut etiam in Adam illi soli peccauerunt, qui secundum carnalem generationem, et concupiscentiam feminelem ab ipso procedunt, vel processerunt: ita illi soli in Abraam decimati sunt, qui ab ipso secundum rationem feminelem prodierunt. Et ideo ab illa generalitate excluditur Christus, qui dicitur: Omnes in Adam peccauerunt: quia non processit ab ipso secundum libidinis ardorem, sed secundum Spiritus sancti operationem: sic est in proposito intelligentium de decimatione.

1. ET per hoc patet responsio ad illud quod primo opponitur in contrarium, quoniam Christus in lumbis Abraæ fuit, et Leui: sed non eodem modo. Et propterea non sequitur, quod sicut vni competit decimari, ita conueniat alteri. Decimatio enim non tantum respicit esse in lumbis, sed etiam modum essendi secundum traductionem originalis peccati.

2. AD illud quod opponitur, quod Christus figuratur per decimam oblatam: Respond. dicendum. Decima oblata nõ decimabatur: sed decimatio potius respicit illud, quod remanet in alio, sicut dicit Hugo: quia remanet imperfectio ablata vnitatem, quæ est perfectio denarij, per quod signatur futura curatio. Vnde sicut alij figurantur in illa decimatione curari, sic Christus figuratur ratio esse medicamenti.

3. AD illud quod opponitur, quod in illa decimatione signatur oblatio Christi, dicendum quod verum est, sed non signatur Christi oblatio tamquã pro quo fieret oblatio, sed tamquam quæ offertur pro alijs. Et quoniam decimari dicitur ille, pro quo offertur oblatio decimæ: hinc est quod actus decimationis non debet Christo attribui: aliter enim ibi præfigurabatur Christus, aliter alij.

4. AD illud quod opponitur, quod caro Christi fuit in beata Virgine, et caro Virginis in Abraam, dicendum quod ibi est sophisma secundum accidens, quia variatur modus essendi in, hinc, et inde. Alio enim modo fuit caro beatæ Virginis in Abraam, aliter caro Christi in matre sua: quia beata Virgo procefferit secundum legem concupiscentiæ: Christus vero minime.

5. AD illud, quod querebatur de auctoritate Apo-

stoli, et ratione, dici potest quod ratio Apostoli bona est ad illos, contra quos arguit, scilicet iudeos qui supponebant Abraam digniorem esse in suo genere: si ergo Abraam benedictus fuit a Melchisedech, et ei decimas obtulit tamquam superiori, sequitur ex hoc quod non tantum maior fuit Melchisedech Abraam, sed etiam maior omnibus, qui processerunt secundum legem carnis ab eo: et ideo dignior fuit, Leui, et Aaron. Sed quoniam illud non videtur esse verum, quod excellentior fuerit Melchisedech, quàm Moyse, et Dauid, et beata Virgo, qui processerunt ex Abraam, et Apostolus non procedit ex falsis suppositionibus: ideo oportet aliter dicere: videlicet quod Apostolus arguit ex veritate, et ex significatione, et illius figuræ necessaria argumentatione, quod decimatio pro illo tempore signabat curationem. Cum ergo Abraam obtulit decimas Melchisedech, et ab eo benedictus est, significauit se indigere curatione, et benedictione per illum sacerdotem, qui figurabatur per Melchisedech. Sed ille qui curat, et benedicit, maior est absque vlla contradictione. Cum ergo sacerdotium Christi fuerit illud, quod præfigurabatur per illud Melchisedech, sicut in Psalmo legitur: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech: restat igitur, quod maius fuit sacerdotium Christi, quàm Leui: et hæc est ratio Apostoli, quam impossibile est dissolui. Nec est simile de Sacerdote simplici, et de patre Papæ, quia, ibi nulla est ratio figuræ. Hæc autem tota ratio fundatur super decimationem secundum quod est actus figuralis: nam secundum quod est actus moralis, nihil facit ad propositum, quia nec Abraam, nec eius posteri obligati fuerunt ad dandas decimas Melchisedech: maxime illi, qui fuerunt de stirpe Leui ad nullas decimas dandas fuerunt attriti.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de carnis Christi traductione. Et circa hoc queruntur duo. Primo queritur, vtrum Christi caro fuerit in primis parentibus secundum qualitatem impuritatis, vel iniquationis. Secundo queritur, vtrum carnis figuræ quàm caro aliorum hominum secundum legem propagationis.

QUESTIO I.

An Christi caro fuerit in primis parentibus secundum qualitatem impuritatis.

S. Thom. 3. p. q. 32. art. 6. Et 3. Sent. dist. 3. q. 4. art. 2. Regid. Rom. 3. Sent. p. 4. q. 1. Ric. 3. Sent. dist. 3. art. 3. q. 1.

MYSTRUM caro Christi in Abraam, et alijs patribus distincta fuerit secundum qualitatem a carne aliorum filiorum. Et quod sic, videtur secundum illud: Nihil inquinatum in illam incurrit: ergo si caro Christi vnitatem est filio Dei, qui est Dei virtus, et Dei sapientia, videtur quod nunquam fuerit inquinata: sed caro aliorum in parentibus inquinata fuit: ergo videtur quod aliter fuerit caro Christi in Abraam, quàm aliorum.

2. I T E M in Christo debuit esse maxima puritas: sed magis purum est quod nunquam fuit inquinatum quàm illud quod aliquando inquinatum fuit: ergo videtur quod caro Christi nec in se nec in parentibus subiacerit fecerit corruptionis, vel carnis: ergo a carne

Hugo de S. Vict. li. 1. par. 2. c. 3. et deinceps et li. 2. p. 1. c. 5.

Aug. 10. in Gen. ad lit. cap. 20. 10. 3.

Genesim 14. d. et Hebr. 7. a

Pf. 109. b

Sap. 7. d

carne aliorum hominum distincta fuit qualitatiue. 3. I T E M alterius qualitatis est medicina, et illud quod curatur per medicinam: sed caro Christi fuit in lumbis patrum sicut medicina, sicut dicit Augustinus in lib. 10. super Genesim ad litteram: caro vero aliorum hominum sicut indigens medicina: ergo videtur quod habuerit qualitatem aliam, et aliam.

4. I T E M quod totaliter corruptum est, non est possibile ad curationem: Si ergo Adam fuit possibilis ad curationem, aliqua particula remansit in eo incorrupta: sed de illa particula, quae remansit sine corruptione maxime decebat generari carnem, quae esset sine originali macula: ergo videtur, et cetera.

FVNDAMENTA. Cap. 20. post med.

SED CONTRA: Augustinus in lib. 10. super Genesim ad litteram: Eadem caro non Abraae tantum, sed ipsius primi, terreni, hominis simul habuit vulgus praeviationis, et medicamentum vulneris: ergo si medicamentum vulneris spectat ad Christum, vulnus praeviationis spectat ad alios: eadem ergo fuit caro Christi in primis parentibus cum carne aliorum: ergo non fuit distincta ab alijs.

I T E M Magister in principio huius distinctionis loquens de carne Christi: Credi, inquit, oportet iuxta sanctorum Doctorum convenientiam, ipsam prius fuisse peccato obnoxiam, sicut fuit reliqua Virginis caro: restat ergo idem quod prius, quod non fuit distincta ab alijs.

I T E M quidquid lege corruptionis traducitur, corruptum est: sed tota caro Isaac, quae fuit traducta ab Abraam fuit corrupta: ergo simul caro Christi non fuit traducta ab Abraam in Isaac: aut si traducta fuit, ab alijs hominibus distincta non fuit.

I T E M aut caro Christi fuit similis carni Abraae reliquae, aut non. Si similis, habeo propositum. Si dissimilis: ergo non videtur quod talis caro competeret ad redemptionem humani generis: si ergo hoc est falsum, et inconueniens, restat quod caro Christi a carne aliorum hominum non fuit distincta.

I T E M distinctio secundum oppositas qualitates praesupponit distinctionem secundum substantiam: quia oppositae qualitates non possunt esse in eodem, et secundum idem: sed caro aliorum filiorum in primis parentibus non potuit habere distinctionem secundum substantiam, quia non esset tot atomos inuenire in corpore Adae, quot inde filij procreati sunt: ergo si caro Christi in primis parentibus non potuit distingui a carne aliorum secundum substantiam: videtur, et cetera.

I T E M si transfundebatur caro munda: aut corruptibilis, aut incorruptibilis. Si incorruptibilis: ergo corpus Christi debuit esse impassibile, quod falsum est. Si corruptibilis: ergo videtur quod poterat transmutari in carnem reliquam, et assumi, vel augeri ab alia: ergo aut caro illa fuit consumpta antequam perveniret ad Christum, aut fuit adeo multiplicata, ut possent inde mille corpora formari: sed hoc est falsum: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Christi caro in lumbis Abraae et ceterorum patrum in quibus fuit materialiter non fuit distincta qualitate, licet post assumptionem a verbo distincta fuerit: non enim fuit caro peccati, sed similis carni peccati.

Opinio erronea.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc quaestionem fuit quaedam positio erronea quorundam dicentium, quod caro Christi non tantum distinctionem habuit a carne aliorum hominum, cum fuit vnita animae Christi: sed etiam cum fuit in lumbis primi hominis, scilicet Adae, dicebant enim quod quia Adam reparabiliter peccavit in peccato, non permisit Deus totum corrumpi: et ideo remansit in eius semine aliqua portio incorrupta, ut per illam fieret medicamentum carni reliquae: et ex illa portiuncula dicunt carnem Christi formatam, quae

dicunt esse generis humani medicinam. Hanc autem portiunculam transmisit Adae ad Noe, et Noe ad Abraam, et Abraam ad David, et David usque ad Virginem, de qua natus est Christus. Haec autem positio, etsi videatur habere probabilitatem in superficie, intrinsecus tamen falsum, et errorem continet: pro eo quod non solum est contra Sanctorum dicta: sed etiam contra veram fidei documenta. Sanctorum auctoritatibus repugnat: quia Damascenus doctor Graecus, et Augustinus praecipuus doctor Latinus in hoc consentiunt, quod caro Christi ante vnionem cum verbo indistincta erat a reliqua Virginis carne: Damascenus dicit, quod de purissimis Virginis sanguinibus fuerit formata. Augustinus dicit, quod assumptum primitivam nostrae massae. Et hoc quidem necessarium est ponere: quia alias non fuisset necessaria Virginis sanctificatio ad hoc, quod formaretur caro Christi sine omni peccato. Non esset etiam Christus vere de semine David, et Abraae, sed solum Adae: quoniam si praedicto modo ab illa particula descendisset, ad nullum aliorum pertineret nisi sicut ad deferens, quemadmodum aqua comparatur ad canale. Non esset etiam in tali carne vere passibilitatis assumptio, nec nostrae infirmitatis vera reparatio: quia non de natura lapsa fabricasset sibi carnem, sed potius de instituta: quae omnino inconuenientia sunt, et fidei sane aduersantia. Et ideo praedicta positio tamquam erronea est respuenda, sicut Magister bene notavit in littera, et Magister Hugo in lib. de Sacramentis. Planum est ergo secundum doctrinam catholicam carnem Christi in lumbis parentum, in quibus fuit materialiter, a carne aliorum hominum non fuisse distinctam qualitatiue, vel formaliter: quamvis postquam vnita est verbo distinctionem habeat, pro eo quod non est caro peccati, sed similis peccatrici: et pro tanto dicit Augustinus, quod caro Christi venerit de altitudine humanae naturae, non quod in primis parentibus sine pollutione fuerit, sed quod sic purificata fuerit, et mixta in sua assumptione, quod similis fuerit carni in statu innocentiae. Propterea dicitur a Boetio, de omni statu aliquid accepisse, sicut infra melius manifestabitur. Vnde rationes, quae ad hanc partem inducuntur sunt concedendae.

1. Ad illud vero quod opponitur primo in contrarium, quod nihil inquinatum in illam incidit, dicendum quod verum est: hoc enim intelligitur de sapientia diuina secundum diuinam naturam, quae nullo modo foedatur ex aliqua creatura: verum tamen si etiam intelligatur secundum humanam naturam, adhuc hoc non habet instantiam: quia caro Christi, ex quo vnita fuit verbo Dei sancta fuit, et fuit immaculata: sed ex hoc non sequitur, quod immaculata fuisset in primis parentibus, pro eo quod quamuis in lumbis parentum esset vnibilis, erat tamen in dispositione remota.

2. Ad illud quod opponitur, quod maxima puritas debet esse in carne Christi, dicendum quod verum est secundum quod competit ad reparationem humani generis: sic autem intelligendo non potest maior puritas cogitari quam cum de massa peccatrice formatur caro omnino immunis a peccato, et sic factum est in carne vnita verbo, operante Spiritu sancto: quod si intelligatur caro illa nunquam in se, vel in parentibus fuisse obnoxia, non sic cogitatur qualis nostrae redemptioni fuerit apta: et ideo non cogitatur qualiter, et sicut debet, sed potius assignatur qualiter non debet.

3. Ad illud quod opponitur, quod caro Christi est medicina, dicendum quod verum est pro tempore, quo medicina est: medicina autem est pro eo tempore, quo a verbo assumpta est: et sic alterius qualitatis est, quam aliorum hominum. Pro eo autem tempore quo fuit ante assumptionem, non erat medicina nisi materialiter loquendo. Et secundum illud tempus non oportet formaliter distingui ab alia carne, eo quod

Improbatio

Dam. lib. 3. de orb. fid. c. 2. in med. et cap. 6. 7. post prin. et li. 4. c. 14.

Hugo de sacram. lib. 2. p. 1. c. 5.

Aug. li. 1. de fide ad Pet. cap. 2. circa med. 10. 3.

Boet. in lib. de duabus naturis, et vna persona Christi, cap. 7. Sap. 7. 6.

quod ex eodem principio materiali potest formari sanum, et agrum. Cibus enim eiusdem generis conuertitur in sano in carnem sanam, in leproso in carnem corruptam.

4. Ad illud quod opponitur, quod si totus esset corruptus, iam non esset medicabilis eius morbus, dicendum quod illud argumentum dupliciter deficit. Primo: quia si homo totus corruptus esset, non sequitur quod incurabilis esset, nisi illa corruptio ei inseparabiliter adhereret. Praeterea est totus homo corruptus esset quantum ad ea quae erant in se, non tamen corruptum esset genus humanum totum, quod fabricatum est ex illa hominis carne: sed illud solum quod processit secundum legem concupiscentiae. Et quoniam caro Christi in Virgine fabricata est praeter legem concupiscentiae a Spiritu sancto, hinc est, quod carui corruptione, et rationem tenuit medicinae: a sua primaria formatione.

QUESTIO II.

An Christi caro fuerit in parentibus aliter quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis.

S. Tho. 3. p. 2. art. 7. Et 3. Sent. dist. 3. q. 4. art. 1. Reg. Rom. 3. Sent. dist. 3. p. 4. q. 2.

FVNDAMENTA.

Cap. 20. in med. 10. 3. Febr. 7. a.

TRVM caro Christi fuerit in parentibus aliter, quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis. Et quod aliter, videtur auctoritate Augustini in lib. 10. super Genesim ad litteram tractantis illud Apostoli: Adhuc erat in lumbis patris. Secundum aliquem modum erat ibi Christus, quo non erat ibi Leui. Secundum rationem quippe feminealem fuit ibi Leui, qua ratione non fuit ibi caro Christi.

I T E M hoc ipsum ostenditur ratione: Mediatum principium reducit ad immediatum: sed Christus secundum alium modum propagandi exiuit de vtero Virginis, quam alij filij de ventre matrum suarum, pro eo quod non de virili femine. Si ergo mediante beata Virgine dicitur fuisse in parentibus praecedentibus, videtur quod alio modo fuerit caro eius in parentibus secundum legem propagationis, quam aliorum hominum.

I T E M si eodem modo fuisset caro Christi in parentibus sicut alij homines, vel caro aliorum hominum: ita peccasset Adam peccante, sicut alij homines: sed hoc est falsum: ergo, et cetera.

I T E M eodem modo habet res educi in esse, per quem modum habet in suo principio existere: sed Christus non fuit genitus, vel conceptus secundum legem naturae, sed potius mirabiliter: alij autem homines educuntur naturaliter. Aliter ergo fuit caro eius quantum ad legem propagationis in lumbis parentum, quam aliorum hominum.

AD OPPOSITIVM

1. SED CONTRA: Dicit Magister in littera: Caro illa antequam verbo fuerit vnita, peccato fuit obnoxia in Maria sicut reliqua Virginis caro: sed caro quae consimilis est secundum translationem originalis, consimilis est secundum legem propagationis: ergo si caro Christi in lumbis parentum fuit obnoxia peccato: ergo et eadem lege cum alijs a primis parentibus est traducta.

2. I T E M omne quod descendit ab Adam in Seth, descendit secundum corpulentam substantiam, et secundum feminalem rationem: ergo si caro Christi descendit ab Adam in Seth, et a Seth in alios parentes, videtur quod secundum legem propagationis fuit in

lumbis parentum eodem modo, sicut caro aliorum hominum.

3. I T E M semen vnde formatum est corpus Seth in totis parentibus habebat rationem feminalem: ergo nihil inde futurum erat, quod non esset ibi etiam secundum corpulentam substantiam, et rationem feminalem: sed si caro Christi exinde facta est, videtur quod ibi fuerit ad modum alterius carnis humanae.

4. I T E M tota caro Virginis fuit in lumbis parentum, secundum legem propagationis, sicut caro aliorum hominum. Sed caro Christi fuit ex aliqua parte carnis Virginis: ergo secundum legem propagationis sic fuit in lumbis parentum, sicut caro totius humani generis.

CONCLUSIO.

Christi caro aliter fuit in parentibus quam aliorum hominum, caro enim aliorum fuit ibi secundum rationem feminalem, Christi autem tantum secundum corpulentam substantiam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter est loqui de carne Christi, aut quantum ad materiam vnde sumpta est, aut quantum ad formam secundum quam anima Christi coniuncta est, et a verbo in vnitate personae assumpta. Si loquamur de carne Christi secundum materiam, hoc est de eo vnde facta est caro Christi, sic conceditur quod peccato fuerit obnoxia: quia ante conceptionem Christi tota massa humani generis corrupta erat, sicut in praecedenti problemate monstratum est. Si autem loquamur de carne Christi secundum formam, sic dicendum est ipsam carnem nunquam peccato fuisse obnoxiam: quia nunquam habuit illam formam, quin esset munda, et immaculata. Secundum autem quod caro dicitur dupliciter, sic et de propagatione dupliciter contingit loqui. Aut ratione materialis, aut ratione formalis. Si ratione materialis, sic propagata fuit ab Adam usque ad Virginem in tota illa genealogia, et tota illa propagatio fuit secundum legem naturae, et concupiscentiae. Si quantum ad esse actuale, et formale: sic concepta fuit a Virgine praeter omnem legem naturae, et concupiscentiae. Et sic patet quod vno modo dicendi concedi potest quod caro Christi, materialiter loquendo, sic fuit in lumbis parentum secundum propagationem sicut caro aliorum hominum. Sed quoniam caro quantum est de ratione sui nominis, non nominat materiam ipsam tantum, sed materiam sub tali forma: et hoc totum quod dicitur propagatio, et lex propagationis additum ei, quod est caro Christi, respicit eius educationem secundum esse actuale: hinc est, quod haec est impropria: Caro Christi fuit peccato obnoxia: et haec: Caro Christi fuit ex parentibus feminalter traducta: et haec: Caro Christi in parentibus fuit decimata: pro eo quod in omnibus quantum est de vi sermonis praedicatum, non attribuitur subiecto ratione materiae tantum, sed ratione materiae sub tali forma. Caro enim est terminus substantialis: et ideo quamuis supponatur verbo de praeterito, oportet tamen ad idem tempus referri formam praedicati cum subiecto: et ideo omnes praedictae locutiones tamquam falsae, et impropriae sunt negandae, nisi proferantur cum determinatione, scilicet ratione materialis principij. Si autem alicubi absolute proferantur, sunt exponendae. Nota tamen, quod haec est impropria: Caro Christi fuit peccato obnoxia, sed haec magis impropria: Caro Christi fuit feminalter traducta: haec autem magis impropria adhuc, et falsa: Caro Christi fuit decimata, secundum quod magis et magis in praedictis locutionibus caro accipitur ratione formae. Concedendum est ergo quod aliter fuit caro Christi secundum propagationis legem in parentibus, quam aliorum hominum. Nam caro aliorum



aliorum hominum ortum habuit a parentibus secundum feminalem rationem, et secundum legem concupiscentiae: illud autem dicitur procedere secundum rationem feminalem, quod quidem exit in esse secundum virtutem, et operationem naturae: sicut sunt illa, in quorum productione natura non solum se habet per modum obedientis, et suscipientis, immo etiam per modum naturae agentis, et dantis speciem siue completionis: et hoc importat hoc, quod dico, feminalis ratio, proprie loquendo, sicut ostensum fuit in secundo Lib. quamuis contingat extensori modo uti praedicto vocabulo. Illud autem intelligitur traduci secundum legem concupiscentiae, in cuius procreatione concurrunt feditas delectationis carnis ex parte viri generantis, et mulieris concipientis. Neutrum autem horum in generatione Christi fuit: Nam conceptio eius mirabilis fuit, et supra virtutem naturae. Non fuit enim ex virili femine, pro eo quod caro eius concepta fuit ex sola matre: neque secundum legem concupiscentiae: quia non interuenit delectatio ex commixtione sexus: conceptus enim fuit ex castissimis Virginis visceribus. Ideo concedenda sunt rationes, quae ad hanc partem inducuntur.

1. Ad illud quod opponitur de auctoritate Magistri, dicendum quod locutio ista impropria, videlicet quod peccato fuit obnoxia: et hoc intelligendum est materialiter: et hoc Magister insinuat cum dicit: Quia peccato fuerit obnoxia, non simpliciter, sed in matre, in qua materialiter erat. Vnde non est simpliciter concedenda, sed exponenda tamquam impropria: et ex improprie secundum earum improprietaem acceptis non licet arguere, sicut manifestum est: et ideo ratio non valet.

2. Ad illud quod opponitur: Quidquid descendit ab Adam in Seth, descendit secundum feminalem rationem, dicendum quod feminalem ratio non dicit quid absolutum, sed quid respectuum: dicit enim respectum eius, quod propagatur ad illud, de quo producit: cum ergo dicit, quod quidquid descendit ab Adā in Seth, descendit secundum feminalem rationem, dicendum quod verum est per comparationem ad Seth, et ad eos, qui producendi erant secundum propagationem naturae, respectu quorum omnium semen decisum a Iubis Adae habuit virtutem sufficientem ad rationem feminalem: respectu autem Christi non habet veritatem, pro eo quod totum illud quod secundum legem naturae ex illo semine producendum erat, respectu carnis Christi se habebat in ratione passibilis, et materialis, quod non poterat reduci ad actum nisi per virtutem Spiritus sancti. Cum ergo dicit, quod quidquid fuit in Seth, fuit secundum feminalem rationem, verum est si comparatur ad Adam: sed si comparatur ad Christum, non habet veritatem.

3. Ad illud quod opponitur, quod totum semen decisum ab Adam habuit feminalem rationem, dicendum quod verum est respectu eorum, qui producendi erant secundum legem naturae: respectu Christi non habet veritatem. Quamuis enim in aliquo semine sit ratio feminalis secundum quamlibet eius partem saltem formalem, ut ex eo aliquid posset fieri: tamen si Deus aliquid faciat ex illo semine, ad quod non habet ordinationem secundum naturam, dicitur fuisse in illo semine secundum corpulentam substantiam, non secundum rationem feminalem: quia semen illud respectu illius, quod Deus educit, non habet vim sufficienter actiuam, sed passiuam, secundum quam subministrat corporalem substantiam. Esto etiam quod illa feminalis ratio comparatur ad administrationem materiae illius rei faciendae: ut si plantaretur vnum semen paruum, ita quod de illo produceretur arbor magna, cuius magnitudo materia esset ad productionem magni corporis alterius speciei: sic et in proposito intelligendum est cum dicitur, Christum fuisse in lumbis parentum secundum corpulentam substantiam, non secundum feminalem rationem: non quod substantia

corpore Christi ibi tota fuit, sed quia erat aliquanta, materia, quae per vim feminalem poterat augeri, et crescere appposito sibi alimento aliquo, ita ut corpora omnium hominum inde possent fabricari: et per illa vim sunt corpora omnium hominum fabricata, excepto solo corpore Christi, quod fabricatum fuit per virtutem supernam, sicut melius manifestabitur infra. Et sic patet pro quanto Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam: et quod non sequitur si fuit in femine Adae, quod fuerit in illo secundum feminalem rationem. Ad hoc autem intelligendum valent illa, quae determinata sunt in secundo Libro.

4. Ad illud ergo quod opponitur, quod caro tota beatae Virginis fuit ibi secundum feminalem rationem, sicut caro aliorum hominum, dicendum quod in illo argumento est sophisma secundum accidens, sicut dictum fuit supra de decimatione.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de perfectione corporis Domini. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur de perfectione corporis Domini quantum ad molem. Secundo quaeritur de eius perfectione quantum ad membrorum distinctionem.

QVÆSTIO I.

An Christi corpus productum fuerit ad perfectam molem subito, vel successive.

Alex. Alex. 3. p. 9. Membr. 4. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 3. q. 4. Guilielmus Voril. 3. Sent. dist. 3. q. 8.

TRVM corpus Christi productum fuerit ad perfectam molem subito, aut successive. Et quod successive, ostenditur. Primo: Puer iste crescebat aetate: sed ad crementum aetatis sequitur crementum molis: ergo, et cetera.

ITEM sicut patet ex historia Euangelica Christus habuit necessitates infantiles, vnde et lactatus fuit a matre: hoc autem non esset nisi paruulus fuisset in quantitate: ergo videtur quod prius tempore fuerit in quantitate modica, quam perfecta.

ITEM augmentum sequitur nutrimentum: sed corpus Christi alebatur, sicut corpus alterius hominis successive: ergo similiter videtur quod augebatur paulatim, et successive.

ITEM Christus assumpsit naturam passibilem, et mortalem: sed talis est natura mortalis, quod aut decrescit, aut crescit, aut proficit, aut deficit: vix enim, aut numquam in eodem statu permanet, ut dicitur in Iob: ergo si non competebat Christo decrescere, videtur quod talem naturam assumpsit, quod semper in hac vita quantum ad corpus profecerit: ergo per successionem temporum ad perfectam quantitatem peruenit.

SED CONTRA: Mulier circumdabit virum: hoc intelligitur de Christo, et de beata Virgine: sed virum circumdari in vtero, est in vtero contineri. Ad virum autem spectat corpus perfecte quantitatis habere: ergo videtur quod corpus Christi in vtero Virginis fuerit secundum perfectam quantitatem molis: non ergo ad perfectionem venit per successionem temporis.

ITEM hoc ipsum videtur per hoc, quod sequitur in eadem auctoritate: Nouum faciet Dominus super terram: sed nouum est illud, cuius simile non praecessit: sed quod mulier in vtero habeat puerum paruae quantitatis, hoc non est nouum: ergo videtur quod Christus statim fuit ad perfectionem quantitatis productus, ex quo de Virgine est conceptus.

ITEM

ITEM diuina virtus summa est, et perfecta. Quia summa, nata est operari subito, et in instanti: quia perfecta, nata est educere operationem perfectam. Si ergo formatio corporis Christi fuit a virtute increata, videtur quod in instanti conceptionis corpus illud educitum fuerit in quantitate perfecta.

ITEM sicut anima coniuncta est verbo in Vnitate personae immediate, ita et corpus: sed anima statim quando vnita fuit verbo Dei, perfecta fuit in virtute, et scientia: ergo et pari ratione corpus in quantitate, et figura: non ergo videtur quod per successionem temporis quantitas corporis Christi, quantum ad quantitatem molis ad perfectionem sit deducta.

CONCLUSIO.

Corpus Christi ad perfectam quantitatis molem congrue per temporis successionem deductum fuit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod corpus Christi quantum ad quantitatem molis ad perfectionem deductum est per successionem temporis: Et ratio huius est, quia perfectio quantitatis illius corporis fuit operatione naturae, cuius est operari secundum successionem temporis. Si autem quaeratur, vnde est quod Deus corpus illud ad perfectionem voluit deduci mediante naturae operatione, dicendum quod hoc fecit Deus valde congrue. Hoc enim quamuis alio modo facere posset, sic tamen fecit ad confirmandam fidei veritatem, et ad commendandam humilitatis virtutem, et ad conferuandam vniuersitatis legem. In hoc enim fidei veritas confirmatur, dum manifeste ostenditur per conuerfationem diuinam, et similem modum proficien di in aetate, quod Christus non phantasticam, sed veram carnem assumpsit: et hoc quidem valde fuit opportunum, quia sine fidei veritate nullus est incarnationis fructus. Humilitatis etiam virtus in hoc commendatur, dum Dei Filius, qui est Rex regum, et Dominus dominantium factus est paruulus: et qui prius nullo indigebat, lacte materno, sicut alij paruuli, pascebatur, pannis inuoluebatur, et alia plura gessit, quibus humilitatis vtilitas commendatur: et hoc valde opportunum fuit, quia propter hoc potissime Deus descendit de caelo, ut superbiam extirparet. Vniuersitatis etiam lex et ordo conseruatur: quia Deus vniuersitatis naturae concessit propriam operationem, nec vitium miraculis, vbi natura per se sufficienter potest operari. Et quia natura in Christo satis sufficienter poterat corpus Christi ad perfectam quantitatem deducere, ita quod in nullo derogabatur eius dignitati: ideo noluit Deus tempus anticipare, ut tamquam vniuersitatis iustus administrator, vnumquodque iuxta virtutem sibi competentem operari sineret. Et hoc quidem conueniebat, quia naturam volebat perimere, sed reparare. Et in hoc insinuat, quod maior potestas vsum inferioris potestatis non debet absque causa priuare. Et sic patet, quod valde rationabiliter Deus corpus Christi ad perfectam quantitatem molis deduxerit per temporis successionem. Vnde et rationes hoc probantes concedendae sunt.

Congruentia triplex.

1. Congruentia.

2. Congruentia.

3. Congruentia.

FVNDAMENTA. Luca 2. g.

Iob 14. a

AD OPPOSITVM. Ier. 21. a

virtus infinita operatur secundum totalitatem suae potentiae, et operatur per se. In perfectione autem Domini corporis non tantum operatur virtus diuina, sed etiam creata: cuius est operari successive, sicut ostensum est supra: et illius est operari successive, cum sit virtus finita.

AD illud quod obijcitur, quod ab instanti conceptionis fuit perfectus virtute, et scientia, dicendum quod non est simile: quia quamuis deceret Deum assumere aliquas penalitates ad redemptionem nostram, non tamen decebat assumere culpam, vel ignorantiam: ideo magis habuit horum opposita in conceptione, sicut licet virtutem, et scientiam, quam in instanti perducit ad corporis quantitatem perfectam.

QVÆSTIO II.

An in corpore Domini distinctio membrorum facta fuerit subito, vel successive.

S. Tho. 3. p. 9. q. 3. art. 1. Et 3. Sent. dist. 3. q. 5. art. 2. Et 4. contra Gent. cap. 44. Richardus 3. Sent. d. 3. art. 2. q. 3.

TRVM membrorum formatio, et distinctio facta sit subito, an successive in corpore Domini. Quia non subito videtur Augustinus de Trinitate, tractans illud verbum: Soluite templum hoc. Dixerunt Iudaei: Quadraginta sex annis, et c. ibi Augustinus: Hic numerus perfectioni Domini corporis congruit: quia ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur: ergo non videtur, quod corpus Christi ab instanti conceptionis organizatum fuerit, et formatum. Si tu dicas, sicut dicit Magister in littera, quod hoc dictum fuit propter incrementum molis, tunc non videtur quod quadraginta sex diebus perfectum sit: quia ad perfectionem hanc non peruenit vsque ad annos viginti.

ITEM: Per omnia debuit fratribus assimilari: ergo videtur quod in modo formationis corporis sequitur aliorum hominum corpora: sed corpora aliorum hominum successive formantur: ergo videtur quod similiter corpus Christi.

ITEM corpus Christi nutritum, et augmentatum fuit successive, sicut corpora aliorum hominum: ergo videtur pari ratione, quod fuerit successive formatum.

ITEM formationem veri corporis antecedit consolidatio, et consolidationem antecedit conuersio, et conuersionem feminis decisio: Si ergo quaesibet illarum operationum non potest fieri in minori quam in instanti, et vna est ordinata ad aliam: ergo videtur quod formatio corporis non poterit esse instantanea.

SED CONTRA: Augustinus in lib. de fide ad Pet. Firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine diuinitate in vtero Virginis conceptam priusquam susciperetur a verbo fuisse: sed verbum non suscepit, nisi carnem formatam conceptam perfecte, et in instanti suscepit ea: ergo videtur quod in instanti corpus Christi fuerit ad perfectionis organizationem deductum.

ITEM Augustinus in lib. de Trin. Non ex vtero Virginis prius caro concepta est, et postea diuinitas venit in carnem: sed mox ut Dei Verbum in vterum venit, factum est caro seruata proprietate naturae, et perfectus homo in veritate carnis, et animae.

ITEM Virgo beata dicitur concepisit filium Dei ratione carnis assumpta ex ipsa: sed non est ibi communicatio idiomatum, nisi propter vnionem: non est autem vnio nisi ad naturam perfectam: cum ergo in instanti conceptionis verum sit dicere, filium Dei conceptum ex Virgine, necesse fuit etiam corpus ad perfectam organizationem esse deductum.

ITEM

AD OPPOSITVM. Iob 2. d. Lib. 4. ca. 5. 10. 3. Er lib. 3. q. 9. 4. et 5. 6. 10. 4.

Hebr. 1. e

FVNDAMENTA. Cap. 18. in princ. 10. 3.



ITEM conceptio Christi fuit virtute mirabili, et mirabiliter operante: sed virtus mirabiliter operas est infinita, et operans infinite: ergo videtur quod eius operatio debebat esse instantanea. Et si hoc, corpus Dominicum in instanti in perfecta organizatione fuit constitutum.

CONCLUSIO.

Corpus Christi ab instanti sua conceptionis subito fuit formatum, et membrorum habuit distinctionem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, sicut dicit Augustinus, corpus Christi ab instanti conceptionis habuit perfectionem organizationis. Et ratio huius sumi potest ex parte verbi assumptis, et ex parte virtutis efficientis, et ex parte virginis concipientis: Ex parte verbi assumptis: quia non decebat verbum assumere partem humanam naturam, et esse hominem secundum quid: sed totam humanam naturam, et ita carnem, et animam, maxime cum anima det carni congruentiam, ut vniatur cum diuina natura, sicut ostensum est supra. Et quoniam anima non est nata, nisi carni formata, et organata: ideo in primo instanti conceptionis necesse fuit corpus Christi ad perfectionem organizationem perducere. Ratio etiam est ex parte virtutis operantis: quia ibi virtus diuina operabatur mirabiliter. Hoc enim est miraculum miraculorum, quod femina concipiat Deum. Et ideo ad suam mirabilis potentiae ostensionem subito formauit illud corpus, quod natura non potest formare, nisi successiue. Ratio vero nihilominus est ex parte virginis concipientis, quae statim ut consentit repleta fuit Spiritu sancto, et Mater Dei effecta: iuxta illud quod angelus annunciabat. Et quoniam mater Dei non esset, nisi Deus vnitus esset carni quam coeperat, et caro nec Deo, nec animae congrueret, nisi haberet membrorum distinctionem conuenientem: hinc est, quod ab instanti conceptionis corpus Christi debuit in membrorum distinctione perfectum esse. Vnde concedenda sunt rationes ad istam partem inductae.

1. Ad illud quod opponitur, quod numerus quadraginta sex dierum conuenit perfectioni corporis Domini, dicendum quod in Scriptura frequenter res

tunc dicitur fieri cum innotescit: et per hunc quidem modum verbum Augustini est intelligendum: quia etsi corpus Dominicum ab instanti conceptionis fuit formatum, non tamen apparuit, nec percipi potuit paruitate quantitatis molis: sed post quadraginta sex dies ad tantam quantitatem perfectionis deductum est, quod aspectibus hominum patere potuit. Vnde corpus Christi in cremento cum alijs corporibus similitudinem habuit, quamuis non haberet similitudinem in formatione primaria: non enim naturaliter, sed mirabiliter formatum fuit. Et sic intelligenda sunt verba Augustini in lib. 3, de Trin. Et in lib. 83, Quaestionum, quae ad praesens omittuntur ad vitandam prolixitatem.

2. Ad illud autem quod opponitur de verbo Apostoli. Quia per omnia debuit fratribus assimilari, dicendum quod verum est quantum ad ea, quae faciebant ad reparationem generis humani, sicut hoc quod est tentari, conuersari cum hominibus, et pati. Sed in modo conceptionis, quia in nobis annexam habet traductionem originale peccati, non debuit assimilari: quia non competebar hoc homini mediatori, et reparatori.

3. Ad illud quod obijcitur, quod similiter fuit nutritum, et augmentatum, dicendum quod non est simile, quia nostra augmentatio, et nutritio culpam non habet annexam, sicut nostra generatio, et ita non sic debuit assimilari in generationis primordio, sicut in augmento, et nutrimento.

4. Ad illud quod obijcitur, quod formationem veri corporis praecedit consolidatio, et consolidationem conuersio, et cetera, dicendum quod duplex est ordo, videlicet secundum tempus, et naturam, vel secundum naturam tantum. Isti autem tres actus ordinem habent in nostra generatione utroque modo: quia nostra generatio est a virtute finita, quae operatur in tempore. In generatione autem Christi non habent ordinem nisi secundum naturam: et quoniam habentia ordinem secundum naturam simul esse possunt tempore absque aliqua incompossibilitate: hinc est, quod nihil impedit illos actus esse in generatione Dominica, quamuis non sint simul in nostra generatione. Vnde ratio illa non cogit: quia aut procedit ab ordine secundum naturam ad ordinem secundum tempus: aut procedit ab operatione naturae ad operationem virtutis diuinae. Et nullo istorum modorum est ibi necessitas consequentiae.

Quo sensu dicatur Christus conceptus et natus de Spiritu sancto.

SED non est in hoc diutius immorandum: Illud enim mouet, quo modo dictus est Christus natus de Spiritu sancto, cum Filius nullo modo sit Spiritus sancti. Numquid dicturi sumus patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex qua utraque substantia Christus vnus esset, et Dei Patris Filius secundum Verbum, et Spiritus sancti filius secundum hominem, quod cum Spiritus sanctus, tamquam Pater eius, de matre Virgine genuisset? Quis hoc dicere audebit, cum hoc ita sit absurdum, ut nulla fidelium aures id valeant suscinere? Proinde cum fateamur Christum natum de Spiritu sancto ex Maria Virgine, quo modo, non sit Filius Spiritus sancti, et sit filius Virginis, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Proculdubio non sic de illo, ut de Patre, sic autem de illa, ut de matre natus est? Non est autem concedendum quidquid de aliqua renascitur, continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Vt enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum, et lumbricum, quorum nihil est filius: Vt ergo haec omittam, quoniam tanta rei deformiter comparantur, certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquae filios eos recte quispiam dixerit, sed dicuntur Filij Dei patris, et matris Ecclesiae. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Christus, nec tamen Filius est Spiritus sancti. Sicut econuerso non omnes qui dicuntur alicuius filij, consequens est, ut de illo etiam nati esse dicantur, ut illi qui adoptantur. Dicuntur etiam filij gehenne, non ex illa nati, sed in illam preparati. Cum itaque de aliquo nascatur aliquid, et non ita ut sit filius, nec rursum omnis, qui dicitur filius, de illo sit natus, cuius dicitur filius: profecto modus iste, quo natus est Christus de Maria, sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis meritis praecedentibus in ipso exordio naturae suae, quo esse cepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem esset Filius Dei, qui filius hominis, et filius hominis, qui Filius Dei: et sic in naturae humanae susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum. Quae gratia ideo per Spiritum sanctum est significata, quia ipse proprie sic est Deus, ut sit etiam Dei donum. Per hoc ergo quod de Spiritu sancto esse natus Christus dicitur, quid aliud quam ipsa gratia Dei demonstratur, qua homo mirabili, et ineffabili modo Verbo Dei est adiunctus atque connexus, et diuina gratia corporaliter repletus?

Alia ratio, qua dicitur natus de Spiritu sancto.

POTEST etiam dici Christus secundum hominem, ideo natus de Spiritu sancto, quia cum fecit. In quantum enim homo est, et ipse factus est, ut ait Apostolus. Conceptus ergo et natus de Spiritu sancto esse dicitur, non quod Spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine, non enim de substantia Spiritus sancti semen partus accepit, sed quia per gratiam Dei et operationem Spiritus sancti de carne Virginis est assumptum, quod Verbo est vnitum. Et in Evangelio secundum hanc intelligentiam legitur de Maria, quod inuenta est in utero habens de Spiritu sancto. Cuius dicti rationem Ambrosius insinuans in 2. libro de Spiritu sancto, ait: Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate eius est. Ex substantia, sicut filius qui a patre vel ex patre, et Spiritus sanctus, qui a Patre et Filio procedit. Ex potestate autem sicut ex Deo omnia. Quo modo ergo in utero habuit Maria ex Spiritu sancto? Si quasi ex substantia, ergo Spiritus in carnem, et ossa conuersus est. Non utique. Si vero quasi ex operatione et potestate eius Virgo concepit, quis neget Spiritum sanctum Dominicae incarnationis auctorem?

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

SED queri potest, cum nos Salvatore natum profiteamur, cur Apostolus eum factum dicat ex semine Dauid, alio loco factum ex muliere, cum aliud sit fieri, aliud nasci. Aliquid ergo significauit hoc dicto. Quia enim non humano semine concreata est caro Domini in utero Virginis, et corpus effecta, sed effectum et virtute Spiritus sancti: ideo Apostolus dicit factum, non natum. Aliud est enim semine admixto, et sanguine coagulato generare: aliud est non permixtione sed virtute procreare. Possunt enim homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dicit Apostolus factum, et non natum, ne eius scilicet natiuitas, quae fuit sine virili semine, nostra similis putaretur, quae conficitur seminum commixtione. Ideo autem cum factum diceret Apostolus, addit ex semine Dauid, quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis, tamen quia ex ea carne Christus formatus est, quae constat ex semine, recte dicitur, quia factus est.

S. Bon. To. 5.

E. DIST.

DISTINCTIO IIII.

QVARE IN SCRIPTURA SAEPIVS TRIBVATUR incarnatio quae est opus Trinitatis, Spiritui sancto, et de ipso etiam conceptus, et natus dicatur.



Vero incarnatio verbi, sicut in superioribus tractatum est, operatio vere sit Patris, et Filij, et Spiritus sancti, inuestigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura Spiritui sancto hoc opus saepius tribuatur, et de ipso Christus conceptus et natus memoretur. Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui sancto saepius tribuitur, quod eam ipse solus sine Patre, ac Filio fecerit: sed quia, Spiritus sanctus est charitas et donum Patris et Filij, et ineffabili Dei charitate Verbum caro factum est, et ineffabili Dei dono Filius Dei sibi vnuit formam serui. Non ergo frequens denominatio Spiritus sancti ab illo opere Patrem vel Filium secludit, sed potius vno nominato tres intelliguntur, sicut fit saepe in alijs operibus. Vnde Augustinus super hoc mouens questionem, in hunc modum eandem determinat in Enchirid. ita inquit: Cum illam creaturam, quam Virgo concepit et peperit, quamuis ad solam personam Filij pertinentem tota Trinitas fecerit, neque enim separabilia sunt opera Trinitatis, cur in ea faciendae Spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quando vnus trium in aliquo opere nominatur, vniuersa operari Trinitas intelligitur? Ita vere est, et exemplis doceri potest. Audistis propositam questionem, eiusdemq. solutionem vel expositionem.

Quo

Dist. 2. art. 2. q. 2.

Lib. et cap. eiusdem. Mat. 1. e

Ibidem infra.

Ibid. c. 39.

Ioan. 3. a

Mat. 2. 3. b

Ibid. c. 40.

Ibid. c. 37. cap. 41.

Verba sunt Aug. c. 38. Enchir. Hiero. ad Damascum Papam in explanatione symboli. Cap. 5. ca. 3.

Galat. 4. a. Glos. or. ad Rom. ca. 1. vel 6.

Gloss. ibid.



DISTINCT. IIII.

Qualiter caro Christi fuerit per Spiritum sanctum concepta.

Cum vero incarnatio verbi, et cetera.

Expositio textus.

VPRA determinavit Magister de sanctificatione Virginis, quae fuit praebula ad conceptionem Christi. In hac parte determinat de ipsa conceptione Domini. Et quoniam conceptio Christi habet comparationem ad Spiritum sanctum fecundantem, et ad Virginem concipientem: ideo pars ista dividitur in duas partes. In quarum prima determinat de conceptione Christi in comparatione ad Spiritum sanctum. In secunda determinat de ea in comparatione ad Virginem, ibi: Sed quare potest, cum nos saluatorem natum proficemur. Prima pars in partes tres dividitur. In quarum prima ponit, vel exponit veritatem, assignans quare incarnationis mysterium sit Spiritui sancto attribuendum. In secunda vero movet dubitationem ex his, quae dicta sunt, habentem ortum, ibi: Sed non est diuinus immorandum. In tertia vero subiungit maiorem explanationem praedictorum, ibi: Profecto modus iste, quo natus est Christus de Maria, et cetera. Prima pars habet duas. In prima exprimit veritatem, in secunda confirmat eam per auctoritatem, ibi: Vnde Augustinus super hoc mouens questionem. Similiter secunda pars, in qua movet dubitationem, dividitur in duas. In prima parte ponit quaestionem. In secunda solutionem, ibi: Non est autem concedendum eodem modo. Tertia pars ubi ponit explanationem, dividitur in duas. In quarum prima ponit unum explanandi modum secundum Augustinum. In secunda alium, ibi: Pater enim dicitur dicitur secundum hominem, et cetera.

Sed positus uno nominato, tres intelliguntur. Dub. I.

Obijciatur. Nominata essentia non de necessitate intelligitur persona: ergo nominata una persona, multo minus intelligitur alia. Item si nominata una persona intelligitur alia: ergo dicto quod Pater generet, videtur quod filius generet.

RESPOND. Dicendum quod Pater potest nominari respectu actus substantialis, vel personalis. Si respectu essentialis actus, quia una essentia est in tribus, et quicquid essentialis conuenit uni, conuenit et alteri: una persona nominata, nominatur et altera per necessitatem consequentiae, maxime cum actus ille est respectu effectus creati, in quo relucent appropriata tribus personis. Et sic patet responsio ad vtramque objectionem: vtraque enim currit secundum praedicationem aliquam, quod ita contingit uni, quod alio modo est extranea alteri.

Qui nascuntur ex aqua, et Spiritu sancto, non aqua filios, et cetera, sed Dei Patris, et matris Ecclesiae. Dub. I I.

CONTRA: Si non dicitur mater nisi secundum aliquam translationem, et similitudo translata potest reperiri in aqua, sicut et in Ecclesia, videtur quod possint dici filij aquae, sicut filij Ecclesiae. Iuxta hoc quaeritur, cum lumbricus naturaliter nascatur ex homine, quare non dicitur filius eius.

RESPOND. Dicendum quod Filius, et Pater non solum dicuntur ab originis habitudine, sed debent habere expressam similitudinem. Quoniam ergo

Aqua non habet expressam similitudinem ad eum, qui renascitur, sed potius ad gratiam, per quam renascitur, Ecclesia autem expressam habet similitudinem ad eum, qui in ea nascitur, quia nihil aliud est quam congregatio fidelium: ideo renati ex aqua dicuntur filij Ecclesiae, non filij aquae. Per hanc eandem rationem lumbricus non debet dici filius hominis, quamuis ex ipso nascatur, per hoc quod non habet ad eum similitudinem. Et ideo recte Augustinus infringit illud argumentum per illa exempla: Hoc nascitur ex illo: ergo est filius eius: quia filiatio plus dicit, quam natiuitas. Nam filiatio dicit originem, cum assimilatione.

Dicuntur etiam filij gehenna non ex illa nati, sed in illam preparati. Dub. III.

CONTRA: Ex hoc quod aliquid preparatur ad aliquid post suum esse, videtur potius rationem patris, quam filij in se habere: ergo videtur quod potius deberent vocari patres gehenna, quam filij.

RESPOND. Dicendum quod duplicem habet proprietatem filius respectu patris. Una attenditur quantum ad emanationem, et altera quantum ad possessionem hereditatem: et prima antecedit, et secunda subsequitur. Et filij gehenna dicuntur non ratione primae proprietatis, sed ratione secundae, ad quam preparantur per aliquam assimilationem in peruersis actibus, in quibus imitantur diabolum, cuius habitatio est gehenna.

Diuina gratia corporaliter repletus. Dub. IIII.

CONTRA: Si enim gratia non fuit in corpore, sed spiritu, non videtur quod fuerit repletus corporaliter, sed spiritualiter.

RESPOND. Dicendum quod hoc verbum quod Christus dicitur repletus corporaliter gratia, tripliciter exponitur. Vno modo dicitur repletio corporalis per oppositionem ad vmbra figuram: veritas enim se habet ad figuram sicut corpus ad vmbra. Vnde repletus corporaliter dicitur, id est vere, non tantum figuratiue. Alio modo potest exponi, vt dicatur corporaliter repleti: quia ipsum corpus fuit in vnitatem personae assumpti. Vnde per corporalem repletionem intelligimus perfectam et gratuitam corporis et animae vniionem. Tertio modo potest exponi vt dicatur corporaliter repletus per similitudinem ad triplicem dimensionem. Quia deitas fuit in Christo per essentiam, sicut in omnibus creaturis, et ita per modum longitudinis. Et per gratiam fuit in omnibus sanctis: et sic per modum latitudinis. Et per vniionem, et ad modum profunditatis. Et istud tactum fuit plenius in primo Libro.

Natus de Spiritu sancto, quia eum fecit. Dub. V.

CONTRA: Hoc enim non habetur in Symbolo, sed conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria, Virgine. Quaeritur ergo quare magis attribuitur conceptio Spiritui sancto, quam natiuitas.

RESPOND. Dicendum quod vtrumque potest attribui vtrique: in Symbolo tamen magis attribuitur ipsa conceptio Spiritui sancto, quam natiuitas propter sanctificationem, quae fuit in ipsa conceptione. Et quia nomen natiuitatis plus appropinquat ad actum generationis, et ipsa conceptio ad fabricationem corporis: vnde magis proprie dicitur conceptus de Spiritu sancto. Haec enim praeposito de, tenetur ibi non materialiter, nec substantialiter, sed potestatiue. Et ipsa conceptio potissime sancto Spiritui habet attribui, et cetera.

Conceptus

Conceptus ergo et natus, et cetera. Dub. VI.

Innuat Magister quod Christus conceptus est de Spiritu sancto: quia per gratiam Dei, et operatione, et cetera. Si enim haec est ratio, videtur pari ratione quod Spiritus sanctus eius genuit: et hoc probatur per Glossam super: Potes est Deus de lapidibus, et cetera. In huius rei testimonium Deus genuit de Sara filium: ergo videtur quod multo fortius possit dici, quod genuit filium de Virgine Maria si conceptus de Spiritu sancto.

RESPOND. Dicendum est ad hoc, quod sicut in sequenti capite habetur. Differt generate, et facere. Quia facere dicit operationem virtutis effectiuae, siue causae efficientis, maxime per voluntatem. Generare vero dicit productionem alicuius per modum naturae, maxime cum attenditur quantum ad deductionem rei in esse, et ideo non conceditur aliquo modo, quod ipsum genuit: quia ipsum formauit ex Virgine per voluntatem, et gratiam, non per naturam. Quod vero obijciatur de Glossa, debet exponi causaliter: Deus genuit Filium de Sara, id est fecit vt Sara filium gigneret: locutiones autem impropriae non sunt extendendae.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis incidit hic quaestio de conceptione Christi quantum ad tria. Primo enim quaeritur de ipsa conceptione in comparatione ad Spiritum sanctum efficientem. Secundo de ipsa quantum ad gratiam interuenientem. Tertio de ipsa quantum ad Virginem concipientem. Haec enim tria tangit Magister in littera. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum Filij Dei incarnatio, vel conceptio appropriari debeat personae Spiritui sancti. Secundo quaeritur, vtrum Spiritus sancti Filius debeat Christus appellari. Tertio quaeritur, vtrum Christus possit dici Filius Trinitatis.

QVÆSTIO I.

An incarnatio Filij Dei debeat appropriari Patri, vel Spiritui sancto.

Egid. Rom. 2. Sent. d. 4. q. 1. Richardus 2. Sent. d. 4. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 4. q. 2. Guil. Voril. 3. Sent. d. 4. q. 1.

AD OPPOSITIVM.

TRIVM Filij Dei incarnatio debeat appropriari Patri, an Spiritui sancto. Et quod Patri, videtur. Christi incarnatio, vel conceptio non est aliud quam filij missio. Sed filij missio magis competit Patri, quam Spiritui sancto: ergo pari ratione et incarnatio, et conceptio.

ITEM Filij incarnatio non est aliud, quam eius donatio. Vnde in eius natiuitate cantamus: Filius datus est nobis. Sed donatio maxime competit Patri, iuxta illud: Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret: ergo videtur quod conceptio debeat appropriari Patri, non Spiritui sancto.

ITEM Annunciatio conceptionis Filij Dei facta est per Angelum Gabrielem, qui est fortitudo Dei: sed fortitudo, siue potentia appropriatur Patri non Spiritui sancto: ad excludendum enim carnalem commixtionem, dicitur conceptus fuisse de Spiritu: ad excludendum vero concupiscentiae foeditatem dicitur non solum conceptus fuisse de spiritu, sed de Spiritu sancto. Alia vera ratio propter veritatis manifestationem. Illud enim quod maxime praeparavit Virginem ad Filij Dei conceptionem, fuit amor diuinus. Vnde quemadmodum mulier concipit per viri dilectionem, vel delectationem, et ipsius adhaesionem, quae

Ista. 9. a Ioan. 3. b

S. Bon. To. 5.

E 2 est cum

reparationis: sed opus reparationis pertinet ad Verbum: ergo et ipsa conceptio.

ITEM ei proprie formatio carnis attribuitur, cui attribuitur assumptio: sed carnis assumptio attribuitur soli Verbo: ergo videtur quod soli ei debeat appropriari ipsa conceptio.

ITEM ei personae potissime debet appropriari carnis conceptio ex tempore, cui potissime conuenit conceptio ex aeternitate: sed haec est persona Filij, secundum quod dicitur: Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.

ITEM opus quod est maxime diuinae sapientiae manifestationem, personae Filij Dei est appropriandum: sed tale est incarnationis mysterium: quia sicut dicit in Iob: Prudentia eius percussit superbum: videtur ergo quod conceptio sacramenti Filio Dei sit appropriandum.

CONTRA hoc est auctoritas in symbolo: FVNDAMENTUM Conceptus est de Spiritu sancto: non dicitur de Patre, vel Filio.

ITEM Spiritus sanctus superueniet in te. Luc. 1. d. ITEM: Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est.

ITEM ratione, eo quod opus incarnationis manifestationem est diuinae bonitatis, et charitatis: sed hoc appropriatur Spiritui sancto: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Incarnatio Filij Dei tum propter erroris euitacionem, tum propter veritatis manifestationem, Spiritui sancto debet appropriari.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod opus incarnationis manifestatum est diuinae potentiae, sapientiae, et bonitatis secundum diuersas condiciones in ipso repertas. Contingit enim loqui de ipso quantum ad ipsa vmbilia, et quantum ad vniionis modum, et quantum ad vniionis fructum. In comparatione ad vmbilia, inter quae est infinita distantia, manifestatur diuina potentia. In comparatione vero ad vniionis modum congruentissimum pro vt competeat ad humanum remedium, manifestatur Dei sapientia. In comparatione vero ad fructum, siue effectum consequentem, quo se obtulit Deo, et Patri in odorem suauitatis, manifestatur diuina bonitas, misericordia, et charitas. Et hoc est quod dicit Damasc. in lib. 3. cap. 1. Mōstratur simul in incarnatione bonitas, iustitia, et sapientia Dei. Bonitas quidem, quia non desepit proprii plasmatis infirmitatem, sed viscera eius commota sunt ipso cadente, et manum porrexit. Iustitia, quonia homine victo per illum, et non alium fecit vincere tyrannū. Sapientia, quoniam inuenit aporia, id est vulneris difficultis curam, vel solutionem decentissimam. Quoniam ergo in incarnationis opere secundum considerationes diuersas conuenit inuenire appropriata tribus personis valde excellenter, et praecipue: hinc est quod conceptio cui sit opus trium personarum, appropriari potest tribus personis secundum diuersas considerationes, sicut ostendunt rationes, quae prius inductae sunt. Scriptura tamen magis appropriat Spiritui sancto, quam alicui triū personarū. Et hoc duplici ratione, videlicet propter erroris exclusionem, et propter veritatis manifestationem. Propter erroris exclusionem: quia in conceptione humana constituit se immiscere foeditatis concupiscentia, ac per hoc originalis culpa. Ne illud ergo dicatur fuisse in conceptione Christi, dicitur conceptus fuisse de Spiritu sancto: ad excludendum enim carnalem commixtionem, dicitur conceptus fuisse de Spiritu: ad excludendum vero concupiscentiae foeditatem dicitur non solum conceptus fuisse de spiritu, sed de Spiritu sancto. Alia vera ratio propter veritatis manifestationem. Illud enim quod maxime praeparavit Virginem ad Filij Dei conceptionem, fuit amor diuinus. Vnde quemadmodum mulier concipit per viri dilectionem, vel delectationem, et ipsius adhaesionem, quae

Damasc. li. 3. cap. 1.

est cum desiderio, et amore virtutis generatiue: sic beata Virgo propter amoris singularitatem, singulariter concepit Deum ex Deo: et ideo concepsisse dicitur de Spiritu sancto. Et hanc rationem assignat Hugo de sancto Victore in quodam suo lib. ubi sic dicit: Concepit Virgo Maria de Spiritu sancto, non quod de Spiritu sancto substantia semen partus acceperit, sed quia per amorē, et operationem Spiritus sancti ex carne Virginis diuino partui substantiam ministravit. Nam quia Dei amor singulariter in corde Virginis ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat: cuius dilectio, quia in corde non suscepit sociū, operatio in carne illius non habebat exemplū. Et sic pater quod propter erroris exclusionem, et veritatis manifestationem incarnatio Filij Dei potissime appropriari debet Spiritui sancto.

Dist. 19. per totum.

Et propter has rationes duas frequenter in Scriptura fit appropriatio, sicut ostensum fuit in libro primo. Ex his autem manifesta est responsio ad obiecta, quia verum concludunt secundum diuersas vias, quod incarnationis mysteriū diuersis de causis potest appropriari cuiilibet trium personarū. Si quis autem ex his velit arguere, quod incarnationis opus magis debet appropriari Patri, vel Filio, quam Spiritui sancto, ad omnia est vna responsio: quia procedunt ex insufficienti, et peccant secundum consequens: quia vna sola ratio non sufficit appropriari vni soli personae, ubi respectu alterius personae reperitur ratio maioris congruentiae: et sic est in proposito. Illa tamē duae rationes, quae fundantur super hoc, quod Filij Dei incarnatio non est aliud quam missio, et conceptio non est aliud quam carnis assumptio, non valent: quia tā missio, quam assumptio important relationem, quae proprie potest respicere personā Patris, et Filij: sed conceptio dicit effectum, et operationē, quae communis est tribus personis: et appropriatur Spiritui sancto ex causis praedictis, quamuis et aliae rationes congruentiae possint assignari: siue quia nominato Spiritu sancto intelliguntur aliae personae, qui est amborum vnitas, et communio, sicut Augustinus explanat in littera, siue quia in incarnatione fuit copiosissima diuinae bonitatis effusio, et sic Spiritui sancto appropriatur conceptio Christi, tum ratione proprii, quia est amborum vnitas, tum ratione appropriati, quia est amborum bonitas. Ex his autem satis patere potest responsio ad obiecta.

QVÆSTIO II.

An Christus possit dici Filius Spiritus sancti.

Alex. Alenf. 3. p. q. 8. Memb. 3. ar. 4.  
S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 2.  
Et 3. Sent. d. 4. q. 1. ar. 2.  
Et 4. cont. Gent. cap. 47.  
Ægid. Rom. 3. Sent. d. 4. q. 2.  
Rich. 3. Sent. d. 4. q. 2.  
Tho. Argen. 3. Sent. d. 4. q. 1. ar. 4.

AD OPPOSITVM.

Damasc. li. 3. de fide orth. cap. 2.

**T** R V M Christus possit dici Filius Spiritus sancti. Et quod sic, videtur: quia Damasc. dicit: Descendit in Virginem Verbum tamquam deos anipos, id est diuinū semen: sed quod operatur ad alicuius generationē mediante semine habet rationem Patris: Si ergo hoc modo operatus est Spiritus sanctus, vt dicit Damasc. ergo est Pater eius. 2. I T E M Pater est, vel dicitur qui deducit rē ad esse: ergo si magis deducit rem ad esse, magis debet dici Pater: ergo si Spiritus sanctus magis operatus est ad hoc, quod caro Christi produceretur in esse, quam alius quis Pater respectu prolis procreandae, videtur quod Christus sit Filius Spiritus sancti, loquēdo proprie. 3. I T E M Spiritus sanctus cum Virgine operatus est Filij Christi conceptionem, nec minus operatus

**A** est Spiritus sanctus, quam Virgo, sed multo amplius: si ergo Christus dicitur Filius Virginis, et Virgo dicitur eius mater, videtur quod multo fortius debeat Spiritus sanctus dici eius Pater.

4. I T E M omne quod est de aliquo per actum conceptionis habens similitudinem substantiae cum illo, dicitur eius Pater: sed Christus conceptus est de Spiritu sancto, et similis est in substantia cum illo: ergo Christus est Filius Spiritus sancti.

5. I T E M quicumque habet gratiam Spiritus sancti, hoc ipso est Filius eius: sed Christus ab instanti conceptionis habuit gratiam excellentissimam Spiritus sancti: ergo videtur quod filiatio conueniat Christo respectu Spiritus sancti.

**S** E D C O N T R A: Christus nullus est Filius nisi natura: sed folius Patris, vel matris est filius per naturam: non ergo Spiritus sancti.

I T E M filiatio respicit hypostasim: sed hypostasis Filij Dei nullo modo habet comparari ad Spiritum sanctum in habitudine filiationis, immo potius in habitudine principij: ergo similiter falsum est dicere quod Christus sit Filius Spiritus sancti.

I T E M si Christus est Filius Spiritus sancti: ergo Spiritus sanctus est Pater Christi, et Deus Pater est Pater Christi: ergo duo Patres in Trinitate.

I T E M si Christus est Filius Spiritus sancti, quia operatus est eius conceptionem: ergo pari ratione Christus est Filius suus: sed hoc nec ratio, nec fides admittit, quod eadem res seipsam gignat, quod idem sit Pater, et Filius sibi: ergo si Christus non est filius suus, pari ratione nec Spiritus sanctus Pater eius.

I T E M ad hoc est auctoritas Augustini quam ponit Magister in littera: Quis dicere audebit Christū esse Filium Spiritus sancti, cum hoc ita sit absurdum, vt nullae fidelium aures hoc valeant sustinere? Videtur ergo tamquam haereticum dicere Spiritum sanctum esse Patrem Christi.

FVNDAMENTA.

Aug. in Enchir. c. 36. 38. 39. 3.

C O N C L V S I O.

Licet Christus sit conceptus de Spiritu sancto, non tamen est admittendum quod Christus possit dici Filius Spiritus sancti, propter vitandam errorem tam circa generationem temporalem, quam aeternam.

**R** E S P O N. A D A R G. Dicendum quod absque dubio ista locutio non admittitur, nec est admittenda, propter vitandam errorem tum circa generationem temporalem, tum circa generationem aeternam. Ad vitandam errorem circa generationem temporalem: quia cum secandum illam dicitur Christus conceptus de Virgine, et Spiritu sancto, si diceretur Spiritus sanctus eius Pater, sicut Virgo eius mater, iam videretur ex hoc Christus natus esse de Maria, et Spiritu sancto, sicut nascitur proles de muliere, et viro: quod si hoc falsum est, quia proles partem accipit a patre, et partem a matre accipit, in qua assimilatur patri, et matri in eadem forma, et natura, et hoc non est reperire in Christo quantum ad eius conceptionē, immo soli matri assimilatur in natura assumpta: ideo non debet admitti Christū esse Filium Spiritus sancti, sed folius Virginis matris ad manifestandā, et seruandam veritatem, et proprietatem temporalis generationis. Sumitur etiā ratio ex parte generationis aeternae: quare catholici talem sermonem non admittant, ne scilicet confusio fiat aeternarum relationum, et proprietatum. Vnde cum proprium sit personae Patris generare respectu personae Filij, nullatenus admittitur Christum esse Filium Spiritus sancti, in quo Christo non est alia persona, vel hypostasis, quam illa, quam Pater ab aeterno genuit: ideo propter vitandos errores tā circa generationem temporalem, quam circa aeternā, non recipiunt Theologi praedictam locutionem. Vnde concedenda sunt rationes ad praedictam partem.

1. AD

1. A D illud quod obijcitur primo de Damasceno, quod Verbum Dei descendit in Virginem ad modum feminis, dicendum quod semen in se habet duplicem proprietatem. Vnam in hoc quod habet in se vim actiuam. Alteram in hoc quod agit producendo similem in forma, et natura. Damascenus ergo assumit similitudinem feminis ad operationem Spiritus sancti ratione primae proprietatis, non secundae. Cum vero assumitur in ratione quod operatio ad modum feminis facit productiuum principium habere habitudinem vel similitudinem Patris, hoc intelligitur ratione secundae proprietatis.

2. A D illud quod obijcitur, quod Pater est qui perducit rem ad esse, dicendum quod ista non est tota ratio Patris, quia necesse est quod conueniat in natura, et forma: sed Spiritus sanctus non conuenit cum Christo in natura, et forma secundum quam perducit ipsum ad esse.

3. 4. A D duo obiecta sequentia patet responsio per iam dicta. Quod enim opponitur, quod Virgo dicitur mater: ergo et Spiritus sanctus Pater, dicendum quod non est simile: quia Virgo conformatur Christo in natura, secundum quem conceptus est ex tempore: Spiritus autem sanctus quamuis Christo sit similis in natura, non tamen eius est principij secundum illam: et ideo non cogit ratio tertia, nec quarta.

5. A D illud autem quod opponitur de gratia, dicendum quod quamuis de alijs hominibus concedi possit quod sint Filij Spiritus sancti propter gratiam, quam ipsi suscipiunt immediate, qua in filiorum Dei adoptionem assumuntur: tamen circa Christum non habet locum propter vnionem, quae non tantum facit illum hominem esse filium Dei per gratiam, sed filium Dei per naturam. Et ideo non sic conceditur de ipso, quod sit Spiritus sancti filius, sicut conceditur de alijs hominibus.

QVÆSTIO III.

An Christus possit dici Filius Trinitatis.

S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 4.  
Et q. 33. ar. 4. ad 2.  
Et 3. Sent. dist. 4. q. 2. ar. 1.  
Scot. 3. Sent. d. 4. q. 1.  
Ægid. Rom. 3. Sent. d. 4. p. 2. q. 1.  
Rich. 3. Sent. d. 4. ar. 2. q. 1.  
Duran. 3. Sent. d. 4. q. 2.  
Ioan. Bacch. 3. Sent. d. 4. q. 1.  
Tho. Arg. 3. Sent. d. 4. q. 1. ar. 3.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 4. q. 1.

AD OPPOSITVM.

Rom. 8. f

**T** R V M Christus possit dici Filius Trinitatis. Et quod sic, videtur per hoc quod in Cantico Moysis habetur, ubi dicitur: Numquid non ipse est Pater tuus, qui poscedit te, et fecit, et cet. sed hoc totū potest dici de Christo, ratione naturae assumptae: et secundum illa tria dicitur esse Filius totius Trinitatis, cuius est possidere, et facere, et creare: ergo videtur quod hoc Christo satis catholice possit attribui.

2. I T E M: Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: Glossa: secundum illud quod Deus est non habet fratres: secundum illud quod primogenitus est, fratres dignatus est vocare omnes: si ergo fratres sunt eiusdem Patris, et sunt Filij totius Trinitatis, videtur quod et hoc Christo conuenienter possit attribui.

3. I T E M quodcumque aliqua se habent per indifferentiam ad aliquam operationem, secundum illam operationem communem, et vniformem, recipiunt denominationem: sed tota Trinitas operata est incarnationis mysterium: ergo si persona Patris.

S. Bon. To. 5.

**A** dicitur esse Pater Christi non solum quantum ad deitatem, vel diuinitatem, sed etiam quantum ad humanitatem: videtur similiter quod tota Trinitas possit dici Pater.

4. I T E M quamuis in Trinitate vnus solus sit Pater propter aeternam generationem: tamen ex tempore propter effectus temporales tota Trinitas dicitur esse Pater, et persona Patris dicitur non solum Pater filij, sed etiam aliarum rerum: ita quod in nullo praedicitur proprietati filij: ergo cum filius ex tempore naturam assumpserit, et aequalem, et vniformem, habet comparationem ad totam Trinitatem: videtur igitur quod sicut quantum ad diuinam naturam dicitur esse Filius Patris, ita secundum humanitatem sit Filius totius Trinitatis.

5. I T E M in Christo triplex est substantia, scilicet suprema, media, et infima. Suprema scilicet diuina, media scilicet anima, et infima scilicet corpus. Sed Christus ratione naturae supremae est filius alicuius, scilicet Patris Dei: ratione naturae infimae alicuius est, scilicet matris, ex qua traxit carnem: ergo et ratione mediae filius alicuius erit: sed media, scilicet anima, est a tota Trinitate aequaliter: ergo videtur quod filius totius Trinitatis dici possit.

6. I T E M non est maior confusio in proprietatibus ex comparatione alicuius proprietatis ad plura, quam si de eodem dicantur duo opposita, immo multo minor: sed de Christo vere, et catholice dicuntur duo opposita ratione duplicis naturae mortalis, et immortalis, passibilis, et impassibilis: ergo multo fortius ratione naturae amentis potest dici filius Patris, et ratione naturae assumptae filius totius Trinitatis.

**S** E D C O N T R A: Augustinus de Trinitate: Iesus neque suus, neque Trinitatis Filius dici potest: ergo non potest dici Filius Trinitatis.

FVNDAMENTA. Li. 2. de Trinitate. ca. 10. a medio 10. 3.

**D** I T E M filiatio est proprietas personalis, vnde respicit hypostasim: sed in Christo est vna sola persona, et hypostasis, quae non potest distingui a tota Trinitate secundum illius relationis habitudinem: ergo non videtur quod dici possit Filius Trinitatis.

I T E M Christus non tantum est filius, sed filius vnigenitus, secundum quod dicitur: Vidimus gloriam Ioan. 1. 6 eius quasi vnigeniti a patre: sed Trinitas non habet aliquem Filium vnigenitum, cum aequaliter comparatur ad omnes: ergo non videtur quod Christus possit dici Trinitatis Filius.

I T E M filiatio praesupponit generationem, generatio autem dicit conuenientiam in natura, et distinctionem in supposito: sed hoc impossibile est reperire in Christo nec secundum diuinam naturam, nec secundum humanam respectu totius Trinitatis: ergo nullatenus est concedenda locutio praedicta.

C O N C L V S I O.

Non est concedendum quod Christus sit Filius Trinitatis, et hoc non simpliciter, quia appropinquat errori Sabellij: nec per creationem, quia talis locutio appropinquat errori Arrij: nec etiam per gratiam, quia appropinquat errori Nestorij.

**R** E S P O N. A D A R G. Dicendum quod apud Theologos secundum communem vsum non admittitur ista locutio: Christus est Trinitatis Filius: sed huiusmodi assignant diuersi diuersimode. Quidam enim dicere voluerunt, quod hoc est propter proprietatem filiationis, quae respicit personam, et hypostasim: et quoniam hypostasis Filij Dei, siue persona aeterna est, nec habet originē a tota Trinitate, sed solum a persona Patris: hinc est quod quamuis in Christo sit reperire humanā naturam a tota Trinitate creatam: non est tamen concedendum Christum esse

Opinio 1.

E 3 Filium.

Improbatio

Opin. 2.

Filium totius Trinitatis propter repugnantiam, quae re-  
 perta est in hypostasi, hoc est in persona quae est aeterna.  
 Sed si ratio ita interior consideretur, non videtur  
 magna efficacia: quia quamvis hypostasis Christi  
 sit aeterna, nihil tamen impedit ipsum dici Filium  
 Virginis ratione naturae assumptae. Si ergo illi hy-  
 postasi innasci potest filiationis habitudo in compa-  
 ratione ad matrem, ex qua natura illa facta, vel tracta  
 est, quare non potest innasci respectu totius Trinitatis,  
 a qua facta est? et ideo ex parte proprietatis filia-  
 tionis, et aeternitatis hypostasis, non videtur efficax  
 ratio posse sumi ad repudiationem praedictae locutio-  
 nis. Et ideo est alius modus dicendi, quod praedictus  
 sermo non recipitur: quia appropinquat errori. Nam  
 Christus cum sit filius unigenitus Dei Patris, non re-  
 cipitur quod sit Filius Trinitatis simpliciter, propter  
 hoc quod talis locutio appropinquat errori Sabellij,  
 qui posuit proprietatem Patris cuilibet trium perso-  
 narum convenienter posse attribui. Non recipitur  
 etiam quod sit filius totius Trinitatis per creationem:  
 quia talis locutio appropinquat errori Arrij, qui po-  
 suit Christum esse puram creaturam. Non recipitur  
 etiam quod sit filius totius Trinitatis per gratiam: quia  
 talis locutio appropinquat errori Nestorij, qui po-  
 suit in Christo duas naturas, et duas personas, divi-  
 nam, scilicet et humanam. Et quantum ad humanam  
 personam dixit Christum Filium Dei per gratiam. Er-  
 go sermo praedictus omnino errori impietatis appropin-  
 quat: et ideo respicitur ab his, qui periti sunt in  
 sacra Scriptura. Vnde rationes ad hanc partem con-  
 cedenda sunt, quamvis non multum cogant.

1. A D illud quod opponitur, quod tota Trini-  
 tas possedit, et fecit, et creavit secundum humanam  
 naturam, dicendum quod aliquos homines simplici-  
 ter fecit Trinitas secundum omnem sui naturam: **D**  
 Christum autem non simpliciter secundum omnem  
 naturam fecit, quia secundum divinam naturam eum  
 solus Pater genuit: et ideo non est simile de Christo,  
 et alijs hominibus. Quamvis enim alij homines pos-  
 sint dici creaturae Dei: hoc tamen de Christo non re-  
 cipitur, sicut infra melius videbitur.

2. A D illud quod opponitur, quod nos sumus  
 fratres Christi, dicendum quod ex hoc non sequitur  
 quod Christus sit filius totius Trinitatis, sed quod nos  
 dicamur Filij Dei Patris per eum, quamvis nos per  
 gratiam, ipse vero per naturam, sicut dicit Grego-  
 rius super illud: Ascendo ad Patrem meum, et Pa-  
 trem vestrum.

3. A D illud quod opponitur, quod tres personae  
 se habent ad naturam assumptam per indifferentiam,  
 dicendum quod verum est: sed non sic se habent per  
 indifferentiam respectu personae assumptae, quia  
 aliam habitudinem habet ad personam Patris, aliam  
 ad personam Spiritus Sancti. Cum autem dicitur: Chris-  
 tus est Filius Dei Patris, hoc magis dicitur respectu  
 naturae assumptae, quam assumptae: quod patet, quia  
 dicitur Filius Patris unigenitus, et naturalis: et ideo  
 ratio illa non cogit, quia ab insufficienti procedit.

4. A D illud quod opponitur, quod Pater non  
 dicitur Pater tantum respectu Filij, sed etiam respec-  
 tu aliorum, quorum est causa, et principium ex tem-  
 pore, dicendum quod sicut Pater ex hoc quod tem-  
 poraliter aliquos adoptat, dicitur eorum Pater ex tem-  
 pore, sic etiam Christus per generationem tempora-  
 lem potest dici Filius Virginis: non tamen potest con-  
 cludi quod sit Filius totius Trinitatis. Non enim est  
 simile. Nulla enim confusio proprietatum incutitur,  
 nec aliquid veritati fit praedudicium, aut errori in  
 aliquo appropinquatur: si dicatur Pater esse Pater  
 filij solum per generationem, et aliorum per creatio-  
 nem: non sic autem Christus dicitur Filius esse totius  
 Trinitatis. Nam si intelligatur per generationem, in-  
 currimus in errorem Sabellij. Si per creationem, ap-  
 propinquamus errori Arrij. Si solum per adoptionis

A gratificationem, errori Nestorij.  
 5. A D illud quod opponitur de natura suprema,  
 media, et infima, iam patet responsio per praedicta:  
 quia cum illa sit creata, non recipitur circa Christum  
 filiationis aliqua ratione illa. Potest tamen dici quod  
 non est simile de substantijs extremis, et media: quia  
 tum ratione divinae substantiae, tum ratione carnis  
 genitus est, et assimilatur suo principio producenti,  
 scilicet patri, et matri, patri in divinitate, et matri  
 in humanitate: non sic autem est de ratione animae:  
 et ideo non est simile.

3. A D illud quod ultimo objicitur de proprie-  
 tatis absolutis, quod non faciunt confusionem,  
 dicendum quod non est simile: quia illae proprietates  
 principaliter respiciunt naturam, ut pote esse passibi-  
 lem, et immortalem: sed filiationis respicit ipsam hy-  
 postasim, circa quam multi fuerunt errores, quibus  
 praedicta locutio videtur appropinquare: et ideo  
 quamvis illa recipiantur a viris theologis tamquam  
 catholicae: haec tamen respicitur tamquam aduersaria  
 fidei Christianae.

ARTICVLVS II.

C O N S E Q V E N T E R quatur de conceptio-  
 ne Christi in comparatione ad gratiam interve-  
 nientem: et circa hoc quaeruntur tria. Primo qua-  
 ritur de gratia illa in comparatione ad merita Eccle-  
 siae. Secundo in comparatione ad meritum Virginis  
 Mariae. Tertio in comparatione ad dignitatem natu-  
 rae assumptae.

QVÆSTIO I.

An Christi incarnatio fuerit ex mera gratia, vel eam impetrarunt merita sanctorum Patrum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 7. Memb. 2. ar. 1.  
 S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 11.  
 Et 3. Sent. d. 4. q. 3. ar. 1.  
 Egid. Rom. 3. Sent. d. 4. p. 3. q. 1.  
 Rich. 3. Sent. d. 4. ar. 3. q. 1.  
 Marfilus Inguen. 3. Sent. q. 5. ar. 1.

V TRVM Christi conceptio, vel incarnatio **FVNDAMENTA-**  
 fuerit ex mera gratia, an hoc impetrauerunt **MENTA-**  
 pluria Patrum sanctorum merita. Et quod fuerit ex mera gratia, videtur. Apo-  
 stolus ad Titum: Apparuit benignitas, et humanitas **Tit. 3. a**  
 Saluatoris nostri non ex operibus iustitiae: sed appa-  
 ritio illa benignitatis, et humanitatis est Filij Dei hu-  
 manatio, sicut in Glossa dicitur: Cum benignus, et  
 humanatus Deus noster apparuerit: ergo videtur  
 quod Filij Dei humanatio non fuerit mediantebus no-  
 stris meritis.

ITEM super illud psalmi: Respice in testamen-  
 tum tuum. Glossa: Meminerunt promissionis, quia  
 merita defecerunt: et loquitur de promissione incar-  
 nationis: ergo, et cetera.

ITEM pro eo quod per merita acquiritur, non  
 tantum tenemur ad gratiarum actiones, sicut pro eo  
 quod gratis datur: sed de Christi donatione tenemur  
 ad omnimodas gratiarum actiones: ergo videtur  
 quod illam non impetrauerunt merita Ecclesiae.

ITEM quod est fundamentum totius meriti Ec-  
 clesiae, meritis eius non potest reddi: sed Christi in-  
 carnatio est fundamentum totius meriti Ecclesiae, quia  
 per ipsum quotquot sunt, reconciliari sunt Deo, et  
 Patri, nec aliquis saluatur nisi per eum: ergo non  
 videtur quod incarnatio Christi per merita patrum,  
 siue ipsius Ecclesiae potuerit impetrari.

SE D

AD O P P O S I T V M. SED CONTRA, super illud psalmi: Propter mi-  
 seriam inopum et gemitum pauperum. Glossa, ibi:  
 Exurgam, id est mitam Filium meum propter gemitum  
 pauperum, qui pro malis gemunt, et peccatis  
 conteruntur: nam aliter non essent digni auxilio: ergo  
 si propter gemitum facti sunt digni missione Filij  
 Dei, videtur quod incarnatio, siue Filij Dei concep-  
 tio eorum meritis impetrata fuerit.

ITEM quae meretur principale, meretur et  
 accessorium: sed incarnatio Filij Dei fuit ordinata  
 ad nostram glorificationem: sed nostram glorifica-  
 tionem potuerunt sancti mereri, ergo et conceptio-  
 nem Christi.

ITEM qui meretur quod maius est, mereri  
 potest etiam quod minus est: sed maius est nostra  
 beatificatio, quam sit Filij Dei incarnatio, quia illud  
 est finis istius: ergo cum meruerunt sancti Patres sua  
 beatitudinem: meruerunt ergo et Filij Dei concep-  
 tionem.

ITEM qui petitaliquid in oratione ex charita-  
 te perseverat, pie, et ad salutem, meretur illud quod  
 petit, maxime cum talis rei petitio Deo placeat: sed  
 antiqui patres maximo desiderio petebant Filij Dei  
 incarnationem, et hoc perseveranter, pie, et ad sa-  
 lutem, et Deo placebat quod tale quid peterent: ergo  
 videtur quod meruerunt Filij Dei incarnationem.

C O N C L V S I O.

Incarnatio Christi quantum ad essentiam non cadit sub  
 merito, sed est ex mera gratia, licet quo ad circum-  
 stantiam temporis cadat sub merito: sed quo  
 ad efficaciam mediam, quodam modo sic,  
 quodam modo non.

R E S P O N. A D A R G. Dicendum quod de be-  
 neficio incarnationis, sicut de alijs beneficijs diuinis  
 loqui est tripliciter, videlicet quantum ad substan-  
 tiam, vel essentiam, et quantum ad efficaciam, et  
 quantum ad circumstantiam temporis. Si loquamur  
 de ipso, quantum ad essentiam, sic dicendum quod  
 illud beneficium erat supra sanctorum Patrum merita:  
 propterea, quia non est iuste retributionis, sed  
 dignationis eminentissimae: et non sequitur merita  
 hominis lapsi, sed potius est fundamentum omnis  
 meriti: quia nullus Deo placere potuit post lapsum,  
 absque fide istius beneficii, vel in generali, vel in  
 speciali: et secundum hanc viam procedunt rationes,  
 et auctoritates ad primam partem adductae. Si vero  
 loquamur de beneficio incarnationis, quantum ad  
 efficaciam: sic cum eius efficacia esset duplex, videli-  
 cet quod ordinabatur ad liberationem a servitute cul-  
 pa, et a reatu carentiae visionis Dei, quodam modo  
 cadit sub merito, quodam modo non. Nam quan-  
 tum ad liberationem a reatu carentiae divinae visi-  
 onis, et captivationis diaboli hoc meruerunt sancti Pa-  
 tres, et cadit sub merito: quantum vero ad ereptio-  
 nem de statu culpa non cadit sub merito, nisi quis  
 large sumat meritum ad meritum congrui, et condi-  
 gni. Si vero loquamur de beneficio incarnationis,  
 quantum ad temporis circumstantiam: potest conce-  
 di absque calumnia, quod cadit sub merito praede-  
 centis Ecclesiae: sancti enim Patres flagrantissimis de-  
 siderijs meruerunt incarnationis accelerationem. In  
 quorum persona dicit Isaias: Vtinam dirumperes cae-  
 los, et descenderes, et cetera. Et sic patet, quod incarna-  
 tionis beneficium quantum ad essentiam non cadit  
 sub merito. Quantum vero ad temporis circumstan-  
 tiam cadit sub merito sanctorum Patrum. Quantum  
 vero ad efficaciam mediam quodam modo cadit sub  
 merito, quodam modo non. Et quoniam rationes  
 inducunt ad primam partem currunt, quantum ad illud  
 quod est, siue quantum ad excellentiam sui in se, osten-  
 dunt ipsum non cadere sub merito praecedentis Ec-

Isa. 64. a

Pf. 73. d

A clestiae, ideo sunt concedenda.

1. A D illud quod primo objicitur in contrarium  
 de Glossa Psalmi: Propter miseriam inopum, et gemitum  
 pauperum, dicendum quod illa intelligitur de  
 beneficio incarnationis, quantum ad efficaciam no-  
 strae liberationis a poena, sicut patet ex ipsa Glossa,  
 vel quantum ad accelerationem temporis, sicut colli-  
 gitur ex ipsa littera. Si tu objicias quod Deus non  
 citius incarnatus est, quam disposuerat ab aeterno pro-  
 pter merita patrum, dicendum quod propter merita  
 Patrum Deus praeviderat se acceleraturum, et sic fe-  
 cit, sicut praeviderat.

2. A D illud quod opponitur, quod qui meretur  
 principale, meretur et accessorium, dicendum quod  
 illud habet instantiam quando illud accessorium non  
 solummodo preparat ad praemium, sed etiam praeparat  
 ad meritum. Et quoniam ipsius incarnatio praebat  
 sanctis Patribus viam merendi per fidem ipsius,  
 hinc est quod illa propositio non habet veritatem in  
 proposito. Potest etiam alio modo praedicta locutio-  
 ni instari. Non enim habet veritatem, quando illud  
 accessorium non necessario adheret principali, et ta-  
 lis est incarnatio Filij Dei. Potuit enim Deus alio mo-  
 do genus humanum glorificare, et salutare quam per  
 Filij incarnationem: propter hoc non sequitur, quod  
 si sancti Patres meruerunt sui glorificationem, quod  
 meruerint Christi incarnationem. Posset tamen con-  
 cedi, quod quantum ad efficaciam liberationis potu-  
 erunt sancti Patres mereri beneficium incarnatio-  
 nis: non tamen simpliciter, sicut prius ostensum est.

3. A D illud quod objicitur, quod qui meretur  
 quod maius, meretur et quod minus, dicendum quod  
 praedicta propositio instantiam habet in gloria, et  
 gratia: quia gloria cadit sub merito, gratia vero non:  
 sic et instantiam potest habere in proposito: Posset  
 etiam responderi per interemptionem assumptionis:  
 cum enim assumit quod maior est glorificatio, quam  
 incarnatio, dicendum quod falsum est nisi glorifica-  
 tio intelligatur cum praesuppositione incarnationis,  
 vel nisi intelligatur respectu alicuius personae specia-  
 lis, utpote respectu Petri vel Pauli: melius enim est  
 Petro videre Deum in gloria, quam humanam natu-  
 ram a verbo esse assumptam: simpliciter tamen  
 loquendo melius est filium Dei incarnari, quam Pe-  
 trum glorificari: quia Filij Dei incarnatio valet toti  
 generi humano, Petri glorificatio autem sibi soli. Et  
 ideo non sequitur quod si aliquis potest sibi mereri  
 suam glorificationem, quod mereatur Christi concep-  
 tionem.

4. A D illud quod opponitur, quod qui petit  
 perseveranter, pie, et ad salutem meretur, dicen-  
 dum quod verum est si petat pro se: sed nullus petit  
 quod Filius Dei assumeret se, et ideo nullus hoc me-  
 ruit: petendo tamen alijs merebantur vitam aeternam  
 sibi: et ideo non infructuose orabant. Posset etiam  
 dici quod adhuc habet illud instantiam, quando quis  
 quaereret a Deo excellentiam gloriae Petri, qui esset  
 parvae charitatis, non hoc meretur, quia hoc, quod  
 petit, merita sua excedit: per hunc modum in propo-  
 sito potest instantiam inferri.

QVÆSTIO II.

An Maria meruerit Christum concipere, vel conceptio illa fuerit ex munere gratiae.

Steph. Brulef. 3. Sent. d. 4. q. 3.  
 Marfilus Inguen. 3. Sent. q. 5. ar. 2.  
 Gabr. Biel. 3. Sent. d. 4. q. 1. dub. 3.

V TRVM meruerit beata Virgo Maria **FVNDAMENTA-**  
 Christum concipere, an fuerit conceptio illa **MENTA-**  
 solum ex munere gratiae divinae. Et quod  
 beata Virgo meruerit Christum concipere,  
 ostenditur

Greg. hom. 25. in Euang. gel. Ioan. 20. d

Luc. 1. e

ostenditur per illud quod dicitur: Beata, quae credidit: quoniam perficiuntur in te, quae dicta sunt tibi a Domino: sed annunciata erat conceptio a Domino: ergo ideo concepit, quia credidit: sed constat quod fides, siue credulitas non fuit causa efficiens conceptionis: ergo fuit causa meritoria.

In Orat. post Anti-pho. Salve Regina.

ITEM in collecta, quae dicitur communiter ab Ecclesia: Omnipotens sempiterna Deus, qui gloriosae Virginis Mariae corpus, et animam, ut dignum Filij tui habitaculum effici mereretur, Spiritu sancto cooperante, et cetera. Ex hoc colligitur quod beata Maria meruit, et quod digna fuit: ergo meruit merito digni concipere.

Mat. 13. c

ITEM Bernardus de consideratione ad Eugenium tangens illud: Simile est regnum caelorum, et cetera dicit, quod mulier fuit sapientia, quae frumento fidei beatae Virginis in incarnatione tria fata miscuit, nouum, antiquum, aeternum. Nouum in anima creatione de nihilo. Antiquum in Assumptione corporis de natura Adae. Aeternum in vnione diuinitatis: ergo fides beatae Virginis aliquo modo cooperata est in ista commixtione, sed non quantum ad principium solum effectuum: ergo per modum meriti.

ITEM Beata Virgo aut habuit gratiam sufficientem praeparantem ipsam ad conceptionem Filij Dei, aut non. Si sic: sed gratia sufficienter praeparans facit mereri illud, ad quod praeparat merito condigni: ergo videtur quod beata Virgo ex illa gratia meruit conceptionem Filij Dei, cum ea bene vna fuerit. Si non: aut ergo caruit illa gratia sufficienter praeparante, quia eam non potuit recipere: aut quia eam noluit Deus, vel non potuit dare: sed non, quia non potuit Deus, vel noluit dare, cum sit omnipotens, et vellet sine dubio sibi idoneum habitaculum praeparare. Si autem quia Virgo non potuit recipere: ergo multo minus potuit Filium Dei concipere, ad cuius conceptionem gratia illa praeparabat: quod si omnia ista sunt inconuenientia, relinquatur primum, videlicet quod beata Virgo meruit conceptionem per gratiam sibi datam.

AD OPPOSITIVM. Ench. c. 40. no. 3.

ITEM SED CONTRA: Augustinus in Enchirid. et habetur in littera: Modus, quo natus est Christus de Maria sicut Filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo coepit esse, Verbo Dei copularetur: ergo videtur quod nulla merita praecesserunt conceptionem Christi, vel incarnationem.

ITEM maius est meritum totius Ecclesiae, quam singularis persona: ergo si incarnatio non cadit sub merito totius Ecclesiae: ergo nec sub merito Virginis Mariae.

August. lib. 13. de Tri. ca. 19. no. 3. et in Ioan. Tract. 19. a medio 10. 9.

ITEM quod cadit sub merito non tenet plene rationem gratuiti. Nam si gratia est ex meritis, iam non est gratia, sicut dicit Apostolus ad Romanos: sed Filij Dei incarnatio ad maximam pertinet gratiam, secundum quod dicit Augustinus: ergo videtur quod eius conceptionem non meruerit Beata Virgo Maria.

ITEM hoc est inestimabilis dignationis, quod Filius Dei aeterni, efficiatur filius vnus pauperis mulieris: ergo non fuit ex aequitate, vel iustitia retributionis: ergo nec ex merito Virginis.

CONCLUSIO.

Maria merito condigni non potuit mereri concipere Christum: licet merito congrui, et ex dignitate meruerit.

Meriti distinctio.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod est Ioqui de merito secundum triplicem gradum, et differentiam. Est enim meritum congrui, in quo peccator dicitur gratiam sibi mereri, cum ad gratiam se disponit. Et est meritum digni, quo scilicet vir iustus orat pro alio, et meretur exaudiri. Et est meri-

tum condigni, quo quis ex tanta charitate meretur tantam gloriam. Dico ergo quod beata Virgo Maria concipere Filium Dei ante annunciationem meruit merito congrui: quoniam praenimia sua puritate, humilitate, et benignitate idonea erat ut efficeretur Dei mater. Post annunciationem vero postquam consensit, et Spiritus sanctus in copiositate gratiae in eam descendit, non solum habuit congruitatem, sed et dignitatem: et ex tunc meruit non solum merito congruitatis, sed dignitatis obumbrari, et impregnari virtute Altissimi. Sed merito condigni non potuit mereri concipere Filium Dei, pro eo quod hoc excedit omne meritum, et etiam quia erat ipse meriti gloriosa Virginis fundamentum. Siue enim dicamus Deum fieri hominem, siue dicamus mulierem fieri matrem Dei, utrumque est supra statum, qui debetur creaturae: et ideo tam hoc, quam illud fuit benignitatis, et gratiae. Et propterea sicut dixi, quod gratiam primam potest mereri iustus peccatori merito dignitatis, non tantum merito congrui, licet iustus non possit ipsam primam gratiam mereri peccatori merito condigni, ne gratia perdat rationem gratiae: sic potest concedi quod beata Virgo non tantum merito congrui, sed merito dignitatis meruit conceptionem Filij Dei: quia per copiosam gratiam Spiritus sancti ad conceptionem illam non solum congrua, sed et digna fuit. Quamuis eandem conceptionem verbi diuini numquam meruerit merito condigni, ne tantum beneficium incarnationis Filij Dei perderet, rationem gratiae benignitatis, et misericordiae. Ex his parere possunt rationes, et auctoritates, quae ad utramque partem adducuntur. Nam rationes, quae ad primam partem adducuntur, currunt de merito secundum primam, vel secundam acceptionem. Rationes quae ad secundam partem adducuntur, currunt de merito tertio modo accepto.

ITEM AD illud tamen verbum quod adducitur in littera, dicendum quod non priuantur simpliciter merita, sed praecedentia merita, et hoc non in quocumque, sed in natura assumpta, quia non habuit merita ad vnionem praecedentia: quia simul concepta, et assumpta fuit, et formata, sicut ostensum fuit supra.

ITEM AD illud quod obijcitur, quod maius est meritum totius Ecclesiae, quam Virginis Mariae. Dicitur potest quod ratio illa non cogit: quia maius est meritum Patrum, quam Virginis extensue, nec tamen oportet quod intensiue: quia beata Virgo postquam annunciatione audita ab Angelo, sanctificata fuit a Spiritu sancto, tanto munere gratiae est impleta, ut aliquid dignae posset mereri, quod non possent omnes alij sancti, si essent congregati simul.

ITEM AD alia non oportet respondere: quoniam procedunt secundum tertiam viam, sicut apparet. Nam dignitas nihil aufert liberalitatis gratiae, nec benignitatis misericordiae: immo simul cum illis manet, sicut intuitu apparet.

QUESTIO III.

An gratia in conceptione teneat rationem proprietatis naturalis, vel gratuite.

S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 12. Et 3. Sent. d. 4. q. 3. art. 2. Regid. Rom. 3. Sent. d. 3. p. 3. q. 2. Richar. 3. Sent. d. 4. ar. 3. q. 2.



TERTIUM quaeritur de gratia illa, quae fuit in conceptione in comparatione ad dignitatem naturae assumptae, et est quaestio: Vtrum illa gratia teneat rationem proprietatis naturalis,

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Gratia, et natura diuiduntur ex opposito: sed quodcumque duo aliqua opponuntur, vnum non denominat alterum: ergo si naturale dicitur a natura, videtur quod nulla gratia sit naturalis, aut si est naturalis, non est gratia.

ITEM plus distat naturale a gratuito, in quantum huiusmodi, quam meritum: sed perfecta gratia Christi non potuit esse ex meritis: ergo multo fortius videtur quod non fuerit naturalis.

ITEM in naturalibus nec laudamus, nec vituperamus: sed Christus laudabilis erat per gratiam, quam habebat: ergo non videtur quod gratia illa fuerit ei naturalis.

ITEM excellentior est vnio humanae naturae ad diuinam in vnitate personae, quam per conformitatem gloriae: sed natura non eleuatur ad gloriam quantumcumque excellat, nisi mediante gratia, quae excedit terminum naturae, et quanto magis excedit, tanto magis tenet rationem gratiae: si ergo quod collatum est Christo multo magis excedit terminos naturae, quam quod collatum est alijs hominibus, videtur quod gratia eius, plus habuit de ratione gratuiti, et minus de ratione naturalis, quam gratia collata eius membris.

CONCLUSIO.

Gratia illa, quae fuit in conceptione, quodam modo fuit homini Christo naturalis, quodam modo non: quia ex parte naturae assumpta erat gratuita: ex parte vero diuinitatis connaturalis.

Dist. 2. art. 3. q. 2.

August. in Ench. c. 40. no. 3.

RESP. AD ARG. Dicendum quod gratia vnionis, sicut in praecedentibus fuit tactum, tripliciter potest dici. Vno modo dicitur gratia vnionis disponens de congruo ad vnionem. Alio modo dicitur gratia vnionis ipsa vnio gratis facta. Tertio modo dicitur gratia vnionis ipsa gratia faciens vnionem. Et quocumque horum modorum dicatur gratia vnionis, verum est quod tenet rationem gratuiti: verum est etiam quod aliquo modo habet proprietatem rei naturalis. Et hoc insinuat ipsa littera Augustini cum dicit quod quodam modo fieret illi homini gratia naturalis: non dicit, simpliciter fieret, sed quodam modo. Si enim dicitur gratia vnionis, id est gratia disponens ad vnionem, quodam modo est naturalis, quodam modo non. Nam proprietates naturalis comparatur ad aliquid sicut ad subiectum, et sicut ad causam. Secundum comparationem quam habet ad subiectum naturaliter dicitur inesse, quod inest a primordio ipsius rei, et inseparabiliter, et ab ea non recedit. Secundum comparationem, quam habet ad

causam dicitur naturaliter inesse proprietati, quae causatur a principijs subiecti, et per quam ipsum subiectum efficit operationem naturalem. Primo modo dicitur gratia Christi fuisse naturalis, per quam ad vnionem disponebatur, quia gratiam habuit a primordio suae natiuitatis, et gratiam perdere non potuit. Secundo vero modo non fuit naturalis, sed potius ordinabatur ad operationem supra naturam: non habebat etiam ortum a principijs naturae, sed potius a diuina voluntate. Et propterea secundum istum modum accipiendi verum dicitur, quod gratia quodam modo fuit Christo naturalis, quodam modo non. Et ista possunt accipi ex his, quae dicuntur in textu. Similiter si gratia vnionis dicatur ipsa vnio gratis facta, quodam modo fuit naturalis, quodam modo non. Naturalis inquam fuit propter inseparabilitatem, quia natura humana sic fuit vnita diuinae a sua prima formatione, quod ab ipsa separari non potuit. Quodam modo non fuit naturalis, sed gratuita, in hoc scilicet quod terminos naturae excedit, et ex mera Dei voluntate processit. Similiter si tertio modo dicatur gratia ipsa virtus gratis faciens vnionem, sicut ipse Spiritus sanctus, sic quodam modo fuit illi homini naturalis, quodam modo non. Naturalis fuit per communicationem idiomatum ratione personae Verbi, cui Spiritus sanctus connaturalis est. Non enim habuit Filius Spiritum sanctum per influentiam, sed potius quia habet in se a Patre vim spiritalium. Et propterea dicitur in Ioanne, quod non est ei datus Spiritus ad mensuram. Per comparationem autem ad naturam assumptam gratia illa non erat illi homini connaturalis: quia Spiritus sanctus non erat in eo per principia naturae create, sed per gratiam inhabitantem. Et sic patet quod omni modo intelligendi gratia illa quodam modo fuit illi homini connaturalis, quodam modo non.

ET secundum hoc currunt rationes ad utramque partem, quae secundum diuersas vias verum concludunt. Verum est enim quod gratia illa sicut dicit Augustinus quodam modo naturalis fuit illi homini: non tamen simpliciter sicut rationes ostendunt. Illa tamen ratio qua ostenditur, quod gratia illa est naturalis, quia ordinat ad actum naturalem, non valet, quia assumptio est falsa: quoniam etsi per gratiam illam disponatur, ut sit filius naturalis, non tamen propter hoc ordinatur ad operationem naturalem: hoc enim non dicitur propter hoc, quod illi naturae assumptae conueniat a Patre per gratiam illam naturaliter, et naturaliter generari: sed hoc est, quia per gratiam illam disponitur ad vnionem, quae facit idiomatum communicationem, et vnio illa supra naturam est. Et ideo non est mirum, si gratia, quae ad illam vnionem reddit naturam congruam, est supra naturam. Similiter alia ratio, quae dicit quod gratia illa a principio intrinseco est, non cogit: quoniam aliter accipitur intrinsecum in proposito, et aliter cum dicitur quod naturale est quod est a principio intrinseco. Nam intrinsecum prout cadit in notificationem proprietatis naturalis dicitur esse illud, quod est de constitutione naturae: non sic autem persona verbi est illi intrinseca. Aliae vero duae rationes sunt concedendae: quia non probant quod gratia illa simpliciter fuerit naturalis, sed quod quodam modo conformitatem habuit ad proprietatem naturalem. Et hoc quidem veritatem habet, sicut iam ostensum est.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de conceptione Christi in comparatione ad Virginem concipientem: et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur vtrum in illa conceptione aliquid Virgo Maria fuerit Spiritui sancto in aliquo cooperata. Secundo quaeritur



queritur, utrum operatio illa, vel cooperatio fuerit naturalis, vel miraculosa. Tertio queritur, utrum ex illa cooperatione sit Virgo Maria Dei genetrix appellanda. Circa primum sic queritur.

QUESTIO I.

An Maria in conceptione fuerit aliquid Spiritui sancto cooperata.

8. Thomas 3. p. q. 32. art. 4. Et 3. Sent. dist. 4. q. 2. art. 1. Scot. 3. Sent. d. 4. q. 1. Richard. 3. Sent. d. 4. ar. 2. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 4. q. 1. art. 2. Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 4. q. 1.

FVNDAMENTA.

TRVM in illa conceptione aliquid Virgo Maria fuerit Spiritui sancto cooperata in aliquo mediante aliqua potentia. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Damasceni, quam ponit Magister in littera. Præuenit Spiritus sanctus in ipsam secundum Verbum, quod dixerat Angelus ei, purgans eam, et potentiam deitatis verbi receptiuam præparans simul et generatiuam: ergo si non solum habuit potentiam receptiuam, sed etiam generatiuam, non solum se habuit Virgo Maria per modum recipientis, sed et per modum agentis, et cooperantis.

ITEM vera mater cooperatur in filij generatione: sed beata Maria vere fuit mater Christi: ergo vere fuit cooperata in eius conceptione virtuti Spiritus sancti.

ITEM hoc conceditur, et cantatur ab Ecclesia: tamquam verus, et catholicus sermo: Genuit puerpera regem: sed generare, agere est, et actio virtutis generatiuæ: ergo videtur quod in illa conceptione generatiua vis Virginis cooperata fuit diuinæ virtuti.

ITEM aut Virgo Maria cooperata fuit, aut non. Si sic: habeo propositum. Si non: ergo habuit se solum modo sicut materia: ergo sicut nulla est affinitas hominis ad limum, vnde formatus est: sic nec Mariæ ad Christum: sed hoc est falsum: ergo, et cetera.

ITEM vir præbuit mulieri materiale principium, quando de eius costa formata est Eva: sed propter hoc ipsius mulieris non dicitur esse pater, aut mater, quia cooperatus non fuit in eius formatione: sed beata Virgo habitudinem matris habet ad Christum: ergo non solum præparauit materiam, sed cooperata fuit ad inducendam formam.

ITEM veritas debet respondere figuræ: sed Virgo Maria figurata est per virgam Aaron: et virga Aaron fronduit, et floruit, et fructum fecit, sicut habetur in Numeris: De flore autem peruenitur ad fructum mediante virtute actiua reperta in planta, quæ floruit: fuit etiam in virga virtus actiua ad fructificandum: ergo videtur multo fortius, quod in Virgine Mariæ.

AD OPPOSITVM. I. SED CONTRA: Misit Deus solum suum factum ex muliere: Qui factus est ei ex semine Dauid: Gal. 4. a super quem locum dicit Glossa: Apostolus dicit factum, sed non natum. Aliud est enim ex semine admixto sanguinis coagulo generare, aliud non commixtione, sed virtute procreare. Possunt enim homines filios generare, sed non facere: ergo videtur quod Virgo Maria solum se habuit vt materiale principium, ex quo corpus Christi dicitur factum.

Damasceni. 3. de fide orth. cap. 2.

ITEM Damascenus: Copulauit sibi de purissimis et sanctissimis Virginis sanguinibus, non seminans, sed per Spiritum sanctum creans: si ergo creatio est actio solius Dei, in qua non cooperatur creatura, videtur quod in nullo fuerit Virgo cooperatrix.

ITEM Christus eodem modo fuit in parentibus quo fuit in Virgine: sed in parentibus fuit secundum corpulentam substantiam tantum: ergo nec in Virgine fuit nisi secundum corpulentam substantiam. Si ergo generatio dicit vim actiuam, et cooperatiuam ad formam producendam, videtur quod Virgo Maria in nullo fuerit Spiritui sancto cooperata.

ITEM agens potentie finitæ non potest continuari, nec cooperari in agendo cum agente potentie infinitæ in ea operatione, in qua operatur virtus illa per modum infiniti: sed conceptio Christi fuit in instanti, sicut ostensum fuit supra. Producere autem rem in instanti, quæ nata est produci successiue, hoc est potentie in infinitum excedentis potentiam naturæ: ergo si Virgo Maria nullam habuit potentiam, nisi finitam, videtur quod Spiritui sancto non potuit cooperari in conceptione illa.

CONCLUSIO.

Beata Virgo habuit virtutem sibi diuinitus datam per quam administraret conceptum, et efficiendam ad prolis productionem.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio cum Virgo Maria sit mater Christi, et vere ipsum concepisse dicatur, vere cooperata fuit Spiritui sancto in filij sui conceptione. Et hoc communiter, et generaliter tenent doctores Theologie. De modo autem cooperandi diuersi sentiunt diuersa. Quidam enim dicere voluerunt, quod Virgo Maria solum cooperata fuit ministrando principium materiale. Alij vero quod cooperata fuit in vltimæ formæ inductione, et in materia præparatione, quamuis non in tota operatione. Alij vero tenent medium inter vtrumque. Primi qui dicunt quod cooperata fuit solum in materiali principij ministracione, mouentur hac ratione: quia sicut dicit Philosophus mater in generatione prolis se habet sicut principium materiale, et semen viri sicut effectiuum, et operatiuum. Vnde comparatur semen viri ad semen mulieris, sicut artifex ad materiam: mulier vero non facit nisi materiam ministrare, et vterius fouere: et hoc totum fecit Virgo Maria. Et ideo vere mater est appellanda: quia nihil ei defuit, quod spectat ad veram matrem in generatione prolis. Spiritus autem sanctus quod defuit ex parte viri, supplēuit. Sed hæc positio nimis parum dicit: primum quia mater in generatione non solum habet potentiam passiuam, sed et actiuam. Vnde quandoque proles assimilatur magis matri, quam patri. Vnde quod dicunt philosophi intelligendum est per appropriationem. Et iterum dicit Damascenus quod Spiritus sanctus non solum dedit Virgini potentiam receptiuam, sed etiam generatiuam: et sicut prius ostensum est, propter materiam solum non est appellanda mater, sicut pater in formatione mulieris de costa viri. Et quoniam ista positio nimis parum dicit, ideo sunt alij, qui superaddunt, et dicunt quod non solum cooperata fuit Spiritui sancto ministrando principium materiale, sed etiam in vltimæ formæ inductione. Nam in tota operatione cooperari non potuit, quoniam formatio corporis instantanea, prout formatio comprehendit totam transmutationem, fieri non potest, nisi a virtute infinita. In vltimæ autem formæ inductione cooperari potuit, pro eo quod vltima forma in instanti potest induci a natura, vel a virtute creata: et ideo in hoc in quo cooperata fuit Spiritui sancto potentia Virginis generatiua, pro tanto dicitur mater, quia operata fuit conceptionem et quantum ad initium, et quantum ad consummationem. Sed hæc positio nimis dicit. Primum, quia eiusdem est factum esse, cuius est fieri: quod si conceptionem efficere non est virtutis creatæ, sed increatæ, similiter nec ipsum conceptum esse. Rursum: Inducens vltimam.

Opinio 1. S. Tho. 3. p. q. 32. art. 4. 3. Sent. d. 4. q. 2. art. 2. Opin. 2.

Opin. 3. Lib. 1. de Gen. anim. c. 19. secundum sectio. novam.

Improbatio

5. Phy. con. tex. 7. et tex. 48.

Opinio propria.

timam formam nobilior est, quam præparans: non ergo videtur decens quod Spiritus sanctus præparet per se, et vltimam formam inducat cum Virgine. Difficile est nihilominus assignare, quæ sit illa forma vltima, in cuius inductione cooperatur Virginis potentia generatiua. Illa enim non potest esse anima: quoniam a sola creatione habet originem. Non organizatio corporea, vt videtur: quia illa non inducitur subito, sed per successionem a natura. Inducitur enim per motum non per mutationem. Motus enim est transmutatio successiua, non mutatio instantanea, vt dicit Philosophus. Et quoniam prima opinio parum dicit, et secunda multum excedit, suis obliquitatibus dirigunt nos in veritatis viam. Et propterea melius sentire videntur qui dicunt medium, videlicet quod beata Virgo habuit virtutem sibi diuinitus datam, per quam administraret materiam illi conceptui materiam, inquam, quæ non solum habuit rationem materiam, sine potentia passiuæ, sed etiam sufficientiâ, et virtutē ad prolis productionem. Illa tamen virtus per se non poterat prodire ad perfectum actum, nisi per successionem in tempore: sed quoniam non decebat carnem Christi formari successiue, sicut in præcedentibus ostensum est: ideo Spiritus sanctus sua infinita virtute perduxit illam materiam ad actum completum: et per hoc in nullo Virgini derogatur, si Deus sua virtute accelerauit, quod in alijs mulieribus successiue perducit ad esse. Non enim fuit minor potentia in Virgine, quam in alia muliere, immo multo maior, quia potentiam naturalem, et supernaturalem habuit, quæ subministrare poterat materiam, et ipsa sola adeo, sicut mulier viro commixta: vnde tota substantia Christi fuit de matre sua. Et ideo si velimus sentire recte, et loqui: veriori modo fuit Virgo mater Christi, quam sit aliqua mater filij sui. Vnde et per illam virtutem ipsum in ventre per nouem menses conseruauit. Et sic patet quod Virgo Maria aliquo modo fuit in conceptione filij cooperata, videlicet subministrando sufficientem materiam virtuti actiue, quæ tamen supra suum posse accelerata fuit, et ad complementum perducta per virtutem infinitam. Et in hoc consonat sacra Scriptura, quæ modo dicit Christum natum de Virgine, modo dicit factum. Consonat etiam verbum Damasceni, qui dicit quod virtutem habuit verbi susceptiuam, et generatiuam: generatiuam, quia potuit seminariæ corpori Christi ministrare per virtutem sibi collatam diuino munere, susceptiuam vero, quia solum Dei Verbum potuit carnem assumptam in instanti formare, quod quidem verbum susceptum est a Virgine. Rationes ergo ostendentes in Filij Dei conceptione Virginem aliquo modo cooperatam fuisse, sunt concedendæ.

Damasceni. 3. de fide orth. cap. 2.

Exemplum.

Nu. 17. a

AD illud vero quod obijcitur de Glossa, iam patet responsio. Hæc enim non excludit veram potentiam generatiuam a Virgine, sed ponit ibi aliquam vim esse supra naturam, seu supra vim naturæ. Vnde remouet viri feminis commixtionem, et ideo sic dicitur factus, quod nihilominus dicitur natus. Et est simile, si Deus vni virgæ aridæ daret vim germinandi, quam habet vna viridis, et præter hoc faceret ipsam in instanti fructificare, virga illa diceretur fructum fecisse, et aruulise: et nihilominus fructus ille diceretur esse factus ex illa virgæ, ita quod simul diceretur factus, et ortus: sic et in proposito est intelligendum, talis enim præcessit figura huius conceptionis in virgæ Aaron.

AD illud quod opponitur de Damasceno, quod carnem illam fecit creans, non seminans, dicendum quod sicut per actum creationis non intendit dicere, quod caro illa facta fuerit ex nihilo, sed quod ad perfectionem deducta est per virtutem infinitam: sic etiam per hoc, quod dicit non seminans, non priuat potentiam actiuam a Virgine, sed remouet consuetum modum operandi naturæ, qui est per feminis commixtionem

maris, et femine. Vtrum autem Virgo excitata a Spiritu sancto seminauerit, hoc est ad locum matricis semen emiserit, quamuis aliqui dixerint: non est tamen verbum illud frequenter in ore versandum, tum quia turpitudinem habet annexam, et homo habere debet munda labia in tali materia: tum etiam quia certitudinem non habet ex se, nec verbis sanctorum videtur multum consonare. Vnde stultum est in talibus velle ita curiose singula pertractare. Hoc tamen sufficiat dixisse, videlicet quod Virgo ministravit materiam aptam generationi Filij Dei secundum carnem.

AD illud quod opponitur, quod non fuit in ea secundum rationem feminalem, dicendum quod verum est, si ratio seminalis dicatur illa, et secundum quam natura consuevit operari: sic enim accipit Augustinus ibi: ex hoc tamen non excluditur quin aliqua potentia præter morem solitum diuinitus Virgini sit collata. Præterea ratione adhuc potentie istius actiue non debet dici fuisse ibi secundum rationem feminalem, pro eo quod ad actum perfectum perducta fuit per virtutem supra naturam: et respectu talis modi operandi fuit ibi solum potentia obediens. Et est simile, si Deus per commixtionem maris, et femine in instanti perduceret factum ad complementum organizationis perfectæ, talis formatio non diceretur esse facta secundum rationem feminalem, quamuis esset ibi vis actiua respectu talis organizationis educendæ in esse per temporis successionem: sic et in proposito intelligendum est.

AD vltimam rationem dicendum, quod ratio illa non cogit quod Virgo Maria non fuerit cooperata Spiritui sancto in Filij sui conceptione aliquo modo, sed solum quod non fuerit cooperata in perducendo illam materiam ad esse completum: et hoc est quod primo fuit cõcessum: et ex hoc pater responsio ad obiecta.

QUESTIO II.

An cooperatio beate Virginis fuerit naturalis, vel miraculosa.

8. Thomas 3. p. q. 32. art. 4. Et 3. Sent. d. 3. q. 2. art. 2. Et Quod. 6. q. 10. Franciscus de Mayr. 3. Sent. d. 4. q. 1. art. 4. Marsilius Inguen. 3. Sent. q. 5. art. 2.

TRVM illa cooperatio beate Virginis fuerit naturalis, vel miraculosa, videtur. Omnis illa operatio, vel generatio est naturalis, ratione cuius genitus dicitur esse filius naturalis: sed Christus est filius naturalis Virginis beate: ergo videtur quod beata Virgo in eius conceptu fuerit naturaliter cooperata.

ITEM quando vir excitat, et adiunat potentiam mulieris, non priuatur actu suo naturali: ergo si virtus Spiritus sancti multo perfectius fecundauit, quam virtus feminis virilis fecundasset: ergo ipsius virtus generatiuæ actum non abstulit, sed perfecit. Et si hoc verum est: tunc Virgo naturaliter fuit cooperata.

ITEM si aliquis operatur secundum potentiam diuinitus sibi collatam, operatio illa naturalis dicitur non miraculosa, pro eo quod licet virtutes naturales omnes collatæ sint ei diuinitus: tamen operatio egrediens a potentia intrinseca naturalis est, et exercetur naturaliter, nisi egrediatur voluntarie: sed potentia generatiua collata fuit ei, nec cooperabatur ipsi virtuti agenti voluntarie: ergo videtur quod cooperaretur potentia naturali, et naturaliter agenti.

ITEM maior est inhabilitas in mortuo ad operanda, quæ sunt hominis viuentis, quam in Virgine respectu mu-

Exemplum.

AD OPPOSITVM.

Et mulieris pregnantis. Sed si Deus de mortuo faciat vivum, operationes subsequentes sunt sibi naturales, sicut in Lazaro, qui naturaliter comedeat, et alia faciebat; ergo pari ratione, immo multo fortiori videtur quod illa operatio Virginis naturalis fuerit, postquam collata fuit ei potentia generandi.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Nulla operatio naturalis est mirabilis, quoniam ex opposito diuiduntur: sed conceptio Filij Dei a Virgine fuit mirabilis: ergo non videtur quod fuerit naturalis.

Hier. 31. d.

ITEM nihil quod naturaliter fit, est nouum, pro eo quod omne tale praecessit in suo simili: sed conceptio Christi a Virgine nouum quid fuit, ut dicitur: Nouum faciet Dominus super terram.

ITEM naturale est illud, quod idem est apud omnes: sed modus concipiendi beatæ Virginis non solum non fuit apud omnes, sed nusquam reperitur nisi in ea sola: ergo videtur quod operatio illa non fuerit naturalis, sed miraculosa.

ITEM si aliqua virtus operatur illo manente, quod est ei impassibile per naturam, illius operatio non est naturalis, sed miraculosa: sed Virginitas incompossibilis est generationi prolis per naturam: ergo si Virgo Maria concepit permanens Virgo, videtur quod illa operatio non sit attribuenda naturæ, sed magis miraculo.

CONCLUSIO.

Cooperatio gloriosa Virginis ad conceptionem non fuit simpliciter naturalis, sed multum habuit supernaturalitatis.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod generatiua potentia in Virgine fuit excitata a Spiritu sancto, et fuit supra posse suum eleuata. Excitata fuit, ut posset preparare materiam conceptui, secundum quod competit sexui muliebri: sed supra naturam eleuata, dum data est ei potentia preparandi materiam, secundum quod tam nobili, et tam perfectæ conceptioni competeat. Et ideo Virgo Maria potentiam habuit supra naturam, et potentiam secundum naturam. Et potentia supra naturam fuit ei in sanctificatione collata, et vtraque erat in illa conceptionis tempore, in complemento suæ operationis constituta. Et ideo operatio, siue cooperatio partim quodammodo fuit naturalis, et quodam modo supra naturam.

Exempli.

Et est simile: si Deus daret mihi potentiam vnum intelligere, et multa simul intelligerem, partim esset naturale in hoc, quod vnum intelligerem: partim supra naturam in hoc, quod duarum illarum rerum intellectus non possunt simul per naturam stare: sic et in proposito intelligendum est, quia hoc erat naturæ consonum, ut Virgo ministraret humorem sufficientem ad conceptum, quantum ministraret sexus muliebris: sed quod per se sola ministraret quantum ministrat mulier coniuncta viro, hoc erat supra naturam: et ideo admirabile, et insolitum. Concedendum est ergo quod illa operatio non fuerit naturalis omnino, immo aliquid habuit supra naturam: quia hoc inter omnia mirabilia fuit mirabile præcipuum, Virginalis scilicet vterum esse simul integrum, et fecundum. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud ergo quod opponitur primo, quod Christus fuit filius naturalis, dicendum quod operatio supra naturam operationem naturalem non excludit. Vnde quamuis ipsam mirabiliter conceperit: potest tamen propter naturalem operationem concurrentem dici filius naturalis, ad ostendendam veritatem generationis.

2. AD illud quod obijcitur, quod quando vir excitat potentiam in femina, non aufert ei potentiam naturalem, dicendum quod est verum: nec Spiritus sanctus abstulit operationem naturalem a Virgine se-

condum quod decebat eam habere in conceptione tam nobili. In hoc tamen non est simile: quia vir non dat nouam potentiam mulieri concipiendi, nec eleuat supra naturam, sed excitat, et adiuvat ad exeundum in operationem sibi debitam: non sic est in proposito, quia ipsi Virgini collata fuit virtus supra naturam. Vnde aliquid potuit Virgo beata, quod nunquam potuit aliqua femina.

3. AD illud quod opponitur, quod quando operatur per aliquam potentiam sibi datam, naturaliter operatur, dicendum quod aliquando datur potentia ad actum naturæ consonantem, aliquando datur potentia ad actum excedentem terminos naturæ. Quando datur potentia ad actum naturæ consonantem, tunc est collatio illius potentie sit mirabilis, operatio tamen est naturalis, sicut si datur potentia videndi cæco. Quando autem datur potentia ad actum excedentem terminos naturæ: tunc non solum potentie collatio est mirabilis, sed etiam exitus illius potentie in actum est mirabilis: ut si asino datur potentia loquendi, et lapidi potentia videndi. Et quoniam Virginem manentem Virginem concipere, hoc est supra terminos naturæ: hinc est quod quantumcumque conferatur sibi potentia, adhuc tamen est operatio mirabilis. Vnde duplex fuit hoc miraculum, videlicet in potentie collatione, et in ipsa operatione. In fecundatione autem mulierum steriliu, sicut Sare, et Helisabeth solum fuit miraculum in restitutione potentie, in hoc quod est ibi sterili fecundata: sed non fuit ibi miraculum in executione, quia non simul mansit sterilitas, et fecunditas: immo fecunditas abstulit sterilitatem: hoc autem fuit singulariter admirabile, quod fecunditas Virginis Mariæ non abstulit virginitatem: sed nec virginitas excludit fecunditatem.

4. AD illud quod opponitur vltimo, iam patet responsio, de mortuo viuificato. Licet enim mortuum viuificari sit supra naturam, tamen ex quo viuificatus est, operationem naturæ exercere non est admirabile: quia hoc in nullo repugnat naturæ: non sic autem est in Virgine concipiente.

QUESTIO III.

An beata Virgo sit appellanda genitrix Dei.

S. Thomas 3. p. q. 35. art. 4. Et 3. Sent. dist. 4. q. 2. art. 3. Et 4. cont. Gent. cap. 34. 43. et 45. Scot. 3. Sent. d. 4. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. d. 4. p. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 4. art. 2. q. 2. Duran. 3. Sent. d. 4. q. 1. Franciscus de Mayr. 3. Sent. dist. 4. q. 1. art. 9. Ioan. Bacch. 3. Sent. d. 4. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 4. q. vlt.

ITEM Virgo Maria sit genitrix Dei appellanda, et quod sic, videtur. Damascenus lib. 3. c. 12. Theotocon, id est Dei genitricem principaliter, et vere sanctam Mariam prædicamus Virginem.

FVNDAMENTA. Damasc. li. 3. de fide orob. ca. 12.

ITEM iuste, et vere Theotocon, id est Dei genitricem nominamus: hoc enim nomen vniuersum mysterium incarnationis ostendit.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: quia quid dicitur de illo homine, dicitur de filio Dei propter communicationem idiomatum: sed Iesus fuit filius beatæ Mariæ: ergo Deus fuit filius beatæ Mariæ: ergo a relatiuis beata Maria est mater Dei.

ITEM sic se habet Filius Dei ad Virginem matrem, sicut se habet filius hominis ad Deum Patrem: sed Iesus

Iesus est filius Dei Patris: ergo Deus est Mariæ filius: ergo virgo Maria est recte Dei genitrix appellanda.

AD OPPOSITVM De orob. f. de. c. 12.

1. SED CONTRA: Damascenus in lib. 3. Christotocon, id est Christi genitricem non dicimus Virginem: ergo si Christus Deus est, videtur quod non debemus eam dicere Dei genitricem.

2. ITEM secundum hoc Virgo Maria est mater, secundum quod est consubstantialis proli: sed non est consubstantialis proli secundum diuinam naturam, sed secundum humanam: ergo cum Deus nominet Christum secundum diuinam naturam, non videtur quod sit Dei genitrix appellanda, sed Christi genitrix.

3. ITEM propter assumptionem humanæ naturæ a filio Deus Pater non dicitur esse hominis genitor: ergo nec econuerso Dei genitrix dicenda est virgo Maria.

Ambr. li. 1. de Spiritu sancto. c. 3.

4. ITEM iuxta hoc quaeritur, quare magis Damascenus vult quod dicatur Dei genitrix, quam Christi genitrix. Si enim in Christo intelligitur diuinitas, et humanitas, immo intelligitur tota Trinitas secundum la fiat veritatis, aut virginalis dignitatis immutatio.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgo, non debet dici Christotocos, sed Mater Dei, et genitrix Dei vere, iuste, et deuote, contra impium Nestorium.

RESP. AD ARG. Dicendum quod verba fidè Christianam exprimentia debent esse ab errore longinqua, et deuotioni approximantia, maxime illa, in quibus est sermo de virgine Maria: ipsa enim cunctas hæreses interemit in vniuerso mundo, veritatem ex seipsa concipiendo, et patriendo. Ipsa etiam reconciliationem toti generi humano promeruit: et ideo erga eam debet omnis ardere Christianorum deuotio: et propterea quia beata Virgo illum concepit, qui non tantum dicendus est Christus propter vniorem, sed etiam Deus verus propter æternam generationem, Dei genitrix debet dici, ut ex ipso vocabulo honoretur, et impietatis error extinguatur, qui dixit Mariam concepisse purum hominem. Ad cuius erroris fomen-

Antiph. ter tij Noct. in Off. paruo.

tum Nestorius, ut narrat Damascenus verus doctor, voluit eam Christi genitricem, et non Dei genitricem appellare, quasi purum hominem genuisset. Et ideo Damascenus verus doctor, et virginis amator docet nos vocabulum hoc effugere: non quia falsum, sed quia hæreticus sub illo volebat occultare venenum. Vnde Damascenus in lib. 3. Christotocon, id est Christi genitricem non dicimus virginem: quoniam in destructione Theotocos, id est Dei genitricis vocis, nequam et inquinatus Nestorius cum patre eius diabolo inuenit. Concedendæ sunt ergo rationes hoc ostendentes, quod beata Virgo est Dei genitrix appellanda iuste, et veraciter, et deuote.

De orob. f. de. c. 12.

1. AD illud ergo quod opponitur de Damasceno, iam patet responsio: non enim negat eam esse Christi genitricem, eo quod sit falsum, sed quia hæreticus sub illo verbo abscondebat venenum.

2. AD illud quod opponitur, quod non est ei consubstantialis, dicendum quod mater Dei dicitur non propter hoc, quod ipsa genuerit eum secundum diuinam naturam, sed propter idiomatum communicationem, et mysterij incarnationis expressionem, et ipsius Virginis honorificationem. Vnde ratio illa non valet: Non est mater Dei secundum diuinam naturam: ergo non est mater Dei: ibi est enim consequens, sicut si ita argueretur: Hoc non prædicatur de illo per se: ergo non prædicatur de illo aliquo genere prædicandi.

3. AD illud quod opponitur, quod Deus non dicitur genitor hominis, dicendum quod potest dici, non tamen consueuimus ita ut illo vocabulo: quia illa appellatio non sic facit ad expressionem piæ fidei, sicut illa, qua appellamus Virginem matrem Dei.

4. AD illud quod opponitur, quare non dicitur Christotocon, dicendum quod nomen Christi magis communicatur creaturis, quam nomen Dei. Vnde et David dicitur Christus Domini, et alij reges Israhel: et ideo verbum illud magis erat propinquum errori. Nunc autem quia ille error extirpatus est, communiter eam vocamus et matrem Christi et matrem Dei, cum imploramus oculos misericordie suæ ad nos conuerti.

DISTINCTIO V.

SI PERSONA VEL NATURA PERSONAM

vel naturam assumpsit, etsi natura Dei incarnata sit.

PRÆTEREA inquiri oportet, cum ex præmissis constet verbum Dei carnem, et animam simul assumpsisse in vnitatem personæ: quid horum potius concedendum sit, scilicet quod persona personam, vel natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam assumpserit. Et an ita conueniat dici diuinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus, et Verbum incarnatum sane dicitur.

Hac inquisitio, siue querendi ratio iuxta sacrarum auctoritatum testimonia partim implicita atque perplexa, partim vero explicita est, et aperta. Certum est enim, et sine ambiguitate verum, quod non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit. Quod Sanctorum subditis comprobatur testimonijs, et astruitur documentis: At enim Augustinus in lib. Cap. 2. post med.

de fide ad Petrum: Deus vnigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine: et cum nasceretur, integritatem virginitatis seruauit in matre. Et paulo post: Sic Deus humanam naturam in vnitatem personæ suscepit, quod se humilians per misericordiam, incorrupta Virginitatis, vterum ex ea nasciturus impleuit. Formam ergo serui, id est naturam serui in suam accepit ille Deus personam. Item: Deus verbum non accepit personam hominis, sed naturam.

Cap. 2. post med.

Ibid. paulo post 10. 3.

Philip. 2. a

Eod. lib. c. 2

Ibid. c. 17. c. 2. in med.

Item: Dei Filius vnigenitus, ut carnem hominis animamq. mundaret, susceptione carnis animamq.

S. Bon. To. 5.

F rationalis

rationalis incarnatus est. His alijsq. pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam, sed personam naturam recepisse. De quarto vero questionis articulo, utrum scilicet natura naturam assumpserit, scrupulosa etiam inter doctos quaestio est. Quia et in hoc plurimum dissentire videntur, qui auctoritate preclari alijsq. doctiores in sacra pagina extiterunt. Nec tantum alijs ab alijs, verum etiam idem a seipsis dissonare videntur, sicut subiecta capitula docent. Legitur enim in Concilio Toletano sexto traditum sic: Solum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: Et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis: solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem persona non in unitatem divinae naturae, id est, quod est proprium filij, non quod commune est Trinitati. Item in Concilio undecimo Toletano: Vnius substantiae credimus Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, non tamen dicimus ut huius Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit: sed tantum filium, qui solus naturam nostram in unitatem personae suae assumpsit. Incarnationem quoque huius Filij Dei tota Trinitas operata esse credenda est: solus tamen filius formam serui accepit in singularitatem persona. His insinuari videtur quod persona tantum naturam, non natura naturam assumpserit. Si enim quod commune est Trinitati, non accepit hominem: ergo non natura divina, quae communis est tribus personis. Cui videtur obviare quod Augustinus ait in lib. de fide ac Petrum: Nec diuinitas, inquit, Christi aliena est a natura

Cap. 2. ante med. 10. a.

Philipp. 2. a.

Cap. 2. ante med. 10. a.

Et. 1. dist. 1.

Li. 2. de Tr.

cap. 2. ante med. 10. a.

Cap. 2. post med.

No longe a principio

To. 4. in explanat. symboli ad Damas. dist. 2.

Aug. de fide ad Pet. c. 2. in fine.

Dist. 2.

Quid de hoc tenendum sit.

NO S autem omnis mendacij, et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravae intelligentiae suspitione notatis consentimus dicentes, et personam filij assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanam in filio unitam, eamq. sibi unisse vel assumpsisse.

Patris, secundum illud: In principio erat Verbum; nec humanitas eius aliena est a natura matris, secundum id quod Verbum caro factum est. Illa enim natura, qua semper genita manet ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex Virgine. Hac auctoritate videtur tradi, quod divina natura humanam suscepit. Vbi vehementer moueri possumus, quod eam genitam aeternaliter ex patre dicit, nisi forte natura pro persona hic accipiatur: alioquin si dixerimus naturam tribus personis communem genitam esse, occurrunt nobis ex aduerso quae in tractatu de Trinitate disseruimus ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse. Quia si natura genuisset naturam, cum una eademq. sit natura Trinitatis, eadem res seipsam genuisset. Quod Augustinus fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam assumpsisse monstratur. Ait enim Augustinus in lib. 1. de Trin. Etiam seipso Christus factus est minor formam serui accipiens. Neque enim sic accepit formam serui, ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri: ut in forma serui, et in forma Dei idem ipse sit unigenitus filius Patris, quia forma Dei accepit formam serui. Si autem forma Dei formam serui accepit, sine dubio natura naturam accepit. Forme enim nomine natura significatur, ut Augustinus evidenter docet in libro de fide ad Petrum: Cum, inquit, de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet agnoscere, firmissimeq. tenere in illo forme nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In forma Dei ergo erat, quia in natura Dei Patris semper erat, de qua natus erat. Hilarius quoque in lib. 12. de Trin. ita ait: Esse in forma Dei non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura. Iudicisti nomine forme intelligentiam fieri naturam, at audisti quod forma Dei formam serui suscepit. Vnde consequens est, quod natura divina naturam humanam suscepit. Quod etiam Hieronymus in explanatione fidei evidenter insinuat, inquiens: Passus est Filius Dei, non putatiue, sed vere, secundum illud: Passus est quod pati poterat, id est non secundum illam substantiam quae assumpsit, sed secundum illam, quae assumpta est. Ex quo apparet divinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem Aug. superius positus adhibita diligentia innuit videtur. Solum Verbum carnem factum, et naturam solum suscepisse humanam, et diuinam naturam eandem accepisse. Ait enim: Trinitas nos sibi reconciliauit per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. In quo sic veritas incommutabilis manet diuina humaneq. naturae, ut sicut vera semper est eius diuinitas, quam de Patre habet, ita vere semper, et incommutabilis eius sit humanitas, quam sibi unitam summa diuinitas gerit. Ecce, et solum verbum dixit carnem factum, et humanitatem diuinitati unitam: Idem quoque superius dixit seruilem formam a solo Filio susceptam, quam tota Trinitas fecit. Iam facile est agnoscere, quam diuersa, et multiplicia super questione proposita auctores tradiderunt. Ideoq. posteriores ea legentes, varias atque contrarias ex praedictis occasionem sumentes promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit.

NO S autem omnis mendacij, et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravae intelligentiae suspitione notatis consentimus dicentes, et personam filij assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanam in filio unitam, eamq. sibi unisse vel assumpsisse. Vnde et vere incarnata dicitur.

Quod

Quod vero dicitur solus Filius formam serui accepisse, per hoc non excluditur diuina natura ab acceptione seruilis forma, sed alia dua persona, Pater scilicet, et Spiritus sanctus. Item et illud aliud, scilicet: Quod est proprium Filij, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, sic oportet intelligi, id est, proprie in hypostasi Filij, non in tribus communiter personis, diuina natura humanam naturam sibi uniuuit. Qui sensus ex verbis Ioannis Damasceni, confirmatur, qui totam diuinam naturam in unam hypostasim incarnatam esse euidenter asserit, dicens: In humanatione Dei verbi animus omnem, et perfectam naturam deitatis in unam hypostasim incarnatam esse, id est, unitam humanae naturae, et non partem parti. Omni enim humanae naturae animus esse unitam omnem deitatis naturam vel substantiam. Item: Eadem est natura in singula hypostases, id est, personarum: et quando dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos, scilicet secundum Athanasium, et Cyrillum, deitatem dicimus esse unitam carni: et unam naturam Dei verbi incarnatam consistemus. Verbum autem, et quod commune est substantiae possidet, et quod proprietatis est habens hypostaseos, id est, persona. Ex his manifeste ostenditur, quod natura diuina incarnata est. Vnde et eadem vere dicitur suscepisse humanam naturam.

Lib. de orth. fide. 3. c. 6.

libid. infra.

libid. cap. 7. hac in sensu libid. supra.

An diuina natura debeat dici caro facta.

SE D queritur, utrum eadem diuina natura debeat dici caro facta, sicut Verbum dicitur caro factum. Si enim idem est incarnari quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici, quod sit caro facta, sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacra Scriptura reperiretur, ex eadem intelligentia acciperetur, qua cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subicit, atque locutionis modus nimiam videtur facere expressionem, si natura diuina diceretur caro facta: melius silere hoc pato vel negare, quam temere asserere: ne si illud dicatur, conuertibilitas naturae in naturam significari putetur. Ex praemis indubitabiliter constat, quod persona Verbi siue natura, hominis naturam scilicet carnem, et animam assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura diuina naturam hominis accepit: quare non dicitur facta homo vel esse homo, sicut verbum Dei? Ad quod dici potest, quod Dei Filius dicitur factus homo vel esse homo, non solum quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitatem et singularitatem sui et persona accepit. Natura autem diuina hominem quidem accepit, id est, hominis formam sibi uniuuit, sed non in singularitatem et unitatem sui. Seruata enim proprietate ac diuersitate duarum naturarum, persona singularitas extitit. Ideoq. non sic dicitur diuina natura esse homo vel facta homo, sicut Dei filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Ioan. 1. b

Responsio.

Responsio.

Quare non accepit personam hominis, cum hominem accepit.

IDEO uero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam, quam assumpsit, quia non ex illis constabat persona; quando illis unitum Verbum est. Nam sibi inuicem unita sunt simul cum uerbo. Altera tamen unione inuicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro, alia unione Verbo unita sunt. Quia alia est unio animae illius ad carnem, et alia est unio Verbi ad animam illam et ad carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam uerbum accepit, sed accipiendo uniuuit, et uniendo accepit.

Contra hoc oppositio, qua probare quidam volunt personam accepisse personam.

HIC a quibusdam opponitur, quod persona assumpsit personam: Persona enim est substantia rationalis indiuidua naturae, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit, et personam. Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alij rei unita est personaliter, sed quando per se est: Absoluta enim a corpore persona est, sicuti angelus. Illa autem anima nunquam fuit, quin esset alij rei coniuncta. Ideoq. non ea assumpta, persona est assumpta. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei assumpsisse personam, quia assumpsit aliquem hominem. Assumpsit enim hominem Iesum Christum: ergo aliquem hominem. Quod autem hominem Iesum Christum assumpsit, Augustinus in expositione symboli sub anathemate tradit, dicens: Si quis dixerit atque crediderit hominem Iesum Christum a filio Dei assumptum non fuisse, anathema sit. Qui etiam in pluribus Scripturae locis huiusmodi utitur locutionibus: Ille homo a Verbo est assumptus. Ille homo factus est Christus. Et Propheta de homine Christo loquens Deo ait: Beatus, quem elegisti et assumpsisti, et cetera. Ex quibus consequi videtur quod aliquis

Ex Boet. lib. contra Euthycen. et Nestorij de duabus natura personae Christi.

Li. 1. de praesent. sanct. c. 13. to. 7.

Psal. 64. a

S. Bon. To. 5.

F 2 homo

homo assumptus sit a verbo, et ita persona a persona sit assumpta. Sed quia hoc nefas est dicere aut sentire, premissa locutiones eius...

DISTINCT. V.

De modo uniendo Diuinam, et humanam naturam in Christo secundum fidei assertionem, ostendens quod illa unio est in persona.

Preterea inquiri oportet.

Expositio textus.

Supra egit Magister de mysterio incarnationis quantum ad veram unionem naturarum. In hac parte intendit inquirere uniendo modum. Et quoniam dupliciter contingit procedere inquirendo, aut secundu...

Diuisio.

Nec diuinitas, inquit, Christi, et cet. Dub. I.

Innuat Magister, quod nec diuinitas aliena erat a natura Patris, nec humanitas a natura matris. Obijciuntur: In Patre, et Filio est una diuinitas...

Respondeo. Dicendum quod non est omnimoda similitudo notanda in verbo premissa. Nam unitas creaturae naturae in creatura respectu creaturae, et persona respectu personae...

In forma Dei, ergo erat, et cet. Dub. II.

Contra: Quia forma dicit respectum ad informatum: informatum autem dicit materiam: Deus autem nullam habet materiam: ergo nec habet formam.

Respondeo. Dicendum quod forma dupliciter dicitur. Vno modo per priuationem materiae: et sic Deus est forma. Alio modo per comparisonem ad materiam quam perficit: et hoc modo Deus non ponitur esse forma...

In humanatione Dei verbi animus omnem, et perfectam naturam deitatis in una eius hypostasi incarnatam esse. Dub. III.

Contra: Hoc signum: Omnem distribuit pro suppositis: ergo si tres personae sunt hypostases illius naturae, videtur quod omnes sint incarnatae. Si tu dicas, quod hoc signum, Omnem, non tenetur syncategorematicae, vel ut signum, sed potius ut adiectiuum...

Respondeo. Dicendum quod, omnem, non tenetur ibi distributivae, sicut dictum est, sed tantum valet dicere, omnem naturam diuinitatis, quantum perfectam. Nec est ibi nugatio: quia, et non tenetur ibi copulativae, sed expositivae, et accipitur, et pro id est. Aliter potest dici quod, omnem, priuat, vel remouet diuisionem partis a parte, et perfectam ponit completionem: ita quod sit sensus, diuina natura est incarnata in sua perfectione, ita quod non secundum partem, et partem,

et partem, et quod hic intellectus sit verus, potest haberi per litteram sequentem.

Non sic dicitur diuina natura esse homo, vel facta homo, sicut Dei Filius. Dub. IIII.

Contra: Hoc videtur esse falsum, quia homo praedicatur de omni eo, de quo praedicatur filius Dei: et haec est vera: Diuina natura est Filius Dei: ergo haec est vera: Diuina natura est homo.

Respondeo. Dicendum quod est praedicatio secundum identitatem, et per denominationem. Et praedicatio per denominationem illa magis seruat proprietatem praedicationis, quam illa, quae est per identitatem: unde haec est magis propria: Filius Dei generatur, quam ista: Diuinitas est generatio, sicut ostensum fuit in primo Libro. Et quoniam Filius Dei est suppositum humanae naturae, non sic diuina natura: hinc est quod ista est magis propria: Filius Dei est homo, quam ista: Diuina natura est homo: ideo Magister non simpliciter eam negat, sed dicit non est ita propria, nec est ita passim in usum adducenda, pro eo quod ad nimiam expressionem appropinquat, et cet.

Dist. 5. art. 3. q. 1.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam autem huius partis incidit haec quaestio circa assumptionem humanae naturae a diuina. Et versatur haec quaestio circa duo principaliter. Primo quaeritur de ipsa assumptione ex parte assumpti. Secundo vero quaeritur ex parte assumpti. Circa primum quaeruntur quinque. Primo quaeritur, utrum assumere sit actus conueniens diuinae naturae. Secundo quaeritur, utrum sit actus conueniens diuinae personae. Tertio quaeritur, utrum conueniat personae per se, an ratione naturae. Quarto quaeritur, utrum conueniat naturae, abstracta omni persona. Quinto quaeritur, utrum haec sit concedenda, Diuina natura est caro facta. Circa primum sic proceditur, et quaeritur.

QUESTIO I.

An assumere sit actus conueniens diuinae naturae.

Alex. Alex. 3. p. q. 2. Membro 4. S. Tho. 3. p. q. 3. art. 2. Et 3. Sent. dist. 5. q. 2. art. 3. Regid. Rom. 3. Sent. dist. 5. p. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 5. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 5. q. 1. art. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 5. q. 1.

FVNDAMENTA. Ca. 2. ante mod. 10. 3.

Verum assumere sit actus conueniens diuinae naturae. Et quod sic, videtur auctoritate Augustini in lib. de fide ad Petrum: Illa natura, quae semper genita manet apud Patrem, naturam sine peccato suscepit: sed suscipere, et assumere idem est: ergo natura Dei naturam nostram suscepit.

Item expressius in lib. 1. de Trinit. cap. 6. Forma Dei accepit formam serui. Sed forma Dei non est aliud, quam natura Dei: ergo si forma formam accepit, natura naturam assumpsit.

Item ratione videtur: Haec est vera, et propria: Natura diuina vnita est humanae: aut ergo in illa vnione se habet natura diuina vt agens, aut vt patiens. Constat quod non vt patiens: ergo se habet vt agens. Sed in ipsa vnione agere nihil aliud est, quam ipsam naturam assumere: ergo videtur quod assumere conueniat diuinae naturae.

S. Bon. To. 5.

Item natura diuina, et humana uniantur in vnitate personae. Sed ex illa vnione vere, et proprie dicitur humana natura esse assumpta: ergo par ratione diuina natura, vel debet dici ex illa vnione assumens, vel assumpta: sed non assumitur: ergo illius est assumere.

Sed contra: Est auctoritas Concilij Tolietani, quam Magister ponit in littera. Cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis: solus tamen Filius suscepit hominem in vnitate personae, non in vnitate naturae: ergo si hoc soli Filio conuenit, non videtur quod conueniat diuinae naturae.

Item Anselmus: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo differunt in natura: ergo quod conuenit diuinae naturae, conuenit Patri, et Filio, et Spiritui sancto: sed assumptio humanae naturae nullo modo conuenit Patri, vel Spiritui sancto: ergo nullo modo videtur diuinae naturae competere.

Item diuina natura est quoddam simplicissimum: sed simplicissimum cum vnitur, totaliter vnitur: ergo si diuina natura vnitur humanae, et eam assumit, videtur quod hoc conueniat cuilibet personae.

Item si aliquid vnum, in quo plura uniantur, vnitur alicui, necesse est per consequens et illa vniri, sicut patet. Nam si punctus cui uniantur multae lineae alicui coniungitur, necesse est et illas lineas illi vniri. Si etiam anima, cui uniantur potentiae, vnitur alicui, necesse est, et eidem potentias vniri: ergo si diuinae personae magis uniantur in natura, quam linea in puncto, vel potentia in anima, si assumere conuenit diuinae naturae, necesse est quod conueniat cuilibet personae: sed constat quod non conuenit cuilibet personae: ergo nec natura.

Item haec simpliciter est falsa, et nullo modo conceditur: Diuina essentia generat, vel natura: quoniam ille actus est actus proprius conueniens vni soli personae: ergo si assumere est actus conueniens vni soli personae, vt pote personae filij, videtur quod haec sit neganda tamquam falsa: Diuina natura assumit humanam.

Item regula est, et habita fuit in primo Lib. quod essentia non supponit personam, nec econuerso: ergo diuina essentia, vel natura non potest pro persona locutionem reddere veram, nec pro alio, cui hoc conueniat: quia soli filio conuenit assumere: ergo videtur simpliciter esse neganda praedicta locutio.

CONCLUSIO.

Assumere non est actus diuinae naturae, si assumere dicatur vnionem ad vnitatem naturae, si autem dicatur ad vnitatem personae, vtique conceditur quod natura diuina vnueris sibi humanam.

Respondeo ad arg. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod tam per verbum uniendo, quam per verbum assumendi importatur vnio diuinae naturae ad humanam. Differunt tamen quantum ad modum significandi: quia uerbum uniendo dicitur ab vnione, quae magis importat relationem, quam actionem. Verbum autem assumendi dicitur ab assumptione, quae principaliter importat actionem. Unde quamuis concedatur quod diuina natura vnita sibi humana, et eidem etiam vnatur: nullo tamen modo conceditur quod diuina natura assumatur. Alia etiam est differentia: quia vnire quantum est de se non dicit terminum relationis vel actionis determinate: potest enim aliquis aliquid vnire sibi, et alij. Assumere autem importat terminum intrinsecum, tam actionis, quam relationis: assumere enim est ad se sumere. Cum ergo vocabulum assumendi importet simul relationem...

AD OPPOSITVM Concil. 6. c. 1.

Anselm. Epi. sola de Process. Spiritus sancti.

Dist. 9. q. 2. in Resp. Ar gum.

F 3 relatio



relationem, et actionem, ille terminus interius intellectus potest referri ad utrumque, vel ad alterum tantum, videlicet ad relationem. Si ad utrumque referatur, cum actio illa terminetur ad unitatem aliquam, tunc assumere dictum de aliquo signat non solum unionem, sed etiam illam unionem terminari ad unitatem assumptis. Et quoniam illa unio non terminatur ad unitatem naturae, sed potius ad unitatem personae: ideo secundum istum intellectum assumere non conuenit diuinæ naturæ. Diuina enim natura non assumpsit humanam in unitate naturæ: et isto modo non conceditur, quod eam assumpsit; diuina natura, hoc est ad se, siue ad propriam unitatem assumpsit. Si autem terminus ille habeat respectum ad relationem unionis tantum, tunc conceditur, quod diuina natura humanam assumpsit, hoc est sibi vnierit: vnierit enim sibi humanam naturam, quamuis non in seipsa, sed in vna persona. Et isto modo procedunt rationes, et auctoritates, quæ ad hoc inducuntur; et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod obijcitur, quod solus Filius suscepit humanam naturam, dicendum quod *ly solum*, non excludit ibi naturam, quæ est in persona, et prædicatur de persona: sed excludit alias duas personas, scilicet Patrem, et Spiritum sanctum. Præterea auctoritas illa non dicit simpliciter, quod solus Filius suscepit, sed quod solus Filius suscepit in unitate propria: et tunc non est instantia de natura: quia, ut dictum est, natura diuina non suscepit humanam in unitate naturæ: sed in unitate personæ.

2. Ad illud quod opponitur, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo differunt in natura, dicendum quod illa est duplex. Vno enim modo potest intelligi sic: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo in natura differunt, id est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus habentes vnã naturam nullo modo differunt: et hoc est falsum, quia Pater, et Filius personaliter differunt, et habent proprietates distinctas. Alio modo potest intelligi, ut sit sensus: Pater, et Filius non differunt in natura, id est non differunt diuinitate: Nihilominus tamen differunt ad seinuicem re: et ab ipsa essentia, vel natura differunt ratione, vel attributione. Aliquid enim attribuitur personæ, quod non naturæ, et e conuerso. Et ideo sicut non sequitur: Diuina natura est in tribus personis: ergo persona Patris est in tribus personis vna: sic non sequitur: Diuina natura vnit sibi, vel assumit humanam naturam: ergo persona Patris assumit: immo est ibi sophistica accidentis, vel locus sophisticus accidentis.

3. Ad illud quod obijcitur de diuina natura, quod est quid simplicissimum, dicendum quod quamuis sit quid simplicissimum in forma, habet distinctionem tamen in hypostasis, siue in personis. Cum ergo intelligimus aliquid vniri alicui, hoc possumus intelligere aut quantum ad unionem secundum formam, aut quantum ad unionem secundum personam. Dico ergo, quod si diuina natura vniretur alicui secundum formam, quod necessario tota vniretur, hoc est in qualibet persona cum simplicissima sit. Sed quia unio ista, vel assumptio non est quantum ad unionem in forma, sed quantum ad unionem in persona, et supposito: ideo non sequitur, quod quamuis sit simplicissima, quod tota sit vnita, secundum quod totum distribuit pro personis: vnde non valet processus ille, quia proceditur a simplicitate naturæ ad personarum pluralitatem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod natura est illud, in quo personæ vniantur: ergo ipsa vnita, tres personæ vniantur, et ipsa assumente assumunt, dicendum quod non sequitur. Quando enim dicitur quod ad unionem eius, in quo plura vniantur, sequitur unio illorum, hoc verum est, quando vniantur secundum illud, et in eo, in quo alia vniantur in eo sicut est in puncto, in quo lineæ vniantur tamquam in termino, et ipse punctus

ut terminus potest alij vniri. Similiter et in anima et in suis potentijs: non sic autem est in proposito: quia illæ personæ vniantur in natura quantum ad unitatem naturalem, siue essentialem: sed diuina natura non vnitur humanæ in vnã essentiam, sed vnitur in unitatem hypostasis, in qua quidem hypostasis unitate aliæ personæ magis distinguuntur, quam conueniunt. Et huius exemplum haberi potest in æternis rationibus, secundum quas Deus producit, quæ quidem omnes vnũ sunt in essentia Dei, et substantia: non tamen sequitur, quod si Deus facit aliquid secundum rationem vnã, quod secundum illam, et eandem faciat omnia alia. Vnde idem sunt idea hominis, et idea asini in diuina substantia: cum tamen diuina substantia faciat asinum non facit illum secundum ideam hominis, sed secundum ideam asini. Aliud etiam exemplum ponit Anselmus in fonte, riuo, et lacu, qui sunt vnus natura, et vnus fluit ab alio. Vnde Nilus dicitur fons, et dicitur riuus, et dicitur lacus: et vnus est Nilus, et vna est aqua, et vnus natura: quamuis non sit vnus fons, et vnus riuus, et vnus lacus. Et contingit Nilum etiam in fistula riuus est, non vt fons, neque vt lacus: et hoc est, quia quamuis eadẽ aqua primo sit in fonte, postea in lacu, postea in lacu: diuersum tamen habet modum essendi. In ideis autem est multitudo respectu connotatorum: et hæc duo in diuinis personis ponuntur, videlicet pluralitas respectuum, et distinctio modorum essendi ab alio, et non ab alio. Et sic patet, quod non sequitur: Diuina natura assumpsit: ergo qualibet persona assumpsit, propter relationem intrinsecam.

5. Ad illud quod opponitur, quod hæc nullo modo conceditur: Essentia generat quia illud est proprium personæ, dicendum quod non est simile: quia generare importat distinctionem, quæ nullatenus conuenit naturæ: assumere vero dicit actionem, et relationem, quæ conuenit diuinæ naturæ secundum vnũ intellectum, vt prius visum est.

6. Ad illud quod opponitur, quod natura non supponit pro persona, dicendum quod verum est: et quod dicitur: natura diuina assumpsit humanam, iste terminus natura, non reddit locutionem veram pro persona, sed magis stat in natura pro seipsa: ipsi enim naturæ conuenit assumptionem facere, et conuenit vniri humanæ naturæ: et hæc duo importat verbum assumendi secundum vnã sui acceptionem.

QVÆSTIO II.

An assumere conueniat diuinæ personæ.

S. Thomas 3. p. q. 3. art. 1.  
Et 3. Sent. dist. 5. q. 2. art. 1.  
Egid. Rom. 3. Sent. dist. 5. p. 2. q. 1.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 5. q. 1. art. 2.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 5. q. 2.

**T**RYM assumere conueniat diuinæ personæ. Et quod sic, videtur: Augustinus de fide ad Petrum. Deus vnigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit de Virgine: sed Deus vnigenitus non est nisi persona: ergo, et c.

ITEM ratione videtur: quia assumptio nihil plus dicit nisi actionem respectu creaturæ, et relationem: et vtrumque natum est conuenire diuinæ personæ: ergo, et c.

ITEM assumptio est ad aliquam unionem: sed unio illa non terminatur ad naturam, sed ad personam: quia diuinitas, et humanitas eiusdem naturæ esse non possunt: ergo videtur quod ipsa assumptio vere et proprie conueniat ipsi personæ.

ITEM assumptio est ad Redemptionem, et satisfactionem.

Exemplum

Ans. in Epist. de Processu Spiritus Sancti.

FVNDAMENTA. Cap. 2. ad med. 10. 3.

actionem pro humano genere: Sed eandem personam competere esse vnitam, quæ debet satisfacere, et debitum soluere, et quæ potest: ergo videtur quod assumptio vere competat ipsi personæ.

ITEM cui competit missio et incarnatio, eidem competit assumptio: sed missio, vel incarnatio competit personæ filij: ergo et assumptio.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Vbi cumque est assumptio, ibi est unio ad alterum, et communicatio: sed persona dicitur quid distinctum, et incommunicabile, ergo intellectus personæ repugnat unioni, et assumptioni: ergo non potest ei vere attribui.

2. ITEM persona est indiuidua substantia rationalis naturæ: sed indiuiduum dicitur non solum quod est indiuiduum a se, sed quod est diuisum ab alijs: ergo si assumptio dicit unionem, et conuentionem, videtur quod nullo modo personæ conueniat.

3. ITEM omnis unio naturalis ordinatur ad illud, quod est ita vnũ in se, quod non est alteri vnibile, alioquin non esset status: illud autem vnũ est indiuiduum rationalis naturæ, quod quidem est persona, et habet summam completionem in genere creaturæ: si ergo ad dignitatem personæ spectat, quod nulli alij vnietur, et persona diuina habet quiddam dignitatis est, videtur quod nihil possit sibi copulari: et ita nullam naturam assumere.

4. ITEM nihil temporale potest fieri æternum: sed vnitas creaturæ debita est temporalis, vnitas diuinæ personæ est æterna: ergo diuina persona non potest creaturam aliquam ad unitatem personæ suæ accipere: sed hoc est assumere: ergo assumptio diuinæ personæ non potest conuenire.

CONCLUSIO.

Assumptio qua fuit in incarnatione respicit personam diuinam, quia diuina persona fecit vt plures natura vnirentur in se.

Quaest. præced.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dictum est, assumptio dicit actionem, et relationem, et terminum vtriusque: et ratione horum omnium potest diuinæ personæ conuenire. Nam diuinæ personæ competit esse principium actiuum, et rationalis naturæ suppositum. Et vtrumque spectat ad eius dignitatem, et nobilitatem: et ideo diuina persona potest humanam naturam fabricare tanquam principium effectiuum, et stabilire tanquam proprium suppositum, ita quod eiusdem naturæ erit causale principium, et suppositum personale: et ita p hoc se habet in ratione principij, et in ratione mediij, et in ratione termini. Ratione principij competit ei actio. Ratione mediij relatio. Ratione termini competit vtriusque terminatio. Diuina enim persona fecit vt plures naturæ vnirentur in se: et ideo concedendum est, quod ipsa assumptio competit diuinæ personæ. Vnde concedendæ sunt rationes ad hoc inducæ.

1. Ad illud ergo quod primo opponitur in contrariũ quod vbi est assumptio, ibi est communicatio, et unio, dicendum quod communicabile potest dici tripliciter aut per vnus constitutionem, aut per prædicationem, aut per proprietatum et idiomatum communicationem. Ergo cum dicitur vbi est assumptio, ibi est communicatio, dicendum quod verum est tertio modo, sed non primo, vel secundo. Cum vero dicitur, quod persona dicit quid incommunicabile, et distinctum, dicendum quod hoc dicitur per oppositionem ad primum, vel secundum modum: quia nec venit ad tertij constitutionem, nec habet vniuersalitatatis prædicationem. Et sic patet, quod illa persona cum assumptione non habet oppositionem.

2. Ad illud quod opponitur, quod persona est indiuidua substantia. Idem respondendum est, quod illud dicitur per priuationem compositionis, et prædicationem communis, non per priuationem unionis: nisi forte dicatur unio respectu dignioris, sicut inferius melius apparebit: nullum autem horum est in proposito repetire.

3. Ad illud quod obijcitur, quod omnis unio ordinatur ad vnũ, quod careat vnibilitate, dicendum quod verum est loquendo de unione in eodem genere, videlicet de unione, quæ est per compositionem: sic autem non est in proposito; et ideo in nullo cogunt rationes illæ.

4. Ad illud quod opponitur, quod temporale non potest fieri æternale, dicendum quod verum est per identitatem essentia: nihil tamen impedit hoc esse virtute unionis grauitatæ. Sicut enim temporale potest a principio æterni causari temporaliter, sic etiam inniti potest supposito æterni: vt sicut Deus est principium cuiuslibet creaturæ, sic Dei filius sit suppositum rationalis naturæ: et pro tanto dicitur illa vnitas ad unitatem personæ terminari: non quia personæ filij Dei adueniat noua vnitas, sed quia ex assumptione humanæ, fit vt duarum naturarum sit vna hypostasis, atque persona.

5. Ad illud quod opponitur, quod vnitas ad unitatem personæ terminari: non quia personæ filij Dei adueniat noua vnitas, sed quia ex assumptione humanæ, fit vt duarum naturarum sit vna hypostasis, atque persona.

6. Ad illud quod opponitur, quod vnitas ad unitatem personæ terminari: non quia personæ filij Dei adueniat noua vnitas, sed quia ex assumptione humanæ, fit vt duarum naturarum sit vna hypostasis, atque persona.

7. Ad illud quod opponitur, quod vnitas ad unitatem personæ terminari: non quia personæ filij Dei adueniat noua vnitas, sed quia ex assumptione humanæ, fit vt duarum naturarum sit vna hypostasis, atque persona.

8. Ad illud quod opponitur, quod vnitas ad unitatem personæ terminari: non quia personæ filij Dei adueniat noua vnitas, sed quia ex assumptione humanæ, fit vt duarum naturarum sit vna hypostasis, atque persona.

QVÆSTIO III.

An assumere conueniat personæ ratione naturæ, an e conuerso.

S. Thomas 3. p. q. 3. art. 2.  
Et 3. Sent. dist. 5. q. 2. ar. 3.  
Scotus 3. Sent. dist. 5. q. 2.  
Egid. Rom. 3. Sent. dist. 5. p. 2. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 5. q. 1. ar. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 5. q. 3.

FVNDAMENTA.

TRYM assumere personæ conueniat ratione naturæ, an e conuerso. Et quod conueniat ratione naturæ, videtur ratione. Et personæ competit opus recreationis, cui competit opus creationis: sed opus creationis competit personæ ratione naturæ: ergo et opus recreationis: sed assumptio est opus recreationis: ergo, et c.

ITEM assumptio est operatio virtuosa: sed omnis operatio virtuosa competit supposito ratione naturæ, siue naturalis potentia: ergo, et c.

ITEM quod sic competit vni personæ, quod competit alteri personæ, hoc competit ratione naturæ non ratione personæ: ergo cum assumptio sic competat personæ filij, quod possit competere alij personæ, sicut supra dictum fuit, videtur quod si conueniat filio, conueniat ratione naturæ.

ITEM assumptio in extremis ponit diuersitatem: sed in assumptione carnis a Deo est diuersitas naturarum non personarum: ergo videtur, quod assumptio primo conueniat naturæ, et per naturam personæ.

1. SED CONTRA: Assumptio dicit relationem: sed relatio non competit personæ ratione naturæ, sed magis ratione sui: ergo et assumere.

2. ITEM assumptio dicit deordinationem ad unitatem aliquam: sed constat quod non ad unitatem naturæ, sed personæ: ergo, et c.

3. ITEM si conuenit personæ ratione naturæ, et omne tale dicitur de tribus: ergo et assumere conueniret tribus personis: sed hoc est falsum: ergo et primum.

4. ITEM si assumere conuenit personæ ratione naturæ: ergo conuenit naturæ per se: et quod conuenit per se, conuenit vniuersaliter: ergo pro quolibet suo supposito: sequeretur ergo idem quod prius, scilicet quod cuiuslibet personæ conueniret assumptio.

CON-

CONCLUSIO.

Assumere competit persona diuina ratione natura, prout assumere dicit actionem: si vero dicat terminationem, hoc competit natura ratione persona: si autem relationem, communiter utriusque.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ad hanc quaestionem satis patet responsio per ea, quae dicta sunt: Cum enim tria sint de intellectu illius vocabuli quod est assumere, videlicet actio, et relatio, et terminatio: primum competit personae ratione naturae, vltimum competit naturae ratione personae, medium vero communiter conuenit utrique. Ipsa namque assumptionis actio personae conuenit ratione naturae: quia persona agit virtute naturae. Vnde illa virtus, et operatio competit cuiuslibet personae: terminus vero assumptionis respicit ipsam personam proprie, et per se. Vnde ad unitatem personalem, et vnus solius personae terminatur ipsa assumptionis actio, et vnionis relatio. Sed medium, videlicet relatio, communiter conuenit utrique. Nam diuina natura, et diuina persona vnitur humanae, et humana natura vnita est diuinae naturae, et diuinae personae: quia ad vtramque habet ordinem, et distinctionem formalem, et gratuitam coniunctionem, quae implicatur in illa relatione.

Et secundum hoc patet responsio ad vtramque partem. Rationes enim verum concludunt secundum diuersas vias, nec habent in se aliquam repugnantiam. Et hoc melius patet pertractanti singulas.

QUESTIO III.

An assumere possit conuenire diuina natura, abstracta omni persona.

8. Th. 3. p. 9. 3. art. 3. Et 3. Sent. dist. 5. q. 2. art. 3. Aegid. Rom. 3. Sent. dist. 5. p. 2. q. 3. Richardus 3. Sent. dist. 5. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 5. q. 3.

AD OPPOSITIVUM

TRVM assumere possit conuenire diuinae naturae, abstracta omni persona. Et quod sic, videtur. Abstractis omnibus personis est intelligere omnipotentem: sed omnipotenti nullum verbum est impossibile: ergo videtur, quod omni personalitate abstracta, possibile sit Deum carnem assumere.

2. ITEM omni personalitate abstracta adhuc est intelligere Deum summe bonum: sed quia summe bonus est, diligit creaturam: et propter nimiam charitatem suam assumpsit naturam humanam: ergo omni personalitate abstracta, adhuc est intelligere Deum carnem humanam posse assumere.

3. ITEM omni personalitate abstracta adhuc est intelligere Deum potentem creare, et potentem genus humanum reparare: sed reparat assumendo carnem: ergo videtur redire idem, quod prius.

4. ITEM omni personalitate abstracta, adhuc intelligitur Deus vt sapiens: ergo sciens, et potens tyrannum superare, et vincere: sed assumptionis mysterium est tyrannum vincere, et superare: ergo intelligitur vt potens carnem assumere.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Assumere est sibi vnire: ergo aut in supposito, aut in forma: sed diuina natura non potest sibi humanam vnire in forma: ergo si vnire aliquo modo, necesse est vnire in supposito, et persona: ergo abstractis suppositis et personis, impossibile est, amplius assumptionem intelligere.

ITEM assumptio dicit aliquam actionem. Sed nulla actio esse intelligitur alicuius nisi vt entis in actu: nihil enim est in actu ens nisi prout est in supposito: ergo supposito abstracto, non est intelligere assumptionem aliquam.

ITEM impossibile est intelligere vt natura humana assumatur, nisi assumatur in atomo, vel in singulari: quia sicut vult Damascenus, Natura praeter singularia solum est in nuda consideratione: ergo pari ratione impossibile est intelligere, quod assumptio fiat in natura abstracta ab omni persona.

ITEM impossibile est assumptionem alicuius competere alicui nisi post completum suum esse: nemo enim assumit sibi aliquid, nisi postquam est completum: sed perfecta completio naturae rationalis non est nisi in persona: ergo omni personalitate circumscripta, impossibile est, quod natura humana assumatur a diuina.

CONCLUSIO.

Omni personalitate diuina abstracta, non contingit humanam naturam vniri diuina: Abstracta vero personali distinctione, potest illud intelligi, non tamen ita congrue.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter contingit in diuinis circumscribere personalitatem per intellectum: aut simpliciter, aut prout fides determinat. Simpliciter enim circumscribitur intellectus personalitatis, quando consideratur diuina natura vt in se, non in aliquo supposito determinate: sed in quantum communicabilis est multis, non in quantum est in hoc vel in illo. Et hoc modo diuina natura consideratur per modum cuiusdam ordinabilis ad aliam. Et hoc modo non intelligitur secundum rationem agendi, nec patiendi: quia actio non attribuitur formae nisi in supposito. Et sic assumptio non potest ei conuenire, tum quia natura talis non intelligitur vt agens, quia actio est forma in supposito, tum etiam quia natura talis sic considerata non habet in quo possit vniri cum humana natura: non enim potest vniri in forma: et ista duo cadunt in intellectu huius vocabuli, quod est assumere: et ideo ratione vtriusque impedimentum est, vt nequaquam naturae consideratae in abstractione ab omni personalitate possit assumptio intelligi conuenire. Alio modo potest circumscribi in diuinis personalitas non simpliciter, sed per eum modum, per quem fides determinat, scilicet Patris, et Filij, et Spiritus sancti: ita tamen quod ibi intelligatur suppositum rationalis naturae, sicut intelligunt Iudaei, et Pagani. Et hoc modo potest intelligi assumptio conuenire Deo: licet non ita congrue, sicut intelligitur praesupposita personali distinctione. Intellecto enim, quod sola illa persona, quae est innascibilis, esset in diuinis, posset utique humanitatem assumere: et intelligi posset quod Deus fieret homo, sed tamen non ita congrue, sicut nunc: quia tunc non esset ibi ratio meditationis, nec satisfactionis, nec missionis, sicut nunc est cum filius a Patre mittitur, et Patri pro homine satisfaciunt, et Mediator est inter Deum Patrem, et genus humanum. Vnde nullus intellexit vquam incarnationem, nisi praesintellexerit personarum distinctionem. Concedendum est ergo quod circumscripta personalitate a fide determinata, est possibile intelligi assumptio, non tamen ita congrue. Omni vero personalitate circumscripta non contingit a diuina natura assumi humanam. Vnde concedenda sunt rationes ad istam partem, quae procedunt secundum istam viam.

1. 2. 3. 4. AD illud vero, quod opponitur in contrarium, quod diuina natura abstractis personis intelligitur vt summe potens, vt summe sapiens, et vt summe bona, vt creaturarum causa effectiua: ad omnes illas rationes responderi potest interimendo, si intelligatur

Damas. lib. 3. de fide orth. c. 12.

ligatur quod fiat abstractio ab omni supposito. Necessario enim qui cogitat Deum, cogitat vt aliquem habentem deitatem, siue naturam intellectualem: alioquin non cogitat eum vt perfecte in se entem, et nec vt perfecte potentem, nec vt summe sapiensem. Alter etiam est ibi intellectus, quia ad assumptionem non tantum requiritur causa efficiens, sed etiam illud, in quo fiat vnio. Et ideo est quod omni personalitate circumscripta consideraretur diuina natura in ratione perfecte potentis, et sapientis, non tamen cogitari posset in ratione assumentis: quia non posset ibi esse intellectus vnibilitatis.

QUESTIO V.

An haec sit concedenda: Diuina natura est caro facta.

Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 5. q. 4.

AD OPPOSITIVUM

TRVM haec sit concedenda: Diuina natura est caro facta. Et quod sic, videtur per Ioan. Damascenum, et habetur in littera. Ainus omnem, et perfectam naturam deitatis in vnam hypostasim incarnatam esse. Sed incarnari non est aliud nisi carnem fieri: ergo si haec est vera: Diuina natura est incarnata, et haec scilicet diuina natura est caro facta.

2. ITEM nihil aliud est dicere, Verbum est caro factum, quam humana natura assumpta est a Verbo: sed humana natura est assumpta non solum a Verbo, sed etiam a diuina natura, sicut ostensum fuit supra: ergo videtur quod diuina natura sit caro facta.

3. ITEM nihil aliud est Verbum carnem fieri, quam Dei filium esse factum hominem: sed Dei filius est diuina natura, vel essentia, et propter vnionem est communicatio idiomatum: ergo videtur quod sicut ista conceditur: Verbum caro factum est: ita ista concedi debet: Diuina natura est facta caro.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Magister in littera dicit: Melius hoc puto negare, quam temere asserere: ergo secundum sententiam Magistri videtur praedicta locutio esse neganda.

ITEM quia filius Dei est caro factus, conceditur quod filius Dei fuit passus, et mortuus: sed non conceditur: Diuina natura est passa, vel mortua: ergo nec ista debet concedi: Diuina natura est caro facta.

ITEM quodcumque aliqua duo sic se habent, quod formaliter sunt distincta, si dicatur vnum fieri alterum, significatur vnum conuenire in alterum, vt potest si dicatur aqua facta vinum: sed sic se habet caro, et diuina natura: cum ergo diuina natura non sit in carnem conuersa, videtur quod haec non sit concedenda: Diuina natura est caro facta. Est ergo quaestio quare magis ista conceditur: Diuina natura est incarnata, quam ista: diuina natura est caro facta.

CONCLUSIO.

Mac loquutio: Diuina natura est caro facta, non est admittere: licet pij possint eam ad bonum sensum reducere.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ista debet, et potest concedi: Diuina natura est incarnata, quia scripta legitur, nec est simpliciter impropria. Duplicem enim facit intellectum, quorum vnus est verus, et catholicus, licet alius sit ambiguus. Vnus cum dicitur: Diuina natura est incarnata, id est carni vnita, et hoc absque dubio verum est: Cum enim vnio dicat relationem, simul cum hoc notat naturarum distinctio-

tionem, et excludit confusionem: et ideo ratione illius intellectus potest concedi: Diuina natura est incarnata. Potest etiam alius esse sensus: Diuina natura est incarnata, id est caro facta. Et ratione istius non admittitur communiter a doctoribus. Haec enim non recipitur: Diuina natura est caro facta: habet enim duplicem intellectum, et in vno intellectu est falsa, et in alio intellectu est adeo expressiua, quod potest deducere in errorem: et ideo nullo modo recipitur. Duplicem autem habet intellectum praedicta locutio, ex eo quod hoc quod est facta, potest cadere inter subiectum, et praedicatum, et potest etiam referri ad totum. Si cadat inter subiectum, et praedicatum, tunc notat factionem circa diuinam naturam respectu formae carnis. Et ideo sensus est: Diuina natura est caro facta, id est conuersa in carnem: et haec simpliciter est falsa. Si autem respiciat totum, sic sensus est: Diuina natura est caro facta, id est factum est, vt diuina natura sit caro: haec quidem, propter loquendo, est falsa: quia caro non praedicatur de Diuina natura. Si autem intelligatur synecdochice, vt sit sensus: Diuina natura est caro, id est homo, est illud aliquo modo posset concedi propter conuenientiam in hypostasi, quae facit idiomatum communicationem, propter hoc quod haec est vera: Homo est diuina natura, id est ille, qui est homo: propter nimiam tamen expressionem tacenda est, ne videatur natura praedicari de natura, vel naturarum fieri identitatem, aut confusionem, quae omnia releganda sunt ab illa excellentissima vnione, et assumptione. Concedenda sunt ergo rationes ostendentes locutionem praedictam non esse admittendam, licet non multum cogantur.

1. AD illud quod obijcitur, quod diuina natura, est incarnata, et est, dicendum quod non est simile, sicut iam visum est.

2. AD illud quod obijcitur, quod propter humanae naturae assumptionem ista conceditur: Verbum est factum caro, dicendum quod non est simile: quia verbum dicit ipsam hypostasim, cui innititur ipsa humana natura, et quam habet denominare. Et ideo non signatur ex hoc aliqua naturarum mutatio, vel confusio, sed solum verbi ad humanam naturam denominationatio, vt dicatur Verbum esse homo: Non sic autem est cu dicitur: Diuina natura est facta caro: quia cum ista naturae sint distinctae, nec vna habet ab altera de nominari, quamuis habeat alteri vniri, magis a proprietate, et veritate praedicta locutio recedit.

3. AD illud quod obijcitur, quod verbum fieri carnem non est aliud, quam verbum fieri hominem, dicendum, quod verum est. Et quoniam ista est vera, et propria: Verbum est factum homo: figuratiua locutio, quae in eam immediate resoluitur, non est viciosa, et in errorem: immo concedi potest satis catholice: haec autem: Diuina essentia facta est homo, quamuis non sit omnino falsa, quia hypostasis praedicatur de diuina natura per identitatem: non tamen est adeo propria, sicut ista: Filius Dei factus est homo: immo nimium est expressiua: et propterea locutio figuratiua, in qua sumitur per synecdochen caro pro toto homine simpliciter respuitur, pro eo quod magis recedit a fermosis proprietate, et ab expressione veritatis: et approximatur intellectui erroris: qua de causa multae negantur locutiones a doctoribus Theologiae, ne paralogizentur, et decipiantur simplices, qui nesciunt vocabulorum virtutes.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali, videlicet de assumptione ex parte assumpti. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, vtrum persona Dei assumpsit humanam naturam. Secundo, vtrum assumpsit humanam personam. Tertio, vtrum

fit ponere perfectam intentionem personalitatis circa animam separatam. Quarto, vtrum concedendum sit, quod Deus assumpserit hominem. Quinto, et vltimo, vtrum concedendum sit, quod assumpserit humanitatem.

QVÆSTIO I.

An concedendum sit, naturam humanam assumptam esse a Deo.

Alex. Alexf. 3.p. q. 4. Membr. 6. Richardus 3. Sent. dist. 5. art. 4. q. 7. Sseph. Bruleph. 3. Sent. dist. 5. q. 5.

FVNDAMENTA. Phil. 2. a

TRVM concedendum sit, quod humana natura sit assumpta a Deo. Et quod sic, videtur: Semetipsum exinanivit formam, serui accipiens: sed veritas naturæ attenditur quantum ad propriam formam: ergo si assumpserit formam hominis, assumpserit hominis naturam.

ITEM Augustinus de fide ad Petrum: Deus humanam naturam in vnitatem personæ accepit. ITEM nullus est verus homo, nisi vere habeat humanam naturam: sed Dei filius verus homo est: ergo habet humanam naturam in se: sed non habet eam per aeternam generationem: ergo habet per assumptionem: ergo assumpserit humanam naturam.

ITEM quicumque est alicuius filius naturalis, communicat cum eo in natura: sed Dei filius est Virginis naturalis filius: ergo communicat cum ea in natura. Aut ergo illam naturam habuit ab aeterno, vel ex tempore: constat quod non ab aeterno, sed ex tempore. Si ex tempore, aut ex propria virtute, aut ex aliena: constat quod ex virtute propria: sed quod accipit quis virtute propria dicitur assumere: restat ergo quod humana natura sit a Deo assumpta.

ITEM illud quod opponitur, quod nihil assumitur nisi ens: dicendum quod hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo sic: Nihil assumitur nisi ens in ipsa assumptione: et hoc quidem verum est, nec habet instantiam in proposito: quia humana natura simul habuit esse, et esse assumptum. Alio modo potest intelligi, vt nihil assumatur, nisi prius sit quam assumatur: et si hoc intelligatur de esse in potentia, veritatem habet: quia assumpta natura prius est in materiae potentia, vel efficientis, quam vnatur ipsi assumenti. Si autem intelligatur quantum ad esse in actu, sic non habet veritatem in ea potentia maxime que simul potest rem fabricare, et sibi vnire. Vnde si quis posset vestimentum in dorso suo facere, simul esset vestimenti compositio, et vestimenti assumptio. Per hunc modum intelligendum est in proposito.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

secundum illum modum sibi sufficeret assumpserit solam animam, ad hoc quod diceretur assumpserit humanam naturam. Tertia notificatio est: Natura est principium motus, et quietis per se, et non secundum accidens. Adhuc nec ista competit: quia sufficeret, si solum corpus assumpserit. Quarta notificatio hæc est: Natura est vnamquamque rem informans specifica differentia. Sed nec etiam isto modo videtur assumptum competere, quia sicut dicit Damascenus libro 3. Verbum incarnatum non eam quæ nuda contemplatione consideratur, assumpserit naturam, non enim incarnatio hæc esset, sed fictio, et deceptio incarnationis, neque eam specie, quæ consideratur, sed eam quæ est in atomo: ergo nullo modo videtur concedendum, quod Deus humanam naturam assumpserit.

Aristot. 2. Phys. contr. 3. Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 7.

CONCLUSIO.

Possumus vere et proprie concedere quod humana natura est a Deo assumpta, et quod tota est assumpta.

RESP. AD ARG. Dicendum quod vere, et proprie loquendo, concedi potest et debet, humanam naturam a Deo assumptam esse, pro eo quod sicut dicit Philosophus: Natura accipitur et pro vera materia, et pro vera forma: et de his dicitur secundum analogiam quamdam. Quoniam ergo Deus assumpserit carnem, et animam humanam, et caro est principium hominis materiale, anima vero formale: hinc est quod non solum vere humanam naturam, sed etiam totam humanam naturam dicitur assumpserit. Et ideo concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

2. Phys. 1. r. 2. et 3.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ex ratione formæ, acquiritur tamen ratione suppositi: quamuis enim non conueniat ei proprietatis in recto, conuenit tamen in obliquo secundum quod natura abstractiue sumitur.

ITEM hoc ipsum ostenditur per nominis rationem: persona enim dicit quid completum, et distinctum, vltima cōpletione: sed quod assumitur, eo ipso quod assumitur ad completius ordinatur: ergo videtur quod in se non habeat rationem personæ. ITEM si assumpserit, aut consumpsit, aut conseruauit. Constat quod non consumpsit: quia diuina natura humanæ naturæ nihil nobilitatis abstulit. Si conseruauit: ergo cum assumens non sit assumptum, restat quod in Christo sint due nature, et due persone, scilicet humana, et diuina: ergo nec Deus est homo: nec homo est Deus: ergo non est ibi aliqua vnio, ac per hoc nec assumptio: si ergo est ibi assumptio vera, manifestum est quod persona non est assumpta.

ITEM hoc ipsum ostenditur per nominis rationem: persona enim dicit quid completum, et distinctum, vltima cōpletione: sed quod assumitur, eo ipso quod assumitur ad completius ordinatur: ergo videtur quod in se non habeat rationem personæ. ITEM si assumpserit, aut consumpsit, aut conseruauit. Constat quod non consumpsit: quia diuina natura humanæ naturæ nihil nobilitatis abstulit. Si conseruauit: ergo cum assumens non sit assumptum, restat quod in Christo sint due nature, et due persone, scilicet humana, et diuina: ergo nec Deus est homo: nec homo est Deus: ergo non est ibi aliqua vnio, ac per hoc nec assumptio: si ergo est ibi assumptio vera, manifestum est quod persona non est assumpta.

CONCLUSIO.

Persona in incarnatione naturam assumpserit, non tamen est concedendum, personam diuinam humanam assumpserit personam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod omnino falsum est, quod persona personam assumpserit. Hoc enim tripliciter potest intelligi: aut quod ipsum assumptum fuerit persona ante assumptionem: aut quod fuerit persona in assumptione: aut quod fuerit persona post assumptionem. Quolibet istorum trium modorum sumpta sententia prædicti sermonis est falsa. Nam primus repugnat veritati conceptionis, secundus veritati assumptionis, et tertius veritati vnionis. Primus namque qui hoc ponit, quod ante assumptionem fuerit persona, veritati conceptionis repugnat: si enim fuit ante persona, quam esset Deus, Virgo Maria non concepit Deum, sed hominem purum, quod est contra Euangelium, et conceptionis articulum. Secundus vero modus, qui ponit hominem illum tempore assumptionis fuisse personam, veritati assumptionis repugnat. Si enim in assumptione fuit persona, et post assumptionem desit esse persona: potius in assumptione ipsa persona consumebatur, quam assumerebatur: non ergo fuit illa vera assumptio, sed magis consumptio. Tertius vero modus intelligendi quod fuerit persona post assumptionem, illud quod assumptum est, veritati vnionis repugnat. Si enim assumens differt ab assumpto: et illud quod assumptum est, est persona: et qui assumpserit similiter est persona: ergo in Christo sunt due persone, et due sunt in eodem naturæ: hoc constat, ac per hoc nulla est ibi vnio: et si hoc, nulla est ibi incarnatio, nec humani generis reparatio, quod adeo est absurdum, vt totius fidei Christiana perimat fundamentum. In hunc autem errorem pessimum incidit Nestorius, vt dicit Boetius, pro eo quod nesciuit distinguere inter personam, et naturam. Pro eo enim quod vidit in Christo duplicem esse naturam, intellexit quod vidit in Christo duplicem esse personam. Eutyces vero ex eadem causa errauit, sed non eodem modo: quia enim nesciuit discernere inter personam, et naturam, et vidit quod in Christo non poterat esse nisi vna persona, ex hoc compulsum est ponere, quod in Christo non est nisi vna natura. Et ideo sicut duo fuerunt errores in diuinis, scilicet Arrii, et Sabellij, pro eo quod nesciuerunt distinguere inter naturam, et personam, sic duo fuerunt errores circa incarnationem Christi, videlicet Eutyces, et Nestorij. Catholica vero Ecclesia per medium istorum errorum pertransiit dicens, in deitate plures esse personas, et vnam naturam: et in Christo plures naturas, et vnam personam. Et ideo simpliciter concedit personam assumpserit naturam, et negat personam assumpserit personam, sicut Magister dicit in littera. Vnde rationes sunt concedendæ inductæ pro ista parte.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

QVÆSTIO II.

An Deus assumpserit humanam personam.

S. Tho. 3. p. q. 4. art. 4. Et 3. Sent. dist. 5. q. 3. art. 3. Et dist. 6. q. 1. art. 1. q. 1. Scot. 3. Sent. dist. 5. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 5. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 5. q. 1. Franciscus de Mayr. 3. Sent. d. 5. q. 1. Ioan. Bacc. 3. Sent. d. 5. q. 1. Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 5. q. 6.

AD OPPOSITVM Boetius de duab. nat. in vna persona Christi cap. 2. Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 12.

TRVM Deus assumpserit humanam personam. Et quod sic, videtur: Boetius diffiniens personam, dicit quod est indiuidua substantia rationalis naturæ: sed Christus assumpserit indiuiduam substantiam rationalis naturæ, vt dicit Damascenus. Assumpserit enim naturam in atomo: ergo assumpserit personam.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

ITEM ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis: sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine: si ergo in alijs non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime: ergo et cet.

ITEM anima rationalis vnita carni facit personam: sed cum Deus humanam carnem assumpserit, animam rationalem carni coniunxit: ergo si assumpserit animam carni coniunctam, videtur quod assumpserit personam.

ITEM persona non gignit nisi personam: sed Dei filius assumpserit quod Virgo genuit: ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

FVNDAMENTA. Aug. de fide ad Petr. ca. 2. et 3.

ITEM hoc ipsum ostendit Boetius tali ratione: In Christo non est nisi vna persona: ergo si Dei filius assumpserit personam, idem assumpserit seipsum: et hoc est falsum, et non intelligibile: ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod persona fuit a verbo assumpta. Probat autem primam propositionem sic, scilicet, quod Christus sit vnus in persona. Omne quod est, ideo est, quia vnum numero est: si ergo Christus est, necesse est vnum esse: sed non est vnum in natura: ergo necesse est vnum esse in persona.

QVÆSTIO III.

An sit ponere intentionem personalitatis in anima separata, omni vnione circumscripta.

Richardus 3. Sent. dist. 5. art. 2. q. 1. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 5. q. 7.

TRVM sit ponere intentionem personalitatis in anima separata, omni vnione circumscripta. Et quod sic, videtur. Primo per Magistrum in littera: Anima absoluta a corpore persona est, sicut angelus: sed angelus vere, et proprie persona est: ergo et anima separata.

AD OPPOSITVM

1. I T E M sicut confuevit communiter distingui: Persona est res distincta proprietate ad dignitatem, pertinente: sed anima separata est distincta res, quod pater: anima etiam circumscripta assumptione, et vnione complete habet illam rationem in se, quam Boetius ponit: Persona est indiuidua substantia rationalis nature: ergo videtur quod ratio personalitatis conueniat animæ separatae, et proprie, et vere: ergo est persona.

AD OPPOSITVM

3. I T E M ratio quare humana natura in Christo non est persona, est propter vnionem ad dignius: sed cum anima vnitur corpori, non vnitur digniori rei: ergo vnibilitas, vel vnio ad corpus non auferit ipsi animæ proprietatem personæ.

Boetius de duabus naturis in vna persona Christi cap. 2.

4. I T E M contingit animam separatam comparari ad angelum, et conuenit comparari ad alteram animam, et quæ est comparatio vnus angeli ad alterum, eadem est comparatio vnus animæ ad alteram: sed anima separata differt secundum speciem ab angelo, sicut et angelus ab anima: ergo a simili sicut inter vnum angelum, et alterum est discretio personalis, sic inter vnam animam, et alteram: sed quæ habent discretionem personalem, habent intentionem personalitatis: ergo plenam rationem personalitatis contingit reperiri in anima separata.

5. I T E M cuiusque competit loqui de se, vt de se, est persona: sed animæ separatae competit loqui de se, vt de se: conuenit enim ad ipsam dirigere sermonem, sicut ad animam Petri, et Pauli dirigimus: et constat quod verba vice possunt nobis voluntatem suam exprimere, sicut aliquibus expresserunt: ergo videtur quod anima separata vere, et proprie sit persona.

6. I T E M anima gloriosa per separationem sui a corpore non habet conditionem deteriolem, sed statum digniorem: sed quamdiu spiritus rationalis erat in corpore, et corpori vnitus non carebat ratione personali: ergo nec quando est a corpore separatus.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Persona est per se vna: sed quod venit aliquando ad constitutionem tertij non est per se vnum, et distinctum: ergo quod est natum vniri ad constitutionem tertij non est persona: sed anima rationalis est huiusmodi: ergo, et cetera.

I T E M persona dicit quid completissimum in genere substantiæ, ita quod non est ordinatum ad vltiorem perfectionem in eodem genere: sed anima rationalis est ordinata ad constituendum hominem: ergo non habet intentionem personæ.

I T E M anima rationalis cum est vnita carni, vt dicit Magister, non est persona: ergo si quando est separata habet rationem personæ: ergo digniorem modum habet existendi extra corpus: si ergo natura semper desiderat quod melius est, videtur quod anima nunquam desideret vniri corpori: videtur etiam ex hoc quod cum anima vnitur corpori, sit ei præiudicium: et cum.

et cum separatur, quod non sit ei pena, sed præmium: quæ omnia falsa sunt, et absurda: ergo et illud, ex quo sequitur, videlicet quod anima separata sit persona.

I T E M si anima separata est persona, cum assumere sit actus personæ conueniens, sicut diuina persona dicitur corpus assumere cum corpus ei vnitur, et similiter angelus, per consimilem modum anima dicere: tur assumere corpus proprium, cum eidem rursus coniungitur: quod si hoc non recipitur, videtur quod nec præmium esset concedenda, scilicet quod anima separata sit persona, sicut angelus.

CONCLUSIO.

Anima separata a corpore non est plene persona, quidquid senserit hac in re Magister Sententiarum.

Opinio Magistri.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut apparet ex textu, opinio Magistri fuit, quod anima separata sit persona. Et hæc opinio fuit Magistri Hugonis de Sancto Victore. Ratio autem quæ mouit eos ad hoc ponendum fuit actualis distinctio, et completio reperita in anima separata: quoniam actus nobiles liberius exercet, et perfectius quam exercet in corpore. Hæc tamen opinio non sustinetur communiter a doctoribus. Ratio huius est: quoniam ad completam rationem personæ requiritur, vt dictum fuit supra, distinctio singularitatis, et incommunicabilitatis, et supereminentis dignitatis. Quamuis autem in anima separata sit reperire singularitatem, et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem: quia appetitum, et aptitudinem habet vt vnatur corpori ad constitutionem tertij: et ideo necesse est ipsam carere distinctioe personalitatis: quoniam si completior est anima dum appetitus eius terminatur, quem habet respectu corporis resumendi, sicut vult Augustinus super Genesim ad litteram: et tunc non habet in se intentionem personæ: necessario sequitur quod personalitate careat, cum est separata a corpore: alioquin sequerentur prædicta inconuenientia, videlicet quod vnio esset præternaturalis, et separatio non esset prænaturalis. Iterum quod vnio esset in animæ præiudicium, et separatio in præmium, quorum quodlibet falsum est: et ideo non immerito in hac opinione communiter non sustinent Magistram, quamuis aliqui velint dicere, quod Magister intellexit de anima separata circumscripta vnibilitas ad corpus: et hoc est potius verbi palliatio, quam expositio, sicut aspiciendo ad verba ipsius patet. Præterea vnibilitas, siue aptitudo vnendi cum corpore non est animæ accidentalitatis, sed est ipsi animæ essentialitatis: et ideo non potest ab ea separari, vel circumscribi salua ipsius natura, sicut superius in secundo Libro ostensum fuit. Posset tamen dici ob reuerentiam ipsius, quod non voluit dicere quod tota ratio personalitatis competeret animæ separatae, sed quod hoc supposito, quod anima separata esset persona, adhuc non esset persona in Christo, quia esset coniuncta cum diuina persona. Quidquid autem sit de intentione Magistri, hic concedendum est, quod ratio personalitatis non est plene circa animam separatam. Vnde concedenda sunt rationes ad hoc inducæ.

Aug. 12. in Gen. ad lit. 6. 35. 10. 3.

IMPROBATIO. Respondeo ad arg. Dicendum quod sicut apparet ex textu, opinio Magistri fuit, quod anima separata sit persona. Et hæc opinio fuit Magistri Hugonis de Sancto Victore. Ratio autem quæ mouit eos ad hoc ponendum fuit actualis distinctio, et completio reperita in anima separata: quoniam actus nobiles liberius exercet, et perfectius quam exercet in corpore. Hæc tamen opinio non sustinetur communiter a doctoribus. Ratio huius est: quoniam ad completam rationem personæ requiritur, vt dictum fuit supra, distinctio singularitatis, et incommunicabilitatis, et supereminentis dignitatis. Quamuis autem in anima separata sit reperire singularitatem, et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem: quia appetitum, et aptitudinem habet vt vnatur corpori ad constitutionem tertij: et ideo necesse est ipsam carere distinctioe personalitatis: quoniam si completior est anima dum appetitus eius terminatur, quem habet respectu corporis resumendi, sicut vult Augustinus super Genesim ad litteram: et tunc non habet in se intentionem personæ: necessario sequitur quod personalitate careat, cum est separata a corpore: alioquin sequerentur prædicta inconuenientia, videlicet quod vnio esset præternaturalis, et separatio non esset prænaturalis. Iterum quod vnio esset in animæ præiudicium, et separatio in præmium, quorum quodlibet falsum est: et ideo non immerito in hac opinione communiter non sustinent Magistram, quamuis aliqui velint dicere, quod Magister intellexit de anima separata circumscripta vnibilitas ad corpus: et hoc est potius verbi palliatio, quam expositio, sicut aspiciendo ad verba ipsius patet. Præterea vnibilitas, siue aptitudo vnendi cum corpore non est animæ accidentalitatis, sed est ipsi animæ essentialitatis: et ideo non potest ab ea separari, vel circumscribi salua ipsius natura, sicut superius in secundo Libro ostensum fuit. Posset tamen dici ob reuerentiam ipsius, quod non voluit dicere quod tota ratio personalitatis competeret animæ separatae, sed quod hoc supposito, quod anima separata esset persona, adhuc non esset persona in Christo, quia esset coniuncta cum diuina persona. Quidquid autem sit de intentione Magistri, hic concedendum est, quod ratio personalitatis non est plene circa animam separatam. Vnde concedenda sunt rationes ad hoc inducæ.

1. AD illud vero quod obijcitur de auctoritate Magistri patet responso per iam dicta.

2. AD illud vero quod obijcitur, quod anima separata est res distincta proprietate ad dignitatem pertinentem, et quod circumscripta assumptione, et vnione complete habet rationem personæ, quam ponit Boetius, dicendum quod non est ibi ratio distinctioe secundum quod conuenit personæ intentionem secundum illam triplicem conditionem, quæ superius assignata est.

3. AD illud vero quod obijcitur, quod cum anima vnitur corpori, sit ei præiudicium, quod cum anima vnitur corpori, non vnitur digniori rei, et ita vnibilitas ad corpus non auferit animæ personæ proprietatem, dicendum quod hoc verum esset, si anima esset persona per se: tunc enim ratione personæ non priuaretur ex hoc, quod corpori coniungeretur: si ergo caret ratione personæ cum corpori coniungitur, patet quod non est persona cum est a corpore separata: hoc autem non est propter defectum dignitatis, sed propter defectum incommunicabilitatis: quamuis non incongrue posset dici, quod ad ipsam vnibilitas per modum compositionis sequitur quædam indigentia, et defectus a completionem dignissima.

4. AD illud quod obijcitur, quod anima differt specie ab angelo secundum quod ei comparatur, dicendum quod ratio personalitatis plus dicit completionem quam intentionem speciei. Nam Christus secundum humanam naturam continetur sub specie hominis: quamuis secundum illam naturam non habeat intentionem personalitatis. Et ideo non sequitur, quod si animæ separatae conueniat specifica differentia respectu angeli, quod propter hoc conueniat ei discretio personalis respectu alterius animæ. Nec sequitur: Differt numero ab alia anima: ergo differt personaliter: quia distinctio secundum numerum in plus est, quam distinctio personalis.

5. AD illud quod opponitur, quod cui competit loqui de se, vt de se, et cetera, dicendum quod verum est accipiendo large personam, secundum quod persona dicitur esse in nomine vel pronomine, secundum quod reddit suppositum verbo: hoc autem modo non loquimur hic de persona, quia hæc est consideratio grammatici, non Theologi: sic enim magis respicit modum significandi, quam proprietatem rei.

6. AD illud quod vltimo obijcitur, quod anima gloriosa propter separationem a corpore non habet conditionem deteriolem, dicendum quod illa ratio deficit dupliciter. Primo quidem, quia quamuis non habeat conditionem deteriolem quantum ad bene esse, vt pote quantum ad Dei fruitionem: minus tamen bonam habet conditionem quantum ad esse naturæ. Personalitas enim non attenditur quantum ad bene esse, vel esse gratiæ, sed quantum ad esse naturæ, siue ad esse primum. Alius etiam defectus est, quoniam intentio personalitatis consequitur animam vnitam corpori: ita tamen quod nec anima, nec corpus est persona, sed totum coniunctum: et ideo non sequitur, quod talis dignitas remaneat in anima separata, vel proprietatis: sicut nec visibilitas, quæ est proprietatis respectu coniuncti post separationem, nec remanet in anima, nec circa corpus, et cetera.

ma vnitur corpori, non vnitur digniori rei, et ita vnibilitas ad corpus non auferit animæ personæ proprietatem, dicendum quod hoc verum esset, si anima esset persona per se: tunc enim ratione personæ non priuaretur ex hoc, quod corpori coniungeretur: si ergo caret ratione personæ cum corpori coniungitur, patet quod non est persona cum est a corpore separata: hoc autem non est propter defectum dignitatis, sed propter defectum incommunicabilitatis: quamuis non incongrue posset dici, quod ad ipsam vnibilitas per modum compositionis sequitur quædam indigentia, et defectus a completionem dignissima.

4. AD illud quod obijcitur, quod anima differt specie ab angelo secundum quod ei comparatur, dicendum quod ratio personalitatis plus dicit completionem quam intentionem speciei. Nam Christus secundum humanam naturam continetur sub specie hominis: quamuis secundum illam naturam non habeat intentionem personalitatis. Et ideo non sequitur, quod si animæ separatae conueniat specifica differentia respectu angeli, quod propter hoc conueniat ei discretio personalis respectu alterius animæ. Nec sequitur: Differt numero ab alia anima: ergo differt personaliter: quia distinctio secundum numerum in plus est, quam distinctio personalis.

5. AD illud quod opponitur, quod cui competit loqui de se, vt de se, et cetera, dicendum quod verum est accipiendo large personam, secundum quod persona dicitur esse in nomine vel pronomine, secundum quod reddit suppositum verbo: hoc autem modo non loquimur hic de persona, quia hæc est consideratio grammatici, non Theologi: sic enim magis respicit modum significandi, quam proprietatem rei.

6. AD illud quod vltimo obijcitur, quod anima gloriosa propter separationem a corpore non habet conditionem deteriolem, dicendum quod illa ratio deficit dupliciter. Primo quidem, quia quamuis non habeat conditionem deteriolem quantum ad bene esse, vt pote quantum ad Dei fruitionem: minus tamen bonam habet conditionem quantum ad esse naturæ. Personalitas enim non attenditur quantum ad bene esse, vel esse gratiæ, sed quantum ad esse naturæ, siue ad esse primum. Alius etiam defectus est, quoniam intentio personalitatis consequitur animam vnitam corpori: ita tamen quod nec anima, nec corpus est persona, sed totum coniunctum: et ideo non sequitur, quod talis dignitas remaneat in anima separata, vel proprietatis: sicut nec visibilitas, quæ est proprietatis respectu coniuncti post separationem, nec remanet in anima, nec circa corpus, et cetera.

QVÆSTIO IIII.

An concedendum sit, quod Deus assumpsit hominem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 4. Memb. 7. S. Tho. 3. p. q. 2. art. 6. et q. 4. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 5. art. 4. q. 2. Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 5. q. 8.

TRVM concedendum sit, quod Deus assumpsit hominem. Et quod sic, videtur per illud Psalmi: Beatus quem elegisti, et assumpsisti: sed beatus stat tibi pro aliquo: non est autem dare aliquem nisi hominem: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM Ps. 64. a

2. I T E M Augustinus in expositione symboli: Si quis dixerit hominem a Christo assumptum depositum esse, anathema sit.

Aug. in exp. pos. symb. Anselm. in lib. de incarnatione, cap. 5.

3. I T E M Anselmus dicit in libro de incarnatione, quod non assumpsit hominem in communi, sed hunc

G



hunc hominem : sed ad hunc hominem sequitur ho- mo : ergo si hunc hominem assumpsit, bene sequitur quod assumpsit hominem.

4. I T E M proprietas vnius partis denominat totū: vnde Petrus dicitur albus, si solum corpus sit album: ergo multo fortius proprietas vniūque: sed verum est dicere Christum assumpsisse carnem, et animam: ergo verum est dicere, quod assumpsit hominem.

5. I T E M Filius Dei assumpsit animam, et corpus: et hæc assumpsit vnita: ergo si corpus, et anima vnita faciunt hominē: ergo videtur quod assumpsit hominē. Si tu dicas, quod non fuerunt prius vnita, quā assumptrā: per hoc non dissoluitur, et effugitur ratio: quia si anima, et corpus nō fuerunt ante vnita, quā assumpta prioritate temporis, saltem simul fuerunt, inuicem tempore vnita, et assumpta: ergo videtur quod in sua assumptione hominem faciebant: et si hoc verum est: ergo, et cet.

6. I T E M Filius est homo, aut homo quem assumpsit, aut homo, quem non assumpsit. Si homo, quem assumpsit: ergo assumpsit hominē. Si est homo, quē non assumpsit: ergo aut Petrus, vel Paulus, vel de ceteris. Si ergo nullum talium est dare: videtur ergo simpliciter esse verum, quod assumpsit hominem.

S E D C O N T R A: In libro de regulis fidei dicitur, quod assumens non est assumptum: ergo si filius Dei est homo, falsum est filium Dei assumpsisse hominem.

I T E M si assumpsit hominem, et numquam deposuit quem assumpsit, ergo semper fuit homo: ergo quando erat mortuus, erat homo: quod non videtur verum, cum sit oppositio in adiecto.

I T E M si assumpsit hominem, aut hominem incominū, aut hunc hominem. Non hominem in cōmuni: assumpsit ergo hunc hominem: sed hic homo nominat personam vel saltem hypostasim: ergo in Christo sunt duæ personæ, vel duæ hypostases: sed hoc est falsum, et si dei contrarium: ergo, et cet.

I T E M assumptio dicit vsum aliquem rei assumptæ: sed vsum rei tempore, vel natura consequitur ipsam rem: ergo prius est assumptum naturaliter, quā sit ipsum assumptum: si ergo homo dicit humanam naturam, in comparatione ad hypostasim siue personam, necesse est quod in Christo sit alia persona, quā persona assumens, ad quam comparetur humanitas ante assumptionem: quod si hoc simpliciter est falsum, restat quod et illud est falsum: Filius Dei assumpsit hominem.

C O N C L V S I O.

Improprius est sermo dicens: Filius Dei assumpsit hominem: cum homo signet formam in concreto ad suppositum.

Opinio. I. R E S P. A D A R G. Dicendum quod aliqui voluerunt sustinere locutionem istam, sicut illi, qui fuerunt de prima opinione, dicentes quod Christus est duo, scilicet duæ res naturæ, homo videlicet, et Deus. Sed quia illud non potest rationabiliter sustineri, sicut infra videbitur, ideo alij distinguere voluerunt, quod est loqui de assumptione vel quantum ad fieri, vel quantum ad factum esse. Si loquamur de assumptione quantum ad factum esse, concedere voluerit personā Dei assumpsisse hominem: tunc enim non videtur, quod homo ille fuerit ante assumptionē, sed quod ex ipsa assumptione aliquis factus est homo. Sed adhuc illud non videtur multum rationabiliter dictum. Nam si ex assumptione vestimenti vere possit aliquis dici vestitus: et ideo rationabiliter conceditur: sic assumit vestimentum: et hæc non admittitur: ille assumit se vestitum, vel calceatum.

A Per hunc modū nec ista videtur esse admittēda: Filius Dei assumpsit hominem: quamuis ex ipsa assumptione factus sit homo. Et propterea est tertius modus dicēdi communior, et verior, quod hæc est impropria. Filius Dei assumpsit hominē. Et ratio huius est: quia homo signat humanam formā, siue naturam in concretionem ad suppositum, de quo vere prædicatur secundum quandam identitatem. Et ideo de isto supposito vere prædicatur, vt dicatur: Iste est homo. Verbum autem assumendi de sua ratione plus importat, videlicet distinctionem assumētis ad assumptum, in hoc quod importat relationem, et ordinem etiam quemdam, importat respectu eius, quod naturaliter antecedit ipsam: assumptionem, et respectu eius quod sequitur. Nam res assumpta naturaliter ipsam assumptionem, antecedit: quamuis possit dici tempore simul. Concretio vero, et vniō assumētis ad assumptum consequitur ipsam assumptionem. Et ideo dupliciter hæc est falsa: Filius Dei assumpsit hominem: tum propter defectum distinctionis: quia homo prædicatur de Filio Dei: tum propter defectum ordinis, quia concretio humanitatis ad personam, vel hypostasim consequitur ipsam assumptionem, et nō antecedit: res autē assumpta antecedit. Et ideo prædictus sermo falsus est ex duplici causa, et rationes concedendæ sunt ex ista parte.

1. 2. 3. A D illas vero auctoritates in contrarium adductas, dicendum quod aliquid habent improprietatis, et sunt exponendæ: Sancti enim loquuntur aliquando multum expresse. Vnde hoc nomen, homo, in prædictis auctoritatibus magis accipitur abstractiue, quā concretīue, magis pro humana natura, quā pro re naturæ: et per hunc modum ad consimiles auctoritates potest responderi vnica responsione: quia hominis nomine humana natura habet intelligi: quamuis secundum communem vsum, et secundum virtutem vocabuli hoc nomen, homo non ita consuetum sit accipi.

4. A D illud quod obijcitur, quod proprietatis partis denominat totum, dicendum quod illud habet instantiā in proprietatibus respectiuis: quamuis veritatē habeat in proprietatibus absolutis. Quamuis enim verū sit, quod manus Petri sit minor Petro: vel quælibet eius pars quodam modo, hæc tamen est falsa: Petrus est minor Petro, vel differt a Petro. Per hunc etiam modum intelligendum est in proposito: quia assumens, sicut dictum est, vel assumi dicit aliquem ordinem, vel distinctionē, quæ reperiri potest inter personā Christi, et partes compositi hominis, quæ sunt corpus, et anima: quamuis ille respectus, vel ordo inter personam Christi, et ipsum Christum hominem reperiri non valeat.

5. A D illud quod obijcitur, quod assumpsit animā, et corpus vnita, dicendum quod est vniō corporis, et animæ, respectu suppositi, in quo sunt, et respectu humanæ naturæ, quæ constituunt: et vtraque vniō animæ ad corpus fuit in ipsa assumptione, et vna quidem antecedebat secundum ordinem naturæ, scilicet animæ ad corpus ad constitutionem vnius naturæ. Altera vero scilicet animæ ad corpus in vnam personam, vel hypostasim consequebatur ipsam assumptionem: quia persona, et hypostasis Verbi assumendo carnem, carnem et animam simul vnibat. Cum ergo dicitur, quod anima, et corpus vnita faciunt hominem, dicendum quod verum est secundum quod vniuntur duplici modo. Et quoniam alter istorum modorum consequitur ad assumptionem: ideo non conceditur ista, quod assumpsit hominē, quamuis concedatur, quod assumpsit animam, et corpus coniuncta. Posset etiā dici, quod non tenet illa consequentia: Assumpsit animam, et corpus coniuncta: ergo assumpsit hominem: quia homo supponit aliquem hominem: et ideo supponit aliquem: anima vero, et corpus dicunt quid. Apud veros ergo Theologos reputatur fieri permutatio prædi-

Opin. 3.

prædicamenti, cū proceditur ab eo quod dicitur quis, ad illud quod prædicatur in quid, vel econuerso, sicut in primo Libro habitum fuit.

6. A D illud quod obijcitur, quod Christus homo est, aut quem assumpsit, aut quem non assumpsit, dico quod non recte diuidit, et sufficienter: quia contradictio non accipitur per negationem, quæ fertur ad implicationem, sed per negationem, quæ fertur ad principale prædicatum: et ideo non sic est diuidendū, Aut est homo assumptus, aut non assumptus: immo sic: Aut est homo assumptus, aut non est homo assumptus secundum legem contradictionis. Sed si obijciatur, quod homo sufficienter diuiditur per assumptū, et non assumptum tamquam per immediata, tunc respondendum est ad illam inductionem: ergo vel est Petrus, vel est Paulus, et cet. quia nec est Petrus, nec est Paulus, nec Virgilius, et cet. sed Iesus: et Iesus non est homo assumptus a Filio Dei, quamuis natura eius sit assumpta. Iesus enim non est nomen impositum naturæ, sed nomen impositum personæ.

Q V Æ S T I O V.

An hæc concedenda sit: Filius Dei assumpsit humanitatem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 4. Membr. 4. S. Tho. 3. p. q. 4. art. 6. Et 3. Sent. dist. 2. q. 1. art. 2. q. 4. Stephanus Bruleph. 3. Sent. dist. 3. q. 9.

FVNDAMENTA. Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 6.

Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 11.

Philip. 2. a

AD OPPOSITVM

Dam. lib. 3. cap. 11.

V T R V M hæc concedenda sit: Filius Dei assumpsit humanitatem. Et quod sic, videtur. Damascenus: Omnia quæ in nostra natura plantauit, assumpsit Dei Verbum: sed vnicuique nostrum dedit humanitatem: ergo videtur quod assumpsit humanitatem.

I T E M humanitas non est aliud, quā hominis natura, secundum quod dicit Damascenus: Diuinitatis, et humanitatis nomina naturarum sunt repræsentatiua: sed hæc simpliciter est concedenda: Filius Dei assumpsit humanam naturam: ergo et hæc: Filius Dei assumpsit humanitatem.

I T E M humanitas est forma hominis. Sed hæc simpliciter conceditur: Filius Dei assumpsit formam hominis, sicut dicitur: Humiliauit semetipsum formam serui accipiens: ergo et ista: Filius Dei assumpsit humanitatem.

I T E M hæc est simpliciter vera: Filius Dei habet humanitatem, et eam non habuit ab æterno, sed temporaliter: ergo videtur, quod eam assumpsit.

1. S E D C O N T R A: Humanitas consequitur vniōnem animæ cum corpore: sed anima, et corpus non fuerunt prius vnita, quā assumpta: ergo si assumptum secundum ordinem naturalem præcedit ipsam assumptionem, videtur quod hæc sit falsa: Filius Dei assumpsit humanitatem.

2. I T E M magis significat in abstractione hoc nomen, humanitas, quā hoc nomen, homo: sed Deus non assumpsit humanam naturam in vniuersali, sed in atomo: ergo hæc est magis impropria: Assumpsit humanitatem, quā hæc: Assumpsit hominem: ergo est falsa.

3. I T E M si assumpsit humanitatem, et numquam deposuit quod assumpsit, semper habuit humanitatem: sed quod habet humanitatem semper, semper est homo: ergo in triduo fuit homo. Iuxta hoc queritur, quid nomine humanitatis intelligitur, cum dicitur Dei filium assumpsisse humanitatem.

S. Bon. To. 5.

C O N C L V S I O.

Concedendum est quod filius Dei assumpsit humanitatem: cū carnem, et animam, formamq. humanā assumpsit.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod nomen humanitatis consuevit tripliciter accipi. Vno modo per humanitatē possunt intelligi principia constituentia hominem. Alio modo per humanitatē potest intelligi forma consequens totū compositū. Tertio modo nomine humanitatis potest intelligi proprietates consequens ipsum hominem inquantū est homo: et iste triplex intellectus habetur ex verbis Magistri: vbi confirmat Magister; et ostēdit auctoritate, se nomine humanitatis corpus, et animā intelligere. Omnibus autē his modis concedendū est filiū Dei assumpsisse humanitatē. Si enim nomine humanitatis intelligatur ipsa principia constituentia hominem, videlicet anima, et caro, absque dubio verū est, quod Filius Dei assumpsit humanitatem id est animā, et carnē. Item si nomine humanitatis intelligitur forma totius, adhuc habet veritatem, Filius Dei assumpsit humanitatē, id est formā humanā: iuxta illud quod dicitur: Humiliauit semetipsum formā serui accipiens. Postremo si nomine humanitatis ipsa proprietates consequens intelligitur, adhuc veritatem habet: Filius Dei assumpsit humanam naturam: quia non solum nostram naturam humanam assumpsit, sed proprietates consequentes, sicut dicit Damascenus. Si quis autem hoc vltimo modo solum intelligat, quod assumpsit humanitatem, id est hominis proprietatem, errat circa incarnationis veritatem. Oportet enim ponere, quod hoc triplici modo dicendi filius Dei assumpsit veram humanitatem. Et concedendæ sunt rationes ad hanc partem inducæ.

1. A D illud quod obijcitur, quod humanitas consequitur vniōnem, dicendū quod consequitur vniōnem animæ ad corpus, secundum quod vniuntur in constitutiōne naturæ, non secundū quod vniuntur in vnitatē personæ. Posset etiam dici, quod quedā sunt prius assumpta, et quedā coassumpta: et quamuis anima, et corpus primo assumpta sint a Verbo; tamen omnia quæ ad ea consequuntur, dici possunt coassumpta. Vnde quia anima et corpus habebant proprietatē passibilitatis, filius Dei assumpsit passibilitatem. Et per hunc modum concedendum est, quod assumpsit humanitatem, quæ ad modū conceditur, quod assumpsit passibilitatē, quāuis non concedatur, quod assumpsit se passibilem, sed quod assumendo passibilitatē fecerit se passibilem: sic conceditur, quod assumpsit humanitatem, licet non concedatur, quod assumpsit se hominem.

2. A D illud quod opponitur de abstractione, dicendū quod potius facit ad oppositū, quā ad propositū. Quia enim signat abstractiue, ideo signat in quadā diuersitate a supposito: et ideo saluari potest ista cōditio assumptionis, quæ quidē est distinctio assumētis ad assumptum: non sic autē est in hoc quod dicitur homo.

3. A D illud quod obijcitur, quod numquā deposuit quod assumpsit, dicendū quod hoc intelligitur quantū ad principia naturæ, quæ prius fuerūt assumpta, scilicet anima, et caro: quantū vero ad coassumpta veritatē nō habet: deposuit enim passibilitatē. Sed si hoc modo accipitur humanitas ratione principiorū constituentiū hominē, sic numquā deposuit humanitatē: sed ex hoc nō sequitur: In triduo habuit humanitatē: ergo fuit homo: quia principia hominis nō faciunt hominē, nisi inquantum cōiunguntur adinuicem, et vniuntur in vnitatem personæ, et alteri istorū modorū deficiebat in triduo. Quod si nomine humanitatis intelligatur ipsa forma consequens compositum, vel ipsa proprietates, non oportet quod in triduo Christus habuerit humanitatem: quia sicut dictum est, talia non fuerunt primo sumpta, sed magis coassumpta.

4. A D illud quod vltimo quererebatur, patet responsio ex his, quæ iam dicta sunt.

G 2 DIST.

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

DE INTELLIGENTIA HARVM LOCVTIONVM,

Deus factus est homo, Deus est homo: an his locutionibus dicatur

Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel non esse ali-

quid: et recitantur de hoc tres positiones.



X pramissis autem emergit questio plurimum continens utilitatis, sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex predictis et alijs pluribus testimonijs, omnesq. catholici unanimiter fateantur Deum factum esse hominem, et Christum verum Deum esse, et verum hominem: quaritur an his locutionibus: Deus factus est homo: Filius Dei factus est filius hominis: Deus est homo, et Homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid vel aliquid dicatur esse Deus, et an ita conueniat dici: Homo factus est Deus, et Filius hominis factus est Filius Dei: sicut e conuerso dicitur: et si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, que sit intelligentia harum locutionum et similiarum. In huius profunditatis reueratione, et scrupulose questionis expositione plurimum differre inueniuntur sapientes.

Quorundam sententiam refert.

ALII enim dicunt in ipsa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum, ex quibus duobus omnis verus homo constituitur, et ille homo caput esse Deus, non quidem natura Dei, sed persona Verbi, et Deus caput esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum a verbo et unitum verbo, et tamen esse verbum: et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem, vel esse hominem: quia Deus factus est, id est, cepit esse quadam substantia ex anima rationali, et humana carne subsistens, et illa substantia facta est, id est, cepit esse Deus. Non tamen demigratione natura in naturam, sed utriusque natura seruata proprietate factum est, ut Deus esset illa substantia, et illa substantia esset Deus. Vnde vere dicitur: Deus factus est homo, et Homo factus est Deus: et Deus est homo, et homo, Deus: et filius Dei filius hominis, et e conuerso. Cumq. dicant illum hominem ex anima rationali, et humana carne subsistere, non tamen fateantur ex duabus naturis esse compositum, diuina scilicet et humana, nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum et carnem.

Auctoritates ponit, quibus muniunt suam sententiam.

ET ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimonijs.

Aug. de Tri. li. 1. cap. 29. Aug. in Enchyrid. Christus Iesus Deus de Deo est, homo autem natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine. Vtraque substantia diuina, et humana, filius est vnicus Dei patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus, vtrumque vnus, sed aliud propter verbum, et aliud propter hominem, non duo filij Deus et homo, sed vnus Dei filius, Deus sine initio, homo a certo initio. Idem in eodem: Quid natura humana in Christo homine meruit, ut in unitatem persone vnici filij Dei singulariter assumpta esset? Que bona voluntas, que bona opera precesserunt, quibus mereretur iste homo vna fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium prestitum est, ut singulariter promeretur Deum? Nempe ex quo homo esse cepit, non aliud cepit esse homo quam Dei filius, et hic vnicus, et propterea Dei Verbum, quia est ab illo suscepta caro, facta est vique Deus, ut quemadmodum vna est persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus vna persona verbum et homo. Idem super Ioannem: Agnoscamus geminam substantiam Christi, diuinam, scilicet, qua equalis est patri: et humanam, qua minor est patri: vtrumque autem simul non duo, sed vnus est Christus, ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. Idem quoque in libro de predestinatione sanctorum: Ille homo, ut a verbo Patri coeterno in unitatem persone assumptus, filius Dei vnigenitus esset, vnde hoc meruit? quod bonum eius precessit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perueniret? Faciente ac suscipiente Deo Verbo

verbo, ipse homo ex quo esse cepit, Filius Dei vnicus esse cepit. Item: Homo quicumque ita gratia sit Christianus, sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus. Idem in libro 13. Ibidem in de Trinitate: Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur. Quia nec ipse ut tanta unitate Deo vero coniunctus, vna cum illo persona Filius Dei fieret, vllis est precedentibus meritis assecutus, sed ex quo homo esse cepit, ex illo est et Deus. Vnde dictum est: Verbum caro factum est. Hilarius quoque in libro 10. de Trinitate ait: Christum non ambigimus esse Deum factum, neque rursus filium hominis ex anima et corpore constituisse ignoramus. His alijsq. auctoritatibus utuntur, qui hominem quemdam ex anima rationali et carne compositum dicunt Deum factum, sed gratia, non natura. Sola enim gratia habuit ille homo, non meritis, vel natura, ut esset Deus, sine Dei Filius ut haberet omnem scientiam et potentiam, quam habet verbum cum quo est vna persona. Nec tantum in superioribus legitur, quod homo ille sit vna persona cum verbo, et sit ipsum verbum, sed etiam quod anima rationalis et caro eadem persona sit, et Christus sit et Deus.

Aliorum sententia.

SUNT autem et alij qui istis in partem consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali et carne tantum, sed ex humana et diuina natura, id est, ex tribus substantijs, diuinitate, carne, et anima constare, et hunc Iesum Christum fateantur. Et vniam personam tantum esse: ante incarnationem vero solummodo simplicem, sed incarnatione facta, compositam ex diuinitate et humanitate. Nec est ideo alia persona quam prius, sed cum prius esset Dei tantum persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona: non ut due essent personae, sed ut vna et eadem esset persona Dei, et hominis. Persona ergo quae prius erat simplex, et in vna tantum natura existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis: et persona quae tantum Deus erat, facta est etiam verus homo subsistens non tantum ex anima et carne, sed etiam ex diuinitate: nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamuis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona, ut quibusdam placet, quiddam subsistens ex anima, et carne, sed non est facta persona, vel substantia, vel natura. Et in quantum est illud subsistens, composita est: in quantum autem verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit, quae hanc probant sententiam.

DE hoc Augustinus in libro sententiarum Prosperi ait: Modis omnibus approbare conuenimus sacrificium Ecclesiae duobus constare, et duobus confici, visibili elementorum specie, et inuisibili Domini nostri Iesu Christi carne et sanguine, Sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi, sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo, et homine, cum ipse Christus verus sit Deus, et verus homo: Quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. De hoc eodem Ioannes Damascenus: In Domino nostro Iesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, vniam autem hypostasim ex vrisque compositam. Incarnatus est ergo Christus ex Virgine assumens primitias nostrae massae, ut ipsa extiterit carni hypostasim, qua Dei verbi hypostasis etiam composita et facta fuerit, quae prius simplex erat verbi hypostasis. Composita vero ex duabus perfectis naturis deitate et humanitate: Et ferat ipsa diuinae verbi Dei filiationis characteristicum et determinatiuum idioma, secundum quod diuisa a Patre et Spiritu sancto, et carnis characteristicum et determinatiua idiomata, secundum quae differat a matre et reliquis hominibus. Item: Vnam hypostasim filij Dei confitemur in duabus naturis perfectae se habentibus eandem hypostasim deitatis et humanitatis dicentes incarnatam esse, et has duas naturas custodiri et manere in ipso post unionem non seorsum et secundum partes ponentes singulam, sed vnitas inuicem in vniam compositam hypostasim: substantialem enim inuicem unionem, scilicet veram, et non secundum phantasiam: substantialem autem non duabus naturis perfectis, alteram scilicet vniam compositam naturam, sed vnitas inuicem in vniam hypostasim compositam filij ei, et manere eandem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, et quod increabile increabile, et mortale mortale, et immortale immortale, et circumscriptibile circumscriptibile, et incircumscriptibile incircumscriptibile, et hoc quidem refulget miraculis. De hoc etiam Augustinus de Trinitate ait: Quemadmodum secundum deitatem vna est Patris, filijque natura, ita etiam iuxta humanitatem eadem est matris et filij vna natura. Ex utraque ergo substantia et diuinitatis et humanitatis vnus atque idem est Deus: Dei et hominis filius Iesus Christus, ut verus Deus, ita etiam homo verus. Idem etiam in lib. 13. de Trinitate: sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantijs fieret vna persona. Ac per hoc iam est ex tribus, Deo, anima, et carne. His alijsq. pluribus auctoritatibus se muniunt, qui dicunt personam Christi compositam esse, vel factam, sine constantem ex duabus naturis, sine ex tribus substantijs.

S. Bon. To. 5.

G 3

Tertia

Ista opinio nunc est haeretica. Doctor tamen in eximio q. 3. huius.

Ibidem in medio.

Cap. 17.

Ioan. 1. b

Post mediu libri.

Allegatur de consecr. dist. 2. cap. hoc est quod dicitur.

Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 5. Ibid. c. 7.

Lib. eodem c. 3. in med.

Aug. in medio ser. 5. de Trinit. qui est 194. de tempore 20.

10. Lib. 13. de Trinit. c. 17.

10. 3.

Tertia aliorum sententia.

SVNT etiam alij, qui in incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verumetiam hominem aliquem sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffidentur. Sed sic illa duo scilicet animam et carnem verbi vel persona vel natura unita esse aiunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur: sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret. Qui ideo dicitur factus verus homo, quia veritatem carnis et anime accepit. Que duo etiam in singularitatem vel unitatem sue persone accepisse legitur: non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum: sed quia illis duobus accedentibus Verbo, non est personarum numerus augetur, ut fieret quaternitas in Trinitate: et quia ipsa persona verbi, que prius erat sine indumento, assumptione indumentum non est diuisa vel mutata, sed una eademque immutata permansit. Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem, dictus est Deus factus esse homo: et propter acceptum hominem dicitur Deus vere esse homo, et propter assumptam Deum, dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquit illi, Deus esset homo, vel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset, et econuerso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri: potuit ergo mulier esse Deus, et econuerso.

Greg. super Ezechiel. hom. s. post med. 10.2.

Auctoritates inducit, quibus hac sententia roboratur.

Epist. ad Honorat. quod est 120. c. 4. 10. 2.

NE autem et isti de suo influere videantur, testimonijs in medium productis quod dicunt, confirmant. Ait enim Augustinus in libro de gratia noui testamenti. Sicut non augetur numerus personarum, cum caro accedit anime ut sit unus homo, sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit Verbo, ut sit unus homo Christus. Legitur itaque Deus homo, ut intelligamus huius persone singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam diuinitatem. Idem quoque tractans illud verbum Apostoli: Habitum inuentus est ut homo, manifeste ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem secundum habitum: in libro 83. questionum, ita inquit: Multis modis habitum dicimus: vel habitum animi sicut discipline perceptionem usu firmatam: vel habitum corporis sicut dicimus alium alio ualidiorem: vel habitum eorum, que membris accommodantur extrinsecus, ut cum dicimus aliquem uestitum uel calceatum, et huiusmodi. In quibus omnibus generibus manifestum est in ea re dici habitum, que accidit alicui, ita ut eam possit etiam non habere. Hoc autem nomen ductum est ab illo uerbo quod est habere. Habitus ergo in ea re dicitur, que nobis ut habeatur accidit. Verum tamen hoc interest, quia quedam eorum, que accidunt, ut habitum faciunt, non mutantur, sed ipsa nos mutant, in se integra et inconcussa manentia, sicut sapientia accidens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit. Quadam uero sic accidunt, ut mutant et mutantur: ut cibus, qui amittens speciem suam, in corpus uertitur, et nos cibo refecti ab exilitate atque languore in robur atque ualentiam mutamur. Tertium genus est, cum ea, que accidunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito: quod genus rarissime reperitur. Quartum genus est tam ea, que accidunt, mutantur non a sua natura, sed aliam speciem et formam accipiunt, ut est uestis, que delecta atque deposita non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membris accipit formam, quam non habebat exuta: Quod genus congruit huic comparationi. Deus enim filius semetipsum exinanuit, non formam, suam mutans, sed formam serui accipiens, neque conuersus, aut transmutatus in hominem amissa incommutabili stabilitate, sed in similitudinem hominum factus est ipse susceptor: uerum hominem suscipiendo habitum inuentus est ut homo; id est habendo hominem inuentus est ut homo, non sibi, sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit ut homo, ueritatem exprimit. Nomine ergo habitus satis significauit Apostolus, qualiter dixerit in similitudinem hominum factus, quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est hominem, quem sibi uniens quodam modo atque conformans immortalitati aternitatiq. sociaret. Non ergo oportet intelligi mutatam esse uerbum susceptione hominis, sicut nec membra ueste induta mutantur: quamuis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. His uerbis aperte innuere uidetur Augustinus Deum dici factum hominem secundum habitum. Qui etiam ipse incarnationis modum uolens exprimere, querentibus in lib. 4. de Trin. ait: Si queritur incarnatio quomodo facta sit, ipsum uerbum Dei dico carnem factum, id est hominem factum, non tamen in hoc quod factum est, conuersum atque mutatum: sed carne, ut carnalibus congruenter appareret indutum. Ita sane factum, ut ibi sit non tantum uerbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis

Phil. 2. a

Quest. 73. 10. 4.

Ibidem.

Prima species habitus

2. Species.

3. Species.

4. Species.

Ibidem infra.

Philipp. 2. a

Ca. 21. 20. 3

hominis

hominis anima. Atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur a peccatis abstinendo, et bona operando: difficilia enim sunt hac. Idem in libro de fide ad Petrum: Dei filius cum sit Deus aternus et uerus, pro nobis factus est homo uerus et plenus. In eo uerus, quia ueram habet Deum ille humanam naturam: in eo uere plenus, quia et carnem humanam suscepit et animam rationalem. Item: Non aliud fuit illa Dei summi susceptio vel exinanitio, nisi forme seruilis, id est, nature humane susceptio: utraque ergo est in Christo forma, quia utraque uera et plena est in Christo substantia, diuina scilicet et humana natura. Idem in lib. 2. contra Maximum: Cum esset per seipsum inuisibilis, uisibilis in homine apparuit, quem de femina suscipere dignatus est. Item in eodem: Nos Christum Deum uerum hominem suscepisse credimus, et in ipso uisibiliter inuisibilem hominibus apparuisse: in ipso inter homines conuersatum fuisse, in ipso ab hominibus humana pertulisse, in ipso homines docuisse. Hilarius quoque in decimo lib. de Trinit. ait: Quo modo Dei Filius natus est ex Maria, nisi quod Verbum caro factum est, scilicet quod Filius Dei cum in forma Dei esset, formam serui accepit: Vnum tamen eundemque non Dei defectio, sed hominis assumptione profitemur: et in forma Dei propter naturam diuinam, et in forma serui ex conceptione Spiritus sancti secundum hominis habitum reperiuntur fuisse. Non fuit habitus ille tantum hominis, sed ut hominis: neque caro illa caro peccati, sed in similitudine carnis peccati. Audistis tres secundum diuersos positas sententias, et pro singulis inducta testimonia.

Ca. 2. n. 18. l. 2. a princ.

Ibid. ad fil.

In sensu, sed de fide contra Manic. ca. 22. 10. 6.

Baruc 3. a

In eod. de fide. c. 26.

Anze med. libri.

Ibid. paulo inferius.

Rom. 8. a

DISTINCT. VI.

De modo uniuersi diuinam, et humanam naturam secundum varias Doctorum opiniones.

Ex premissis autem emergit questio.

Expositio textus.

PRÆ determinauit Magister de modo illius excellentissima uniois secundum fidei assertionem: in hac parte determinat secundum varias Doctorum opinionem. Et quoniam secundum uarietatem opinionum uariatur intellectus locutionu circa illius uniois mysterium: ideo pars ista habet duas partes. In quartum prima circa uniois mysterium plures explicat opiniones. In secunda uero ostendit qualiter secundum illas opiniones determinari habeant ambiguae locutiones: infra: Secundum primam uero dicitur Deus factus, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quartum prima Magister proponit ambiguas locutiones. In secunda uero circa modum diuinæ uniois explicat diuersas opiniones, ibi: In huius profunditatis reformatione, et cet. Prima pars remanet in diuisa. Sed secunda subdiuiditur in tres partes secundum tres opiniones. In prima ponit primam opinionem. In secunda secundam, ibi: sunt autem et alij, qui istis, et cet. In tertia uero tertiam, ibi: Sunt autem et alij qui incarnationem Verbi, et cet. Prima diuiditur in duas. In prima opinionem narrat. In secunda confirmat, ibi: Et ne de suo scias tantum loqui putentur, et cet. Similiter secunda duas partes habet. In prima ponit aliam opinionem. In secunda confirmat, ibi: De hoc Augustinus in lib. Sententiarum. Prosper. Similiter et tertia pars habet duas. In prima ponit intellectum tertie questionis. In secunda confirmat Sanctorum testimonijs, ibi: Ne autem et isti de, et cet.

Diuisio.

Dist. 7.

Opin. 1.

positis premissis necessario habent ponere, quod Christus sit duo. Et hoc est ultimum, a quo consummatur, et denominatur ista positio. Similiter explicatio secundæ opinionis consistit in quattuor articulis. Primo enim dicebant, quod in incarnatione non tantum est ex anima et corpore constituta una natura, sed etiam diuinitas, et humanitas ad unam concurrerunt constitutam personam: ita quod persona uerbi ante incarnationem uerbi erat simplex, in incarnatione uero facta est composita. Secundo uero simul cum hoc dicebant, quod scilicet in incarnatione Verbi aliquo modo persona facta est composita: non tamen facta est alia, sed eadem manens, que prius erat. Tertio uero subiungebant, quod et si persona uerbi in incarnatione uerbi possit dici composita, non tamen potest dici facta: nec est concedendum, quod sit facta persona, quamuis concedi possit, quod sit facta persona hominis. Et ideo quarto loco dicebant, quod Christus erat unam non plura, quia persona uerbi non assumpsit hominis suppositum, sed naturam. Tertia similiter positio in quattuor consistebat articulis. Nam primo negabat, quod dicit positio prima. Aiebat enim, quod in incarnatione, ex carne et anima non est constituta tertia natura. Secundo uero negabat, quod dicit opinio secunda, pro eo, quod non concedebat, quod ex illis duabus naturis persona esset composita. Tertio uero subiungebat, quod persona uerbi carnem ueram, et ueram animam per modum indumenti assumpsit, ut hominum oculis uisibilis appareret. Quarto modo subiungebat, quod Christus non est aliquid secundum quod homo: homo enim de Christo non predicatur per modum substantiæ, sed per modum habitus, per quem modum ille, qui habet habitum, dicitur esse uestitus. Omnia autem que dicta sunt, trahi possunt ex his, que in littera dicuntur. Possent autem et his multa adiangi, quia uno posito sequuntur multa. Verum tamen ista que dicta sunt principales positiones sunt predictarum opinionum, et ex uerbis Magistri accipiuntur.

Opin. 2.

Opin. 3.

Sacrificium Ecclesie duobus consistere, duobus consici, uisibili elementorum specie, et inuisibili Domini nostri Iesu Christi carne, et sanguine, et cet. Dub. 1.

Contra: In hoc enim uerbo primo uidetur esse insufficientia: quia ad constitutionem Sacramenti altaris non solum concurrunt duo, immo tria, uidelicet, elementum exterius, corpus Christi uerum, et corpus Christi mysticum. Item uidetur in uerbo, secundo, esse

esse repugnātia,cum dicit inuisibili carne,et sanguine: caro enim et sanguis vere sunt corpora:ergo et vere visibilia.Si ergo caro Christi vera fuit,restat etiam quod fuit visibilis. I T E M tertio videtur quod illa similitudo sit inepa : quoniam sacramentum,et res sacramenti in vnitatem personæ nõ concurrunt secundum quod Deus,et homo: ergo non videtur ibi fieri recta assimilatio.

Res duplex in sacramento altaris.

R E S P. Dicendum quod in sacramento altaris duplex est res, videlicet signata, et contenta, et signata tantum. Et Augustinus in parte ista non loquitur de re signata tantum, cuiusmodi est corpus Christi mysticū, sed de re signata, et cõteta, cuiusmodi est corpus Christi verum:hęc enim sola est,quæ facit ad propositum, videlicet ad intelligēdum vnionis,et incarnationis mysterium,et hoc propter similitudinem vtriusque ibi repertam. Reperitur autem similitudo triplex: videlicet quātum ad extremorum vnitatem,quantum ad distinctionem siue diuersitatem, et quātum ad finem siue vtilitatem. Sicut enim in sacramento altaris est species visibilis,et caro Christi inuisibilis, prout est sub illo sacramento: sic in Christo est humana natura vera sensibilis,et diuina,quæ solū est intelligibilis.Similitudo etiam est quantum ad distinctionem: quoniam exterior species visibilis,et res interior non concurrunt ad constituēdum vnum per naturam, sed concurrunt ad vnum sacramentum, quod est vnum per ordinē, et respectum signi ad signatum: sic et in Christo diuina natura, et humana non constituunt aliquid tertium, sed vniuntur in vnam hypostasim,quę vtriusque est natura suppositum, et in illa vtraque natura suo modo substantificatur. Et quantum ad hoc non est omnimoda similitudo, sed partim similitudo, et partim dissimilitudo.Tertia similitudo est: quia sicut res sacramenti vnitur exteriori signo,vt mediante illo cognoscatur, et ad vtilitatem veram conuertatur: sic diuina natura vnitur humane,vt in ea cognosceretur:et inde est etiā quod talis vnitas similis est illi vnioni, qua copulatur verbum ipsi voci, vt ab alijs possit cognosci. Et per hoc patet responso ad obiecta. Non enim valet quod opponit de insufficientia: quoniam ad propositum sufficiunt illa duo membra. Nec valet quod obijcit de repugnātia: quia non dicit hęc duo, videlicet carnem,et sanguinem inuisibilia simpliciter, sed prout sunt sub sacramento contenta. Nec illud de illarum vnionum disconuenientia: quia non vult dicere,quod illa sint omnino similia, sed quod similitudinem habeant quantum ad tria prædicta.

Sunt etiam alij, qui incarnatione, et cet. Dub. II.

Notandum quod tria insinuantur in littera illius opinionis, quæ valde sunt improbabilia. Primum cum dicit,ex anima, et carne aliquam substantiam compositam differunt, et illud communiter est improbabile: quoniam ex forma, et materia resultat vnum compositum. Si ergo anima habet naturalem inclinationem ad corpus sicut ad propriam materiam,quam perficit, necessariū erat ex anima, et carne in Christo aliquid tertium constitui. Illud autem aut est substantia, aut accidens. Accidens non: constat, quia substantia non est pars accidentis: necesse est ergo quod fiat inde substantia. Aliud improbabile est in hoc,quod dicit,quod illis duobus velut indumento verbum Dei vestiretur vt mortalium oculis congruenter appareret: si enim, hoc verum esset, cum anima non appareat oculis, non assumpsisset animam. Et iterum, si Christus appareret esse homo, et non erat verus homo, alius appareret,quàm esset: ergo aliqua falsitas,et aliqua deceptio fuit in Christo,quod omnino absurdissimum est. Veritas enim nec falli potest, nec fallere. I T E M: Tertium improbabile est in hoc,quod dicit illa duo in singularitatem personæ Verbum Dei assumpsisse: quia

illis duobus accidentibus nõ est personarum numerus auctus. Si enim hoc verum esset,cum columba,in qua Spiritus sanctus apparuit,non auxerit numerum personarum in diuinis,assumpta esset in vnitatem personæ,quod nefarium est dicere. Iterum, cum aliqua anima vnitur Deo per voluntatis cõformitatem,et nullo modo ex hoc crescit in Trinitate numerus personarum, quælibet anima sancta assumeretur a Verbo in vnitatem personæ: ergo quilibet sanctus esset Deus, quod quidem dicere est peruersum omnino. Et propterea iste modus dicendi, sicut ex littera colligitur, repudiatus est tamquam erroneus:nec credēdum est, Magistrum fuisse de opinione ista,nec dicere hoc afferendo,vel ap probando, sed aliorum opinionem recitando. Hanc autem opinionem, sicut et alias, nec omnino reprobatur, nec omnino approbat: nondum enim claruerat eius falsitas, maxime cum videatur super verba Sanchtorum esse fundata.

Multis modis habitum dicimus, et cet. Dub. III.

Obijcitur: Primo enim distinguit habitum in tria membra, secundo modo distinguit alia distinctione per quattuor membra: ergo vel vna est superflua, vel altera diminuta. I T E M videntur aliqua membra secundæ diuisionis esse impossibilia: dicit enim quod quædam accedunt quæ mutant, sed non mutantur, sicut sapientia: hoc videtur esse impossibile, quia si ex aliquo accidente adueniente mutatur subiectum, videtur quod ipsum multo magis debeat dici mutatum, quia de ente in potentia fit ens in actu. I T E M aliud membrū similiter quod dicit,quod quædam accidunt, quæ nec mutant, nec mutantur, videtur impossibile. Nihil enim nouum acquiri potest sine aliqua mutatione acquirētis, vel acquisiti: ergo impossibile est,quod aliqua differentia habitus introducat in esse, quod non fiat mutatio in habitu, vel habente.

R E S P. Dicendum quod Augustinus distinguit habitum dupliciter. Vno modo in se per differentias proprias,quæ respiciunt habitum quantum ad esse. Et iste sunt tres. Omne enim quod habetur,aut habetur interiorius,aut exteriorius,aut partim interiorius,partim exteriorius. Si omnino interiorius:sic dicimus habitum animæ,vt sciētiam, et disciplinam. Si omnino exteriorius: sic dicimus habitum eorum, quæ exteriori corpori accommodantur, sicut esse vestitum, et calceatum. Si quodam modo interiorius, et quodam modo exteriorius: sic dicimus alium alio validiorem,et fortiorem. Et hoc quasi tenet medium inter differentias duas prius positas. Et ad istas tres differentias reduci possunt septem illi modi habendi,quos assignat Philosophus in post prædicamentis. Sed quia iste modus distinguendi parum valet ad propositum, ideo sumit Augustinus alium modum distinguendi per quattuor membra, qui respicit ipsum habitum quantum ad fieri. Et hęc diuisio est, quattuor membris secundum quattuor combinationes sufficientes, et immediatas. Hoc enim quod accedit, alicui,aut mutat tantum, et nõ mutat, sicut sapientia: aut mutat, et mutatur, vt cibus:aut nec mutat,nec mutatur,vt annulus:aut mutatur, sed non mutat, vt vestimentum. Et illud quartum membrum valet ad propositum: et per hoc patet responso ad primum obiectum. Istæ enim quattuor differentie reducuntur ad illas tres: ideo nec istæ sunt superflue, nec illæ diminutæ. Ad illud quod opponitur, quod sapientia mutat, sed non mutatur, dicendum quod ad hoc quod quis fiat sapiens, concurrunt sapientia creata, et increata, sicut ad hoc quod fiat gratus concurrunt charitas creata,et increata. Cum autem Augustinus dicit,quod sapientia non mutatur, non intelligit de sapientia creata,quæ est accidens animæ, sed de sapientia increata. Et hoc frequenter aduertendum est in verbis Augusti, cum loquitur de sapientia,et gratia, quia modo loquitur

Aug. li. 22. q. 73. r. 10. 4 primo ponit tres species habitus, vbi dicitur animi, corporis, et eorum que membris accedunt: deinde ponit 4. quæ sunt in littera Magistri.

Arist. ca. 5. Postpr.

loquitur de increata, modo de creata. Potest etiam hoc verbum intelligi de sapientia creata. Sed tunc non loquitur Augustinus de quocumque genere mutationis, sed de illa mutatione, quæ est de vna dispositione ad alteram, vt pote de mutatione, quæ est secundum formam: et tunc non habet instantiam in sapientia: quia sapientia accidens non alteratur, quamuis sapiens secundum illam alteretur. Et per hoc patet tertium obiectum: non enim excludit omnem motum Augustinus: sed illum motum alterationis, qui est secundum qualitatem absolutam. Hęc autem non est in coniunctione annuli ad digitum, sed solum quæ est mutatio secundum locum, vel situm.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam eorum,quæ circa partem istam dicuntur, incidit hic questio principaliter circa duo. Primo queritur de varietate harum opinionum, in qua videlicet sit maior probabilitas. Secundo de qualitate,et nobilitate illius vnionis, ex qua oritur harum opinionum diuersitas. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, an Christus sit vnum, aut duo, sicut dicit prima opinio. Secundo queritur, vtrum persona Christi sit simplex, an composita, sicut dicit secunda opinio. Tertio queritur, vtrum Christus secundum quod homo sit aliqua substantia, an solum dicatur homo de Christo secundum habitum, sicut dicit tertia opinio.

QUESTIO I.

An Christus sit duo.

St. Tho. 3. p. q. 2. art. 7. et q. 15. art. 1. Et 3. Sent. dist. 6. q. 3. art. 1. Et 5. contra Gent. cap. 31. et 37. Scotus 3. Sent. dist. 6. q. 2. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 6. p. 2. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 6. q. 3. Durandus 3. Sent. dist. 6. q. 3. Ioan. Bacc. 3. Sent. d. 3. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. Steph. Brulep. 3. Sent. dist. 6. q. 1. Marphilus Inguen. 3. Sent. q. 6. art. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 6. q. 2.

AD OPPOSITVM Ca. 1. in fine. 10. 6.

M T R V M Christus sit duo. Et quod sic, videtur per Augustinū ad Felicianum. Aliud est Filius Dei, aliud filius hominis: sed quod est aliud et aliud, est duo: ergo, et c.

2. I T E M Hilarius in lib. 9. de Trinitate: Christus homo Iesus quāuis sit aliud de patre, aliud de matre, non tamen alius: sed quod est aliud et aliud, est duo: ergo, et cet.

3. I T E M Christus secundum quod Deus, est vnū increata vnitatem: secundum quod homo, est vnum vnitatem creata. Si ergo vnitas creata, et increata est alia, et alia: ergo Christus est duo.

4. I T E M differentia essentialis dat esse: ergo diuersæ differentie essentialis naturæ diuersæ esse: sed in Christo est differentia essentialis naturæ humanæ, scilicet rationale, quæ essentialiter differt a natura diuina: ergo necesse est Christum habere diuersa esse: sed quæ habent diuersa esse, sunt duo: ergo videtur quod Christus sit duo.

5. I T E M vna natura in pluribus personis facit illas personas esse vnum, sicut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus in Trinitate vnum sunt: ergo pari ratione plures naturæ in vna persona faciunt illam personam

esse duo: sed Christus est vna persona in duabus naturis: ergo Christus est duo.

6. I T E M propter vnionem est communicatio idiomatum: sed non est communicatio eiusdem ad se: ergo necesse est inter ea, quibus idiomata communicantur, esse differentiam: sed non est communicatio idiomatum quantum ad naturas, sed quantum ad supposita naturarum, quæ dicuntur de Christo, et quorū vnū dicitur de altero. Si ergo illud, de quo prædicantur duo diuersa, est duo, videtur quod Christus sit duo, cum in eo sit idiomatum communicatio.

7. I T E M Christus secundum quod Deus, est aliquid quod est pater: secundum quod homo, est aliquid quod non est pater: ergo est aliquid, et aliquid, et per consequens est aliud, et aliud: ergo videtur quod necesse sit ponere Christum esse duo.

S E D C O N T R A: Damascenus: Diuina natura humana sibi vniuit in vnam suarum hypostasum: ergo si hypostasis nominat ipsum suppositum, vnum est suppositum in Christo: sed illud in quo est vnum suppositum, vnum est in Christo, non duo: ergo, et cet.

I T E M Hilarius de Trin. lib. 9. Cum non sit alius Filius Dei, alius filius hominis, requiro quis sit clarificatus: sed Christus non est aliud et aliud, nec alius et alius: et hoc constat: ergo non est duo, sed vnum.

I T E M omne quod est, vt dicit Boetius, ideo est, quia vnum est: sed Christus est: ergo necesse est Christū esse vnum, et vnum simpliciter, et in actu: ergo est indiuisum: et quod est indiuisum, non est duo: ergo Christus non est duo.

I T E M sicut diuisio dicit ordinem ad multitudinē, sic vnio dicit ordinem ad vnitatem: si ergo in incarnatione non fuit diuisio, sed magis vnio, videtur quod esse multa, siue duo nullatenus conueniat Christo.

I T E M si Christus est duo, quæro quæ duo, aut duę naturæ, aut duę personę: neutrum horū est dare. Naturæ duę non: quia natura humana non predicatur de Christo. Duę personæ non: quia sicut supra ostensum fuit, et inferius ostendetur, in Christo non est nisi vna persona: ergo, et cet.

I T E M si aliqua duo differunt essentialiter in supposito, impossibile est vnū prædicari de altero: sed Deus, et homo essentialiter differunt: ergo si in Christo habet differentiam suppositorum: ergo non prædicantur de se mutuo: ergo nec Deus est homo, nec homo Deus, quod est communiter contra omnes Sanctos.

I T E M indiuiduū constat ex proprietatibus, quarū collectionē impossibile est in altero reperiri: sed quidquid dicitur de filio Dei, dicitur de filio hominis, et econuerso: ergo filius Dei, et filius hominis in Christo non differunt numero, sicut indiuidua duo: ergo Christus non potest dici duo indiuidua, siue supposita: nec potest dici duę naturæ: ergo nullatenus videtur quod debeat dici duo.

C O N C L V S I O.

Christus non debet dici duo, quia humana natura substantificatur in diuina persona, et vnum est ibi suppositum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod cū queritur vtrum Christus sit duo: hoc tripliciter potest intelligi. Vno modo, vt dicatur Christus esse duę naturæ: et hoc modo nullus posuit, nec intellexit Christum esse duo, pro eo quod humana natura non predicatur de Christo. Alio modo potest intelligi, quod Christus sit duo, videlicet duę personæ: et hoc modo fuit hæreticum, et cõtra Symbolum. Dicit enim Athanasius: Non duo tamen, sed vnus est Christus. Tertio modo potest intelligi, quod Christus sit duo medio modo: nõ quia Christus sit duę personæ, vel duę naturę, sed quia sit duo supposita, vel duę res nature, quę tenent quædam mediū dualitatem nature, et dualitatem personæ. \* Et iste modus dicēdi pertinet ad primā opinionē: nec est hæreticus, sed multā habuit probabilitatē. Cū enim diuersis naturis

FVNDA-MENTA. Dam. lib. 2. de fide Ort. cap. 6. Hyl. li. Heb dom. siue de vnitatis, et vno.

Boet. de vnitatis, et vno in principio

Dist. 1. p. 1. art. 1. q. 3. et infra.

\* Immo hæreticus est: dicit enim Synodus Cõstantinopol. quinta, c. 5. Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas substantias, seu duas personas, anathema sit.



ris diuersæ respondeant res naturæ, et diuersis substan-  
tibus diuersa respondeant supposita: ideo dicere volue-  
runt, Christum, qui est Deus ratione diuinæ naturæ,  
et homo ratione humanæ, esse duas res naturæ, quarum  
tamen vna prædicatur de altera propter vnitatem per-  
sonæ. Sed licet hæc positio habeat aliquid probabilitatis:  
aliquid tamen dicitur adeo improbabile, quod pau-  
cos, aut nullos habet defensores. Planum enim est  
quod illa, quorum vnum de altero prædicatur, inui-  
cem non numerantur, quamuis formaliter distinguantur,  
vt potest dicatur: Petrus est musicus: musicus et  
Petrus non sunt duo, quamuis inter Petrum, et musi-  
cum suam sit distinctio. Si ergo hæc opinio dicitur, quod  
Deus est homo, et homo est Deus, non potest sustine-  
ri, quod sint duo in Christo, secundum quod dicuntur  
concretiue ad suppositum: et ideo concedendum  
est istam opinionem esse falsam, et huius opinionis au-  
ctores deceptos fuisse. Ratio autem huius deceptionis  
venit ex hoc, quod non distinxerunt inter suppositum  
secundum quod suppositum dicitur, quod subijcitur  
generi, et suppositum quod dicitur illud, in quo sub-  
stantificatur totum esse rei: cum tamen magna sit dif-  
ferentia. Si enim dicatur suppositum, quod subijcitur  
generi, corpus, et color diuersa habent supposita, quia  
diuersas habent differentias. Si autem dicatur suppo-  
situm, secundum quod in eo substantificatur totum  
esse rei, sic corpus, et color vnum possunt habere sup-  
positum: quia vna est substantia, et vnum indiuiduum,  
in quo saluatur natura personalitatis, siue suppositi, et  
corporalitatis, et natura coloris: Res autem non nu-  
meratur secundum supposita in subijciendo, et prædi-  
cando, sed secundum numerum suppositorum in ef-  
fendo, et substantificando. Quoniam ergo natura hu-  
mana in Christo substantificatur in diuina persona:  
hinc est, quod vnum est ibi suppositum, secundum  
quod attenditur numeratio rei quantum ad esse in actu:  
et ideo Christus non debet dici duo, sed vnum. Et  
concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. 2. Ad illas ergo duas auctoritates, quæ in con-  
trarium obijciuntur, quod Christus est aliud, et aliud,  
dicendum quod illæ prædicationes sunt improprie,  
et debent sic exponi: Christus est aliud, et aliud, id est  
alterius, et alterius naturæ: et ex hoc non sequitur,  
quod Christus sit duo, sed solum quod in Christo sint  
plura. Locutio enim impropria non est extendenda.

3. Ad illud quod obijcitur, quod Christus est vnus  
secundum quod est Deus vnitatem increata, et vnum  
secundum quod homo vnitatem creata, dicendum quod  
magis proprie dicitur vnus, quam dicatur esse vnum.  
In Christo enim est vna sola persona, quamuis non sit  
vna sola natura. Nihilominus tamen potest dici vnum  
secundum quod Deus, et vnum secundum quod ho-  
mo. Illud tamen vnum, et illud secundum quod di-  
cuntur de Christo, non ponunt in numerum: quia  
Christus non dicitur vnum, secundum quod dicitur  
homo abstractiue, sed concretiue. Quamuis autem  
vnitas creata, et increata possint dici duo: quia tamen  
secundum quod in Christo dicitur, concretiue dicitur:  
vnitas creata ad suppositum increatum comparatur, et  
de eodem prædicatur: ideo non ponit in numerum, vt  
Christus possit dici duo, sicut nec Petrus, et hoc album  
eodem demonstrato.

3. Ad illud quod opponitur, quod diuersæ diffe-  
rentiæ essentiales dant diuersa esse, dicendum quod  
illud verum est, quando suppositum illud, ad quod  
comparantur illæ differentiæ, non præcedit naturali-  
ter quantum ad esse actuale aliquam illarum differen-  
tiam: sicut Petrus non est ante illam differentiam  
rationale, et Brunellus ante istam differentiam, quæ  
est irrationalis: non sic autem est in proposito. Nam Fi-  
lius Dei, qui est hypostasis, est suppositum humanæ na-  
turæ: per vnitatem, et naturaliter præcedit quantum  
ad esse actuale essentialem differentiam hominis. Et  
ideo illa differentia non dat ei esse simpliciter, sed ta-

le esse aduenit hypostasi iam completæ: in esse: et ideo  
non potest in eam plurificari.

5. Ad illud quod obijcitur, quod vna natura in  
pluribus personis facit esse vnum, et cet. dicendum  
quod non est simile: quia natura diuina sic est in plu-  
ribus personis, quod de qualibet prædicatur, non so-  
lum in concretionem, sed et in abstractionem. Et ideo cum  
ipsa sit vna, necesse est illas tres hypostasises esse vnum.  
quid. Duæ autem naturæ ita concurrunt in vnam per-  
sonam Christi, vt tamen humana natura prædicari nõ  
valeat in abstractionem, sed magis in concretionem ad idẽ  
suppositum: et quia hoc modo non numerantur, sed  
vniuntur: ideo non potest vna persona dici plura, sicut  
plures personæ in diuinis dicuntur vna natura.

6. Ad illud quod opponitur, quod propter vnio-  
nem est communicatio idiomatum, dicendum quod  
verum est. Si autem quaratur, quid ibi communi-  
cet idiomata. Respondendum quod non natura natu-  
ræ secundum quod considerantur in abstractionem, sed  
hypostasis diuinæ naturæ communicat sibi idiomata  
sua secundum quod est hypostasis in humana natura:  
non quia ipsa sit diuersa in se, sed quia diuersis naturis  
est supposita. Vel certe ipsæ naturæ secundum quod di-  
cuntur in concretionem, possunt sibi ipsas idiomata commu-  
nicare, vt dicatur Deus est homo, et homo est Deus,  
et quando intelliguntur sic accipi, dicuntur vt res natu-  
ræ: quia medium tenent inter naturam abstractiue con-  
sideratam, et ipsam hypostasim. Et hoc modo est ibi  
recte communicatio idiomatum: quia est ibi diuersitas  
inter res naturæ, habito respectu ad ipsas naturas.  
Et est ibi vnitas habito respectu ad ipsam personam. Si  
tu obijcias, quod Christus tunc non debet dici nec  
vnum, nec duo, sed medium tenere inter dualitatem,  
et vnitatem, dicendum quod quamuis res naturæ ha-  
beant rationem medij, plus tamen quantum ad vnitatem  
se tenent cum ipsa hypostasi. Et ratio huius est du-  
plex. Prima, quia res naturæ prædicatur de ipsa hypo-  
stasi, sed non prædicatur de ipsa natura abstractiue  
considerata, nec econuerso. Alia ratio, quia denomi-  
natio fit a termino: vnio autem ordinatur ad ipsam  
hypostasim, vel personam tamquam ad terminum: et  
quia in Christo naturæ in vna hypostasi vniuntur: ideo  
res naturæ in Christo non ponunt in numerum, vt pro-  
pter ipsas Christus dicatur esse duo.

7. Ad illud quod obijcitur, quod Christus est ali-  
quid, quod est pater, dicendum quod cum dicitur  
Christus est aliquid secundum quod homo, aliquid  
non dicit ipsam naturam abstractam, sed naturæ sup-  
positum: vnde cum dicitur Christus esse homo, rela-  
tio implicatur intrinsecus. Sicut ergo non valet, Chri-  
stus est essentia, quæ est Pater, et est persona, quæ non  
est Pater: ergo est duo: quia essentia non ponit in nu-  
merum cum persona, nec dictum substantialiter cum  
eo, quod dicitur secundum relationem: sic non habet  
vigorem illatio rationis prædictæ. Vnde peccatum  
illius illationis reduci potest ad locum sophisticum,  
qui est figura dictionis.

Q V Æ S T I O II.

An persona Christi sit vna vnitatem simplici,  
vel composita.

Richardus 3. Sent. dist. 6. q. 2.  
Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 6. q. 2.  
Guilielmus Voril. 3. Sent. dist. 6. q. 1.

**V**TRVM persona Christi sit vna vnitatem sim-  
plici, aut composita, sicut dicebat secunda  
opinio. Et quod habeat in se vnitatem com-  
positam, videtur: Primo per illud quod  
dicitur in Symbolo: Nam sicut anima rationalis, et ca-  
ro vnus

Ad op-  
positum  
Symbolum  
Athanasij.

Cap. 4. in  
medio.

FVND-  
MENTA.

ro vnus est homotita Deus, et homo vnus est Christus:  
Sed homo est compositus ex anima, et carne: ergo Chri-  
sti persona est composita ex diuinitate, et humanitate.

2. I T E M Damascenus in lib. 3. In Domino Iesu  
Christo duas naturas cognoscimus, vnam hypostasim  
ex vtrisque compositam. Si ergo secundum ipsum  
idem est hypostasis, et persona: ergo, et cet.

3. I T E M intellectus personæ præsupponit intel-  
lectum naturæ: sed si est compositio in eo quod præsup-  
ponitur, necessario est compositio in eo, quod suppo-  
nit. Cum ergo natura humana in Christo sit compo-  
sita, necessario sequi videtur, quod persona composita  
dici debeat.

4. I T E M si Christus esset solum ex anima rationa-  
li, et carne, haberet hypostasim compositam: ergo cum  
habeat in se animam, et carnem, et diuinitatem per lo-  
cum a minori, multo magis videtur habere hyposta-  
sim compositam.

5. I T E M Christus est homo aut simplex, aut com-  
positus. Constat quod non simplex: si ergo hæc est con-  
tra naturam humanitatis: est ergo homo compositus.  
Sed homo non prædicatur de Christo nisi ratione sup-  
positi, et hypostasis: ergo videtur quod persona in  
Christo debeat dici composita.

S E D C O N T R A: Omne compositum compo-  
sitione temporali est temporale: si ergo persona Chri-  
sti est composita, et non nisi compositione temporali:  
ergo persona Christi est temporalis: non ergo aeterna.  
Sed hoc est falsum: ergo, et cet.

I T E M vbicumque est compositio de nouo, ibi est  
mutatio. Si ergo in incarnatione persona Christi fuit  
composita, necessario sequitur, quod fuerit mutata:  
sed personam verbi mutari est impossibile: ergo, et cet.

I T E M vbicumque est compositio, ibi est imperfe-  
ctio in vtroque extremorum: quoniam ex duobus en-  
tibus in actu non fit vnum, et componibilia possibilis  
sunt respectu compositi: sed nec in natura Verbi, nec  
in persona potest esse aliqua imperfectio: ergo nec  
compositio.

I T E M vbi est compositio, compositum non præ-  
dicatur de aliquo extremorum, sicut patet: quia ho-  
mo nec est anima, nec est caro: ergo si persona Chri-  
sti composita est ex diuinitate, et humanitate: ergo  
Christus nec est Deus, nec homo, nec Creator, nec  
creatura. Quod si hoc est falsum, restat quod persona  
Christi non est composita.

I T E M vbi est compositio, vnum extremorum non  
prædicatur de altero: vnde cum homo componatur  
ex anima, et carne, nec anima est caro, nec econuer-  
so: ergo si persona Christi esset composita, nec homo  
esset Deus, nec Deus homo: quod si hoc est falsum,  
restat, et cet.

C O N C L V S I O.

\* Synodus  
Cõstãtinop.  
quinta. c. 4.  
sic ait: Qui  
non confite-  
tur vnita-  
tẽ Dei ver-  
bi ad carnẽ  
animatam  
anima ra-  
tionali, et  
intellectua-  
li secũdũ  
cõpositionẽ,  
id est secũ-  
dũ substã-  
tiam factã,  
et propter  
ea vnã eius  
substãtiam  
anathema  
sit.

In persona Christi non est compositio proprie dicta, quia  
multa inde sequerentur inconuenientia, licet perso-  
na illa habeat cum alio positionem.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod compositio  
dupliciter potest dici. Vno modo proprie dicitur com-  
positio vnio aliquorum duorum habentium mutuam  
inclinationem ad constitutionem tertij. Et hoc modo  
sicut rationes ostendunt, persona Christi non potest  
dici composita. Multa enim sequerentur inconuenien-  
tia, videlicet quod persona illa esset mutata, et quod ef-  
set imperfecta, et quod esset temporaliter in esse pro-  
ducta, et quod etiam non communicarentur idioma-  
ta. Et ideo hoc modo dicere personam Christi esse  
compositam non tantum esset falsum, verum etiam,  
esset hæreticum. Alio modo dicitur compositio large  
simul cum alio positio: et sic personalis vnio potest  
dici compositio. Et per hunc modum dicebat secun-

da opinio personam Christi esse compositam: non  
quod ipsa sit ex pluribus naturis constituta: sed quod  
persona illa ante incarnationem suppositum erat in  
vna natura simplici. Post incarnationem vero perso-  
na suppositum fuit diuinæ naturæ, et humanæ: et  
hoc absque vlla mutatione facta in ipsa: sed solum ex  
parte humanæ naturæ, sicut ostensum fuit in prima  
distinctione huius libri. Et ideo opinio ista, quæ di-  
cebat personam Christi fuisse compositam, vera fuit,  
et sanum habuit intellectum. Quia tamen verbum  
calumniabile est, pro eo quod compositio vocabu-  
lum consuevit accipi primo modo: ideo Doctores  
præsentis temporis sensum huius opinionis retinent,  
declinantes compositionis vocabulum. In persona  
enim Christi non est compositio proprie dicta. Vnde  
concedendæ sunt rationes, quæ inductæ sunt ad istam  
partem.

1. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium de  
auctoritate Symboli, dicendum quod non est omni-  
moda similitudo inter animam, et carnem, et diuini-  
tatem, et humanitatem. Non enim est similitudo quan-  
tum ad extremorum compositionem, sed quantum ad  
hoc quod anima, et caro concurrunt ad vnitatem per-  
sonæ: sic etiam diuinitas, et humanitas in Christo con-  
currunt in vnitatem personæ, quamuis hoc fiat alio,  
et alio modo.

2. Ad illud quod opponitur de auctoritate Da-  
masцени, dicendum quod Damascenus non accipit ibi  
proprie compositionem, sed large. Vnde et verbum  
suum oportet exponere, quia forte non ita improprie  
sonat in lingua Græca, sicut in Latina. Vnde dicitur hy-  
postasis composita ex duabus naturis, non quod ex il-  
lis duabus sit constituta, sed quod in Sacramento in-  
carnationis factum est, vt hypostasis, quæ erat sub  
vna tantum natura, in duabus esset, et sub duabus fie-  
ret: vnde magis proprie dicitur hypostasis esse in dua-  
bus naturis, quam ex duabus naturis.

3. Ad illud quod obijcitur, quod intellectus per-  
sonæ præsupponit intellectum naturæ, dicendum quod  
verum est de natura, quæ dat primum esse personæ,  
et talis est diuina natura respectu personæ Christi: et  
propterea quamuis natura humana sit composita, non  
sequitur, quod propter hoc persona Christi composi-  
tionem habeat.

4. Ad illud quod opponitur, quod si Christus ef-  
set solum ex anima, et carne, haberet hypostasim com-  
positam, dicendum quod verum est: quia tunc habe-  
ret primum esse hypostasis eius ex humana natura,  
quæ quidem composita est: nunc autem non est simi-  
le, quia persona Christi suum esse primum habet  
ex diuina natura, quæ quidem est omnino simpli-  
cissima. Et ideo humana natura superueniens si-  
cut non dat personæ esse personale, sic non facit eam  
esse compositam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod Christus est ho-  
mo compositus, dicendum quod verum est: sed quod  
subiungit, quod homo prædicatur ratione hyposta-  
sis, dicendum quod si ita intelligatur quod homo in  
prædicato ratione hypostasis prædicetur, veritatem  
non habet: quia secundum regulam Philosophi,  
quamuis terminus subijciatur ratione suppositi, præ-  
dicatur tamen ratione formæ: et ideo hoc adie-  
ctiuum, compositus, circa istum terminum  
homo, non nominat compositionem,  
quantum ad suppositum, sed  
quantum ad formam: et  
propterea non po-  
test ex hoc  
in-  
ferri, quod persona  
Christi sit com-  
posita.

QVÆ-

QUESTIO III.

An Christus secundum quod homo sit substantia.

Richardus 3. Sent. dist. 6. q. 3.
Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 6. q. 3.
Guillelmus Voril. 3. Sent. dist. 6. q. 1.
Gabriel Biel 3. Sent. dist. 6. q. 2. dub. 3.

AD OPPOSITUM

VERUM Christus secundum quod homo sit substantia, an homo predicetur per modum habitus, et accidentis, sicut dicebat opinio tertia. Et quod Christus dicatur homo per modum habitus, ostenditur: Habitu inuentus ut homo. Super quod verbum dicit Hilarius de Trin. Non fuit ille habitus hominis tantum, sed ut hominis: ergo videtur tum ex hoc verbo, quod dicit, habitu, tum ex hoc quod dicit, ut homo, quod importat similitudinem, quod Christus alio modo dicatur homo quam alij homines, et ita videtur quod dicatur per modum habitus non per modum substantiam.

Quaest. 73. 10. 4.

1. ITEM Augustinus in lib. 83. q. dicit, et habetur in littera quod quartum genus habitus competit huic comparationi. Et illud quartum genus spectat ad hoc, quod dicitur predicari per modum habitus, ut esse vestitum, et calceatum, quod est in quadam adiacentia: ergo, et cet.

3. ITEM hoc ipsum videtur ratione: Quod aduenit alicui iam in esse completo, est illi accidentis, et predicatur per modum accidentis de illo: sed humana natura aduenit personae Christi iam in esse completo: ergo videtur quod ei adueniat ut accidentis, et predicetur per modum accidentis: non ergo per modum substantiam.

4. ITEM quod predicatur denominatiue, est accidentis, et predicatur per modum accidentis: sed humana natura predicatur de Christo denominatiue. Vnde filius Dei dicitur humanatus, quod quidem non potest dici de alio homine: ergo videtur quod non dicatur de ipso per modum substantiam: sed per modum accidentis.

5. ITEM impossibile est diuersa genera predicari de eodem essentialiter: ergo multominus erit possibile diuinam naturam, et humanam conuenire eidem essentialiter. Ergo si Christus, essentialiter loquendo, est Deus, videtur quod homo dicatur solummodo per modum accidentis, siue per modum habitus.

6. ITEM quae habent diuersas diffinitiones, non possunt predicari de vno, et eodem essentialiter: sed Deus et homo diuersas habent diffinitiones: ergo cum Deus dicatur de Christo essentialiter, homo non dicetur de eo substantialiter: sed solum accidentaliter.

FVNDAMENTA. De heretico cap. cum Christus.

SED CONTRA: In decretali Alexander Papa: Cum Christus perfectus sit Deus, et perfectus homo, qua temeritate audent aliqui dicere, quod Christus non est aliquid secundum quod homo: ergo secundum sententiam Alexandri Papae homo predicatur de Christo per modum substantiam.

1. Phys. c. 27. et Auer. 10. 8. Met.

ITEM substantia nulli est accidentis, ut vult Philosophus: sed humana natura in Christo est substantia: ergo nulli accidit: ergo non accidit personae verbi.

ITEM si humana natura accidit Christo: aut accidit Christo Deo, aut Christo homini. Christo homini non: quia nulli homini est accidentale esse hominis: Christo secundum quod Deus similiter accidere non potest: quia nullum accidentis potest Christo inesse ratione diuinae naturae: ergo nullo modo videtur quod possit predicari per modum accidentis.

ITEM nihil est vniocum substantiam, et accidenti: ergo si de Christo dicitur secundum accidentis, et de alijs hominibus secundum substantiam: ergo non dicitur vniocce: sed aequiuoce. Sed si hoc verum est, non videtur quod sit de nostro genere, nec mors eius nostrae redemptioni proficere.

ITEM substantia nobilior est accidente: ergo si homo de alijs dicitur per modum substantiam, et de Christo per modum habitus: ergo esse hominem minus nobiliter conuenit Christo, quam alijs: quod si hoc est impium dicere, restat ergo idem quod prius, quod homo non dicatur de Christo per modum habitus: sed per modum substantiam.

ITEM quod predicatur per modum habitus, et accidentis, non predicatur per modum substantiam. Vnde de quauis homo dicatur vestitus, numquam tamen dicitur vestitum: ergo si Filius Dei diceretur humanatus per modum habitus, numquam diceretur homo: quod si hoc falsum est, restat idem quod prius.

CONCLUSIO.

Christus secundum quod homo est substantia, licet modum predicandi hominis sit quodam modo accidentalis, et per modum habitus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum dicitur, quod homo dicitur de Christo per modum habitus, et accidentis, dupliciter potest intelligi. Aut ita, quod predicatio illa sit pure accidentalis, ita quod non substantialis: aut ita quod aliquo modo habeat rationem praedicationis accidentalis, et tamen secundum veritatem sit substantialis. Si vltimo modo intelligatur, veritatem habet, pro eo quod humanitas in Christo quodam modo proprietatem habet accidentis, in hoc videlicet quod substantialiter in supposito alterius naturae, ita quod non dat illi supposito primu esse, sed aduenit iam completo. Vnde sicut albedo non substantialiter in albo quod sit in genere qualitatis, sed magis in substantia: nec illi dat esse, sed iam completo aduenit: sic per quandam conformitatem, est reperire circa Christi humanitatem, quae substantialiter in diuina persona habente perfectum esse ex alia natura, quam ex ipsa humanitate, videlicet ex diuina, et propterea nostri Doctores dixerunt, quod humana natura in Christo vergit in accidentis secundum quandam conformitatem. Et hoc si intelligatur sane, est dictum subtiliter, et catholice. Maxime autem inter omnem modum accidentis modum habitus habet, pro eo quod habitus nominat adiacentiam vnus substantiam respectu alterius, quae quidem potest esse vtriusque seruata proprietate. Et ideo Apostolus prudentissimus fidei praedicator: et Augustinus subtilissimus fidei defensor insinuant aliquo modo Christum dici hominem secundum habitum, non excludentes per hoc, quin homo dicatur de Christo secundum substantiam. Alio modo est intelligere, quod Christus dicatur homo secundum accidentis, ita quod modus ille praedicandi sit omnino accidentalis, et non secundum substantiam. Et hic modus dicendi licet aliquando visus fuerit habere opinionis probabilitatem: manifeste tamen patet habere in se erroris temeritatem. Vnde et illa tertia opinio, quae posuit hoc, ab Alexandro reprobata est, nec immerito: quia veritati illius vnionis repugnat. Hoc enim dicit fides recta, quod diuina natura, et humana vnitate sunt in vnam personam: ergo Deus dicitur de Christo tamquam de proprio supposito, et homo similiter. Sed homo cum predicatur de aliquo sicut de proprio supposito, substantialiter predicatur, et signat ipsum de quo dicitur esse aliquam substantiam: et ideo ex fidei fundamento necessario sequitur, quod sit aliquid secundum

secundum quod homo. Vnde rationes concedendae sunt, quae ad hoc inducuntur.

1. 2. AD illud quod obijcitur in contrarium de auctoritate Apostoli, et Augustini, iam patet responsio ex his, quae iam dicta sunt. Nam est homo habeat aliquo pacto modum habitus, non tamen habet omnino. Licet enim humanitas adueniat iam completo, nihilominus substantialiter in illo tamquam in proprio suo supposito: quia Dei Filius, qui est suppositum diuinae naturae, per naturam fecit se suppositum humanae naturae per gratiam.

3. AD illud quod obijcitur, quod accidentis est quod aduenit iam completo, dicendum quod est affimiletur in hoc quod aduenit iam completo, non tamen omnino: quia accidentis omnino adiacet etiam extrinsecus, et dicit modum adherendi: sed humana natura sic aduenit illi personae, quod non adiacet extrinsecus: nec dicit modum inherendi, sed ipsius hypostasim substantiam, et naturam.

4. AD illud quod opponitur, quod predicatur denominatiue, dicendum quod praedictio denominatiua potest esse quattuor modis. Per modum inheretiae, ut cum dicitur: Iste est albus. Per modum transmutationis, ut cum dicitur: Petrus est dealbatus. Per modum possessionis, ut cum dicitur: asinus Socratis. Et per modum vnionis, ut cum dicitur: ferrum ignitum, id est igni vnitum, et corpus animatum, id est animae vnitum. Cum ergo dicitur praedictio denominatiua est accidentis, dicendum quod verum est quantum est per modum inheretiae, non autem est verum, si semper intelligatur de praedicatione denominatiua secundum alios modos. Cum autem dicitur: Christus est humanatus: non est ibi praedictio per modum inheretiae, sed per modum vnionis, et relationis: et ideo non sequitur, quod humana natura sit accidentis: nec sequitur ex hoc, quod persona diuina sit mutata: quia quamuis mutatio absoluta in accidente absoluto ponat mutationem in subiecto: introductio tamen ipsius relationis in esse potest esse ex mutatione facta in altero extremo.

5. AD illud quod obijcitur, quod impossibile est diuersa genera predicari de eodem substantialiter, dicendum quod verum est de illis generibus, quae habent oppositionem, et distinctionem, sicut sunt genera creaturarum rerum: non sic autem est de diuina natura, et humana: quia cum humana sit omnino passibilis, et in omnimoda obedientia, nihil impedit quod humana natura, et diuina sic concurrant in vnam personam, quod de eadem persona predicetur Deus essentialiter, et per naturam, et de illa eadem predicetur homo essentialiter propter vnionem gratuitam, per quam Deus sicut potuit, et voluit se fecit suppositum naturae humanae: quod quidem sic fuit sibi facile, sicut facile est homini sibi indumentum sumere: immo multo facilius, si consideretur eius summa potentia, et creaturae obedientia.

6. AD illud quod obijcitur, quod Deus, et homo habent diuersas diffinitiones, dicendum quod non sunt diuersae, ita quod non possint concurrere in supposito vni, si Deus facere velit illud: pro eo quod multo magis pendet, et indiget humana natura respectu diuinae personae, quam aliquod accidentis respectu substantiam. Non est ergo Deo impossibile, immo valde credibile, et possibile, immo verum quod Dei Filius fecit se in natura humana in incarnatione personam, et hypostasim, et suppositum: et qui hoc intelligit, manifeste videt, quae istarum trium opinionum magis accedit ad explicandum incarnationis sacramentum. Nam tertia opinio, quae negat Christum aliquid esse secundum quod homo, negat etiam personam filij hypostasim esse humanae naturae, simpliciter recedit a veritate. Prima vero opinio, quae dicit, in Christo duo esse supposita, a veritate deuiat. Media vero opinio, quae dicit vnam personam, siue

Denominatio quadruplex.

hypostasim duabus naturis esse suppositam, veritatem dicit. Vnde omnes doctores communiter tenent hodie opinionem mediam, ut loco eius quod dicebat, illa opinio vnam personam ex duabus naturis esse compositam, nunc dicatur vna persona duabus naturis esse supposita, non mutando sensum, sed verba, quae multum sunt in tali materia obseruanda. Ex his ergo quae dicta sunt, colligi potest, quae sit praedictarum opinionum diuersitas, et in qua earum sit maior probabilitas veritatis, et cet.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de qualitate, et nobilitate illius vnionis, ex qua confurgit diuersitas istarum trium opinionum, circa quam quaruntur tria. Primo queritur de illa beatissima vnione quantum ad terminum. Secundo vero queritur de ipsa quantum ad modum. Tertio vero queritur de eadem quantum ad gradum.

QUESTIO I.

An vnio duarum naturarum sit terminata ad vnitatem personae.

S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 2. et 3.
Et 3. Sent. d. 6. q. 1. ar. 1.
Et 4. contra Gent. cap. 34. 38. et 38.
Et Quod. 9. q. 2. ar. 1. et 3.
Egid. Rom. 3. Sent. d. 6. q. 2.
Richard. 3. Sent. d. 6. ar. 2. q. 1.
Steph. Bruleph. 3. Sent. d. 6. q. 4.

DE illa vnione quantum ad terminum. Et queritur vtrum terminata sit ad vnitatem personae, an non. Et quod sic, videtur: Ego principium qui et loquor vobis: sed ego, est pronomen demonstratiuum: ergo certam, demonstrat personam: et, qui, est nomen relatiuum: ergo et eandem refert personam: ergo vna erat persona, quae erat principium, et quae loquebatur: sed principium erat secundum diuinam, et loquebatur secundum humanam naturam: ergo vnio illa ad vnitatem personalem videtur esse terminata.

ITEM Filius Dei est vnitus humanae naturae: sed Filius Dei non distinguitur a patre nisi in persona: ergo necesse est illam vnionem habere pro termino vnitatem personalem.

ITEM vnio est via ad aliquam vnitatem: ergo si non sit illa vnio, frustra ad aliquam vnitatem peruenit: sed non perduxit ad vnitatem naturae, quia nec diuina natura potest fieri humana, nec e conuerso: nec ex his potest fieri tertia: ergo necesse est quod vnio illa terminetur ad vnitatem personae.

ITEM quando aliqua duo vniuntur, quorum vnum praedominatur alteri, praedominans trahit ad se illud, cui praedominatur. Sed Dei Filius vnitus est humanae naturae, cui per omnia praedominatur: ergo traxit eam ad propriam vnitatem: sed non traxit eam ad vnitatem naturalem, sicut prius ostensum est: ergo traxit ad vnitatem personalem.

1. SED CONTRA: Aeternum non potest esse terminus rei temporalis: sed vnitas personae filij Dei est aeterna: vnio vero fuit temporalis: ergo illa vnio non poterat terminari ad vnitatem personalem.

2. ITEM nihil vnum, et idem est medium, et extremum, et terminus in eadem actione: sed personae vnitas in illa vnione habet rationem extremi: ergo non videtur, quod habeat rationem termini.

FVNDAMENTA. Ioan. 8. 6.

AD OPPOSITUM.

3. I T E M aequalis simplicitatis, et dignitatis est persona diuina, sicut et natura: sed propter dignitatem, et simplicitatem illius naturae, vnionem illam impossibile est terminari ad vnitatem naturae: ergo impossibile est terminari ad vnitatem personae.

4. I T E M sicut diuinae naturae respondet persona increata, sic humanae naturae respondet persona creata: ergo cum terminus vnionis aequaliter se habeat ad extrema, et vnio illa non possit terminari ad vnitatem personae creatae, pari ratione videtur quod non valeat terminari ad vnitatem personae increatae: ergo simpliciter est verum, quod vnio illa non terminatur ad vnitatem personae.

CONCLUSIO.

Duarum naturarum in Christo vnio terminata est ad personam vnitatem, non autem ad naturam vnitatem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quaedam est vnio, in qua est vnus vnibilis in naturam alterius conuersio. Et hoc est: quia vnus est ad alterum repugnancia, et praedominancia: sicut si gutta aquae vnatur amphora vini. Quedam vero est vnio, in qua est vnusque vnibilis alteratio, et tertiae naturae productio: et hoc quia est ibi repugnancia, et non excellens praedominatio, sicut vnuntur elementa ad constituenda corpora mixta. Quedam vero est vnio, in qua non est vnorum transmutatio, sed tertiae naturae constitutio: et hoc est quia vnibilia non habent repugnanciam, sed habent mutuam dependentiam, sicut vnuntur corpus et anima ad constitutionem hominis. Quedam vero est vnio, in qua nec est transmutatio, nec tertiae naturae constitutio, sed vnum vnibilium fundatur tantum in altero. Et hoc est quia nec est ibi repugnancia, nec essentialis dependentia mutua, est tamen excellens praedominatio: sicut quando arbor vna inferitur stipiti alterius arboris, tunc vtraque arbor seruat naturam propriam, et tamen vna arbor substantificatur in stipite alterius arboris, ita quod vnus est stipes vtriusque. Hoc tantum quarto vnionis genere habet vniri natura diuina humanae. Quia enim nulla est repugnancia inter naturam diuinam, et humanam, ideo nulla est ibi transmutatio, nec conuersio. Quia vero non est mutua dependentia, non est tertiae naturae constitutio. Sed quia est ibi alterius, scilicet diuinam naturam praedominatio, necesse est quod diuina natura humanam naturam trahat ad vnitatem. Sed ad vnitatem naturam non potest trahere sine transmutatione, et conuersione, necesse est ergo quod eam trahat ad vnitatem personae, et vna et eadem hypostasis sit diuinam naturam, et humanam, vt quasi humana natura fundetur, et substantificetur in diuino stipite. Et ideo multum assimilatur ista vnio ei vnionis, quae est per insertionem. Propter quod etiam fortassis dicit beatus Iacobus: In mansuetudine suscipite insitum Verbum. Concedendum est ergo, quod illa vnio terminatur ad vnitatem personae.

Iacob. 1. d

1. Ad illud quod obijcitur, quod vnitas illius personae est aeterna, dicendum quod sicut persona nominatur ipsum suppositum in comparatione ad naturam, cui subijcitur, sic et dignitas personae attendenda est respectu naturae: potest ergo persona illa comparari ad illam naturam diuinam: et sic eius dignitas, et vnitas est aeterna. Potest etiam comparari ad naturam diuinam pariter, et humanam: et sic connotat aliquid temporale: et ratione illius connotati dicitur esse terminus vnionis. Illa enim vnio non fecit vt illa persona esset, vel vna esset, sed fecit quod persona, quae erat vna in natura simplici, esset vna in natura duplici.

2. Ad illud quod opponitur, quod vnitas personae est extremum: ergo non est terminus, dicendum, quod secundum vnam comparationem quam habet, videlicet ad diuinam naturam est extremum,

A Secundum autem comparationem, quam habet ad humanam naturam, est vnionis terminus: quia per illam vnionem factum est, vt persona Verbi esset homo. Secundum autem comparationem, quam habet ad vtramque naturam, tenet rationem medij: nihil autem impedit vnum, et idem diuerso respectu habere comparationem medij, et extremi, et termini: et per hunc quidem modum in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod opponitur, quod propter summam simplicitatem diuinam naturam ipsa non potest vniri humanae naturae in vnitatem naturam, dicendum quod non est simile: quia plures naturas in vnam naturam cedere repugnat simplicitati naturae: sed plures naturas vniri in vnitatem personae non repugnat simplicitati personae duplici ex causa. Vna quidem est: quia sicut plures personae possunt esse in vna natura, ita quod non impediunt naturam simplicitatem: sic plures naturae in vna persona. Alia vero ratio est: quia persona diuina potest fieri suppositum humanae naturae sola relatione humanae naturae ad ipsam: quae quidem relatio nihil ponit nouum circa personam Verbi, sed solum in natura assumpta: et ideo vnio naturarum vnitati personae non repugnat: non sic autem est quando vnio terminatur ad vnitatem naturam, vbi non solum notatur esse respectus, sed etiam notatur conuenientia fieri in forma: et hoc non potest fieri sine compositione, siue transmutatione aliqua.

4. Ad illud quod opponitur, quod vnio illa non potest terminari ad vnitatem personae creatae, dicendum quod non est simile, quia diuina natura non potest substantificari in persona creata. Quod enim substantificatur in aliquo, minus habet de stabilitate, quam illud in quo substantificatur: et ideo quia vteriori modo est ens, et per se stans natura diuina, quam humana, ideo humana natura potest vniri diuinam personam, quamuis diuina natura non possit vniri naturam creatae: et ideo potest fieri vnio in vnitatem personae creatae. Est et alia ratio: quia persona semper habet denominari a digniori proprietate: et ideo diuina natura, et humana in unam concurrunt hypostasim. Et cum semper necesse sit diuinam naturam excellere dignitate, non potest fieri vnio in vnitatem personae creatae, licet possit fieri vnio in vnitatem personae increatae. Et ideo patet quod non est simile quod assumit pro simili, sed valde dissimile.

QUESTIO II.

An modus vnionis duarum naturarum sit singularis, vel aliquis reperitur ei consimilis.

S. Thomas 3. p. q. 2. art. 4. Et 3. Sent. dist. 6. q. 2. art. 3. Richardus 3. Sent. d. 6. ar. 2. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 6. q. 5.

DE illa vnione quantum ad modum. Et quaeritur, utrum modus illius vnionis sit singularis, an reperitur aliquis consimilis modus ei consimilis. Et quod sit singularis, videtur auctoritate ipsius Algazelis in sua Metaphysica, vbi ponit modos vnionis. Ibi enim diuidit vnum in vnum simpliciter, et vnum secundum quid. Vnum simpliciter diuidit in tres differentias. Primo in vnum, in quo non est multitudo nec actus, ne potentia, vt punctus, et vnitas. Secundo in vnum, in quo non est multitudo actus, quamuis sit potentia, sicut est linea. Tertio in vnum, in quo est multitudo actus, et potentia, vt lectus, et membrum, in quibus sunt actus multa. Vnum autem secundum

FVNDAMENTA.

secundum quid in quinque differentias habet diuidi, videlicet: In unum genere, vt est homo, et bos. In vnum specie, vt Sortes, et Plato. In unum accidente, vt est nix, et cerussa. In unum proportionem, vt auriga, et nauta. In unum subiecto, sicut dulce, et album in aliqua substantia vna. Sed nullo istorum modorum, vt patet discurrenti per singula, est illa vnio, quae est in Christo: ergo videtur quod modus illius vnionis excedat omnes vnionis modos.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Aristotelis, qui diuidit unum in prima philosophia in unum per se, et in unum per accidens. Vnum per accidens dicitur sicut accidens in suo subiecto, vel sicut duo accidentia in uno subiecto. Vnum autem per se dicitur nouum modis, scilicet continuatione, quorum terminus vnus. Vnum specie, vel forma, vt Sortes, et Plato in homine. Vnum genere, vt homo, et bos in animali. Vnum diffinitione, ut illa, quae habent eandem diffinitionem, vel quorum unum est diffinitio alterius: Vnum indiuisibilitate, vt punctus. Vnum numero, vt singulare. Vnum simplicitate, vt essentia, vel vniuersale. Vnum totalitate, vel perfectione, ut circulus. Vnum proportionem, ut auriga, et nauta. Vnum materia, ut omnia corporalia. Sed nullo istorum modorum est vnio in persona in Christo: ergo videtur quod sit vnio modo singulari, et proprio.

9. Metaph. conrex. 7. et deinceps. et 10. Met. 1. et 2. Metaph. cõtex. 7.

Bern. lib. 5. ad Eugen. de consid. post mediu.

Ibidem.

Ter. 31. d

AD OPPOSITVM. Ephes. 5. g

q. preced.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Bernardi ad Eugenium lib. 5, vbi distinguit unum nouem modis, ubi ait sic: Est vnitas collectiua, ut videlicet multi lapides faciunt unum aceruum. Est vnitas constitutiua, vt cum multae partes unum totum constituunt. Est vnitas coniugatiua, quo fit, vt duo iam non duo, sed vna caro sunt. Est vnitas natiaua, qua anima, et carne vnus homo nascitur. Est vnitas potestatiua, quae homo uirtutis non instabilis, non dissimilis, sed vnus sibi met nititur inueniri. Est vnitas consentanea, vt cum per charitatem multorum hominum est cor vnum, et anima vna. Est vnitas uotiua, cum anima omnibus uotis Deo adhaerens vnus spiritus est cum eo. Est vnitas dignatiua, qua limus noster a Deo Verbo in unam assumptus est personam. Est et postremo vnitas Trinitatis, de qua ipse Bernardus subdit: Verus, et quid sunt ad illud unum? ergo si vnitas ista, quae Verbum Dei unitum est carni speciali differentia dicitur vnitas dignatiua: uidetur ergo quod vnio praedicta singularem modum habeat.

ITEM hoc ipsum uidetur auctoritate prophetici uerbi: dicitur enim: Nouum faciet Dominus super terram, mulier circumdabit uirum: hoc inquam dicitur de illa vnione creata: sed non esset nouum si simile haberet: uidetur ergo quod inter omnes vniones sit vnio ista singularis.

1. SED CONTRA: Erunt duo in carne vna: sacramentum hoc magnū est: ego autem dico in Christo, et in Ecclesia. Glossa: Quia Christus, qui Deus erat apud Patrem, per quem et facti sumus, factus est per carnem particeps noster, vt illius capitis corpus essemus: ergo uidetur quod vnitas illa, quae est uerbi ad carnem, sit consimilis illi, quae est uiri ad uxorem: non ergo est vnitas singularis.

2. ITEM illa vnitas, qua Verbum est unitum carni, est vnitas personalis, sicut supra ostensum est: sed vnitas illa, qua anima unitur carni, quae est vnitas natiaua, est vnitas personalis: ergo uidetur quod illa vnitas communicet cum alijs creaturis.

3. ITEM vnitas illa, qua Deus unitur carni, est ex summa potestate Dei. Vnde in quadam sequentia: Potestatem, non naturam, fit Creator creatura: ergo videtur quod illa sit vnitas potestatiua: sed ille modus competit, et reperitur in creatura: ergo, et cõ.

4. ITEM aut illa vnitas, qua diuinitas vnitur humanitati, est naturalis, aut gratuita. Si naturalis: ergo continetur sub naturalibus vnitatibus illis, quae a Philosopho assignantur. Si gratuita: ergo cum vnitate

S. Bon. To. 5.

tas gratuita sit vnitas uotiua, sicut dicit Bernardus, videtur quod iste modus vnionis diuinam non faciat specialem vnionis differentiam.

Bern. lib. 5. de consid. post med.

CONCLUSIO.

Vnio duarum naturarum in persona vnitatis superexcellit omnem naturalem rationem, et supernaturalem dicitur.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut nulla creatura perfecte Deo assimilatur, sed quodam modo est similis, quodam modo dissimilis: et vbi in vno creatura habet similitudinem, frequenter in alio habet dissimilitudinem. Per hunc modum intelligendum est circa hanc sacratissimam vnionem. Si enim loquamur de ipsa quantū ad eius speciales condiciones sigillatim acceptas, sic potest habere conuenientiam cum modis vnionum in creaturis repertis. Si autem loquamur quantū ad collectionem suarum proprietatum, sic dicitur modus vnionis singularis: et hoc patet sic: In hac enim vnione est consideranda substantiam vnibilium, vnionis principium, vnionis terminum, et vnionum vinculum. Quantum ad distantiam vnibilium, qua vnitur Creator creaturae, conuenit cum vnitate uotiua. Quantum ad vnionis principium conuenit cum vnitate potestatiua: quia talis vnitas est ex diuina virtute, et mera gratia. Quantum autem ad vnionis terminum conuenit cum vnitate natiaua, quae quidem terminatur ad vnitatem personae. Quantum autem ad vnionis vinculum conuenit cum vnitate coniugatiua, in qua est vinculum perpetuum, et indiuidua copula. Quantum autem ad omnes condiciones simul collectas nullum modū habet vnionis sibi consimilem: quia superexcedit omnem naturam, et omnem aliam gratiam communem, videlicet quod diuina natura et humana vnuntur in vnam personam indissolubiter per Dei potentiam. Et ideo concedendum est, quod talis vnio superexcellit omnem considerationem philosophicam: nec mirum, quia ad ipsam vix pertingit ratio per fidem eleuata. Et ideo Bernardus secundum istam vnionem assignauit specialem vnionis differentiam, vocans eam vnitatem dignatiuam: Concedendae sunt ergo rationes, quae sunt ad istam partem.

1. Ad illud ergo quod opponitur in contrarium, quod similis est vnioni coniugatiuae, iam patet responso: quia etsi sit similitudo quantum ad vinculum, non tamen est similitudo quantum ad terminum, vel distantiam vnibilium.

2. Ad illud quod opponitur, quod similis est vnitati natiauae, pro eo quod est vnio in persona, dicendum quod etsi sit similitudo quantum ad terminum, non tamen quantum ad vinculum, vel distantiam vnibilium.

3. Ad illud quod opponitur, quod est similis vnitati potestatiuae, dicens quod etsi sit similitudo quantum ad principium, quia vtraque est ex virtute diuina: dissimilitudo est tamen quantum ad terminum, et quantum ad vinculum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod est similis vnitati uotiuae, cum sit per gratiam, dicendum quod est alia gratiae differentia, qua anima vnitur Deo per charitatem perfectam, et qua natura humana vnitur Verbo in vnitatem personae: nec solum quantum ad hoc est differentia, sed etiam quantum ad vinculum, et quantum ad terminum: et ideo ista vnio facit singularem modum. Si autem quaeratur sufficientia vnionum modorum assignatorum, dicendum quod ista quaestio alibi habet suum locum, et singula suis locis tractanda sunt. Illorum tamen nouem modorum vnionum, quos Bernardus assignat, potest sic fieri sufficientia. Est enim vnitas naturalis, et gratuita, et vnitas super vtramque constituta. Vnitas autem naturalis est in quadruplici differentia. Quedam enim est per aggregationem rerum differentium distinctarū, sicut

Vnitatum sufficientia.

Vnititas collectiua. Quædam est per collegationem rerum formaliter differentium, siue partium atherogenerum: et sic est vnititas constitutiua. Quædam per coniunctionem differentium sexu, operatione, conuenientium: et sic est vnititas coniugatiua. Quædam per vnionem differentium naturarum in vnionem concurrentium: et sic est vnititas natiaua. Vnititas autem gratuita similiter quatuor habet differentias. Aut enim est vnititas eiusdem animæ ad se secundum statum diuersitatem: et sic est potestatiua. Aut multorum hominû ad inuicem secundum charitatem: et sic est vnititas consentanea. Aut animæ ad Deum per voluntatis conformitatem: et sic est vnititas votiua. Aut humanæ naturæ ad diuinam secundum personæ vnitatem: et sic est vnititas dignatiua. Vnititas autem super vtramque constituta, videlicet super naturalem, et gratuitam, est vna sola, videlicet vnititas Trinitatis, quam quidem vnâ esse decet solam, vt in ea sit status omnium vnitatum.

QVÆSTIO III.

An vnititas, quæ est in Christo, quantum ad gradum excedat omnes vnititates creatas.

S. Thomas 3. p. q. 2. ar. 9. Et 3. Sent. d. 5. q. 1. ar. 1. Et 4. contra Gent. cap. 41. Richar. 3. Sent. d. 6. ar. 2. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 6. q. ult.

FVNDAMENTA. Lib. 1. de consider.

TRVM illa vnititas quantum ad gradum excellat omnes vnitates creatas. Et quod sic, videtur auctoritate Bernardi ad Eugenium: Inter omnia quæ vere dicuntur vnium, arcem tenet vnititas Trinitatis. Secundo illa præcellit, qua tres substantiæ in Christo sunt vna persona: ergo vnititas, qua Christus est vnus, omnes vnitates creatas excellit.

ITEM tanto magis aliqua vniantur, quanto inseparabilius sunt vnita: sed naturæ illæ in Christo vniantur tanta inseparabilitate, qua maior esse non potest: ergo videtur quod vnititas illa, ad quam terminatur vnio illa, maxima sit inter omnes vnitates creatas.

ITEM tanto magis aliqua vniantur, quanto magis communicant sibi suas proprietates, et idiomatica: sed in Christo est perfecta idiomaticum communicatio: ergo videtur quod ad summam vnionem terminetur illa vnio.

ITEM vnio illa terminatur ad vnitatem in persona, persona autem illa est persona Verbi: sed persona Verbi in simplicitate, et nobilitate in infinitum excellit omnem vnitatem creatam: ergo videtur similiter quod illa vnititas, ad quam terminatur vnio dignatiua.

AD OPPOSITVM. 1. SED CONTRA: Quæ maxime distant sunt, minime vnibilia, et quæ minime sunt vnibilia, minime faciunt vnium: sed talia sunt diuinitas, et humanitas: ergo videtur quod vnio, quæ est in Christo, terminetur ad gradum vnitatis infimum.

2. ITEM quanto aliquid ex paucioribus constat, tanto magis est vnium, sed in Christo reperitur maior naturarum pluralitas, quàm sit sub cælo: ergo videtur quod vnititas illa infimum teneat vnitatis locum.

3. ITEM magis est vnium quod est vnium in natura, et persona, quàm quod est in persona tantum: sed quilibet homo vnitatem habet in persona, et natura: Christus autem vnitatem habet in persona tantum, non in natura: ergo maior vnitatis perfectio reperitur in quolibet homine, quàm in Christo.

4. ITEM magis est vnium quod non est multiplicabile, nec multiplicatum, quàm quod est multiplicabile, et multiplicatum: sed vnititas, et punctus habet vnitatem, quæ nec est multiplicabilis, nec multiplicata: in Christo autem reperitur naturarum multitudo, et differentia: ergo videtur quod in Christo sit vnititas minima.

CONCLUSIO.

Vnititas quæ est in Christo omnem creatam vnitatem super excedere est fatendum, cum sit omnium vnitatum summa.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod est loqui de vnitate, qua aliqua dicuntur vnium per conuenientiam in natura, et est loqui de vnitate, qua aliqua dicuntur vnium per conuenientiam in persona. Si enim loquamur de vnitate, qua aliqua dicuntur vnium per conuenientiam in natura, sic est dicere quod in Christo talis vnititas quodam modo est nulla, quodam modo est magna, quodam modo est parua, quodam modo est summa. Si enim cõparemus diuinam naturam ad humanam, sic in Christo nulla est vnititas naturæ, pro eo quod istæ duæ naturæ non possunt simul in vnâ concurrere naturam. Si autem loquamur de natura Christi ex parte corporis, sic parua est vnititas propter partium multiplicatam. Si autem loquamur de vnitate quantum ad animam, sic est in eo vnititas magna propter animæ simplicitatem. Si autem loquamur de eo quantum ad diuinam naturam, sic summa est in eo vnititas propter illius naturæ simplicitatem excellentissimam. Quantum ergo ad vnitatem naturæ, secundum diuersas considerationes est in Christo vnititas summa, vnititas nulla, vnititas parua, vnititas magna: sic enim decet reperiri in eo, qui est super omnia exaltatus, et infra omnes humiliatus. Si vero fiat sermo de vnitate, qua aliqua dicuntur vnium per conuenientiam in persona, sic simpliciter loquendo vnititas illa, quæ est in Christo, vnititas est super omnes vnitates suprema. Et hoc quadruplici ex causa, videlicet propter illius personæ simplicitatem, et vnibilibus dignitatē, propter vnitorum inseparabilitatem, et propter vnionis singularitatem. Propter personæ simplicitatem: quia vnio est in persona Verbi, quæ quidē est simplicissima. Propter vnibilibus dignitatem, quia tam natura assumens, quàm assumpta inter cetera, quæ sunt, habet excellentiam. Propter inseparabilitatem: quia tanto vinculo fortificata est illarum naturarû vnio, vt numquam fiat, nec possit fieri separatio. Natura enim illa inter ceteras naturas adhæret aeterno Verbo, quo portatur, et sustentatur omne quod est sub Deo. Propter singularitatem: quia numquam vlla vnio fuit huic vnioni similis. Hęc enim fuit excellentissimæ dignationis: et ideo nomen dignitatis, et dignationis sibi appropriat, vt dicitur vnititas dignatiua. Et quoniam cum de vnitate Christi loquimur, ad quam vnio terminatur, est sermo de vnitate personæ, non de vnitate naturæ: ideo simpliciter concedendum est, vnitatem, quæ est in Christo, omnem vnitatem creatam superexcedere. Vnde etiam concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod quæ maxime distant minime sunt vnibilia, dicendum quod Deus ab omni creatura maximam habet differentiam in natura: quantum tamen ad influentiam, et creaturæ sustentationem, maximam habet approximationem, et ideo maxima potest esse vnititas inter Creatorem, et creaturam, quamuis naturalis unitas nulla intercidat.

2. AD illud quod obijcitur, quod magis est vnium illud quod ex paucioribus constituitur, dicendum quod verum est de illa vnione, cuius unitas resultat ex partium cõstitutione. Vnititas autem, quæ est in Christo, ex partium constitutione non resultat: et quamuis sit in eo naturarum pluralitas, non tamen sequitur quod sit in eo unitas diminuta.

3. AD

3. AD illud quod obijcitur, quod magis est vnium quod est vnium in persona et natura, dicendum quod verum est quando vnititas personæ sequitur vnitatem naturæ: tunc enim compositio in natura facit compositionem in persona: non sic autem est in proposito: quia vnititas personæ in Christo antecedit vnitatem naturæ assumptæ: ita quod nullam inducit compositionem, natura assumpta, sicut ostensum fuit supra.

Dist. 1. ar. 1. q. 1. et d. 5. ar. 2. q. 1.

4. AD illud quod obijcitur, quod magis est vnium quod non est multiplicabile, et cetera, dicendum, quod verum est de illa vnitate, et multiplicatione, quæ habent aliquam oppositionem. Minuitur enim oppositum cum suo opposito permiscetur: non sic autem est in proposito, quia vt saepe dictum est, multiplicitas in natura non repugnat vnitati in persona. Et sic patet responso ad omnia quæ sita.

Dist. 6. ar. 2. q. 1.

DISTINCTIO VII.

POSITIS SENTENTIIS, PROLATISQUE testimonijs, intelligentias propositarum locutionum exequitur secundum singulas sententias, et prius secundum primam.

Secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus: quia Deus cepit esse quadam substantia rationalis, que ante non fuerat: et illa substantia cepit esse Deus, et hoc gratia, non natura vel meritis habuit. Vnde recte dicitur Christus, in quantum homo, predestinatus esse Filius Dei. Huic autem sententia opponitur. Si illa substantia cepit esse Deus, et Deus illa: quedam ergo substantia est Deus, que non semper fuit Deus: et quedam substantia est Deus, que non est diuina substantia: et Deus est aliquid, quod non semper fuit. Quod et illi concedunt Origenis testimonio innitentes, qui ait: Factus est sine dubio id quod prius non erat: sed addidit, secundum carnem: secundum Deum vero erat prius, et non erat quando non erat. Alijs quoque pluribus modis illi sententia potest opponi: quibus super sedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, et ad alia properantes.

In epist. ad Rom. 6. 1.

Hic explanat secundam sententiam, et earumdem locutionum sensus.

IN secunda vero sententia huius distinctionis talis videtur ratio, vt cum dicitur Deus factus est homo, intelligatur cepisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantijs: et econuerso, homo factus est Deus: quia subsistens in duabus naturis cepit esse Deus, vel potius homo factus est Deus, et econuerso dicitur: quia Deus assumpti hominem, et homo assumptus est a Deo. Vnde Augustinus dicit in lib. de Trin. Talis fuit illa susceptio, que hominem faceret Deum, et Deum hominem: Variatur autem intelligentia cum dicitur: Deus est homo, et homo est Deus. Dicitur enim Deus esse persona subsistens in duabus, et ex duabus naturis: et persona subsistens in duabus, et ex duabus naturis dicitur esse Deus, id est Verbum vel natura diuina. Potest enim predicari persona simplex, vel natura de persona composita. Non est autem, vt ait Ioannes Damascenus, idem dicere naturam vel personam.

Li. 1. c. 23. in princ. 10. 3.

Lib. 3. de ortho. fide ca. 3. circa medium.

Ex quo sensu dicunt Christum predestinatum.

ISTI dicunt Christum predestinatum, in quantum est homo, id est, in quantum est subsistens ex duabus substantijs, scilicet anima et carne. Nam in quantum ad naturam diuinitatis non est ipse predestinatus. Non in quantum ergo in ea, vel ea subsistit predestinatus est: sed in quantum subsistit in alijs duabus substantijs, id est, in anima et carne, hoc est, in quantum est homo.

Exponuntur auctoritates primæ, quæ isti videntur obuiare sententiæ.

DETERMINANT etiam auctoritates, quæ prime conueniunt sententiæ, et huic videntur contradicere: vt cum legitur, homo ille assumptus est a Verbo in singularitate personæ, vel factus vna persona cum verbo, de natura humana intelligatur, quæ verbo vnita est in singularitate personæ, id est, ita quod eadem persona, que prius erat, et simplex erat, sine incremento numeri personarum etiam immutata permansit, licet composita. Compositionis vero huius aliam dicunt esse rationem, quàm sit in alijs hominibus: quia huius ex tribus, aliorum ex duabus substantijs est compositio. Negant quoque naturam humanam esse personam vel Dei Filium: et sicut vnium eundemque dicunt esse hominem et Deum, et filium hominis, et Filium Dei: ita vnium et idem, non aliud et aliud, sicut nec alium, et alium.

S. Bon. T. 0. 5.

H 3 Quædam



Quaedam ponit quæ præmissis videntur aduersari.

*Craſ. 69. to. 9. Lib. contra Felicianū cap. 11. in fine et 12. ro. 6. ca. 10. ante med. ro. 3.*

**SED** his videntur aduersari quæ subditis continentur capitulis. Ait enim Augustinus super Ioannem: Aliud est Verbum Dei, aliud homo: sed Verbum caro factum est, idest, homo: non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona. Idem contra Felicianum: Aliud Dei Filius, aliud hominis filius: sed non alius. Item Dei Filius aliud de Patre, aliud de matre. Idem in lib. 1. de Trinitate: Cum Filius sit et Deus, et homo: alia substantia Deus, et alia homo.

Qualiter his respondeant.

*Lib. de orth. fide 3. c. 3. in initio. Nestorium, et Euthycen.*

**H AEC** autem in hunc modum determinant: quia cum dicitur, aliud Verbum Dei, aliud homo, siue alia substantia Deus, alia homo: alterius nature significatur Christus esse, in quantum est homo: et alterius, in quantum est Deus: et aliud natura, qua est homo: aliud natura, qua est Deus. Vt enim ait Ioannes Damascenus: Inconuerſe et inalterabiliter vnita sunt adinuicem natura, neque diuina distante a propria simplicitate, neque humana, aut conuerſa in deitatis naturam, aut in non existentiam mutata, neque ex duabus vna facta composita natura. Composita enim natura neutri earum, ex quibus componitur naturis, hominis, idest consubstantialis esse potest ex alteris perficiens alteram, ut corpus ex quattuor elementis compositum, nec ignis nominatur, nec aer, nec terra, nec aqua, nec horum alicui hominis dicitur: Si ergo secundum hereticos Christus vnus compositæ nature post unionem extitit, ex simplici natura conuersus est in compositam, et neque patri simplici nature existenti, neque matri est hominis: et neque Deus, neque homo denominabitur, sed Christus solum: et erit hoc nomen, scilicet Christus, non persona ipsius natura, sed vnus secundum ipsos compositæ nature: Nos autem Christum non vnus compositæ nature dogmatizamus, et hoc nomen, scilicet Christus, persona dicimus non monitropos, idest, vno modo dictum: sed duarum naturarum esse significatiuum, scilicet deitatis, et humanitatis. Ex deitate autem et humanitate Deum perfectum, et hominem perfectum eundem et esse et dici ex duabus et in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse Filius Dei, aliud filius hominis: quia alterius est substantiæ, vel nature, in quantum est Filius Dei, et alterius, in quantum est filius hominis: non quod ipse Filius Dei, et hominis sit duo illa diuersa, idest, duæ diuersæ nature.

Auctoritate confirmat determinationem.

*In medio 9. libri.*

**A P E R T E** enim Hilarius in nono libro de Trinitate ait: Cum non aliud sit filius hominis, neque aliud Filius Dei: Verbum enim caro factum est, et cum ille qui Filius Dei est, ipse et hominis sit filius: requiro quis in hoc filio hominis glorificatus sit. Euidenter dicit non aliud esse Filium Dei, et aliud filium hominis. Ex quo præmissa roboratur, et approbatur determinatio.

Alia etiam verba auctoritatum annotat, vt determinet.

*Ca. 7. in fine ro. 5. Cap. 2. in med. ro. 7. Ser. de assumptione Mariæ post med. Amb. ro. 14. Ca. 6. in fine Roma. 1.*

**Q U O D** etiam dictum est, utrumque Christus est, et vna persona, mouere potest lectorem: sicut et illud quod Augustinus dicit in 1. lib. de Tri. Quia forma Dei formam serui accepit, utrumque Deus, utrumque homo. Sed utrumque Deus, propter accipientem Deum, et utrumque homo propter acceptum hominem. Et illud quod idem ait in libro de bono perseuerantia: Qui fidelis est, in eo veram naturam humanam credit suscipiente Deo Verbo ita sublimatam, vt qui suscepit, et quod suscepit vna esset in Trinitate persona, assumptione illa ineffabiliter faciente persona vnus in Deo et in homine veritatem. Si autem qui suscepit et quod suscepit vna est persona: ergo natura humana cum Verbo est vna persona. Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, vt utrumque dicatur esse Christus et vna persona: quia in vtroque vnus Christus et vna persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente dicitur vna persona, quia susceptum suscipienti est sociatum in vnitate persona, idest ita quod vnitas persona permansit, non ita vt caro et anima sent vnus Deus: quia, vt ait Hieronymus, Verbum est Deus, non caro assumpta. Et Ambrosius in lib. 3. de Spiritu sancto ait: Aliud est quod assumpsit, et aliud quod assumptum est.

Hic quamdam ponit auctoritatem, quæ multum videtur huic sententiæ opposita.

*Lib. 3. c. 10. ad medium ro. 6.*

**E S T** autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obuiare. Ait enim Augustinus in libro 3. contra Maximinum: Christus vna persona est, geminæ substantiæ, quia et Deus est et homo est. Nec tamen Deus, vel homo pars huius persone dici potest: alioquin Filius Dei Deus, antequam susciperet formam serui, non erat totus, et creuit, cum homo diuinitati eius accessit.

Ecce

*Responsio eorum cum determinatione.*

**Ecce Deum dicit non esse partem illius persone. Vnde videtur illa persona non constare Deo, et homine. Ad quod etiam illi dicunt, illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicuius totius conueniunt, vt ex illis quod non erat consuetur: Non autem sic humana et diuina natura in Christo vniantur. Inexplicabilis enim est istius unionis, quæ non est partium ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant, quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis partem esse dicebat, sicut pars istius persone non est Deus. Quod si de persona intelligatur, manifestum est: quia persona non est pars persone. Posita est diligenter sententia secunda, et eius explanatio, cui in nullo, vel in modico obuiant auctoritates in tertia sententia inductæ, quæ iam consideranda est.**

Tertia sententia: quæ sit præmissarum propositionum intelligentia.

**I N** hac ergo sententia sic dicitur: Deus factus est homo, quia hominem accepit: sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem: et homo factus Deus, quia assumptus est a Deo: et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur: Deus est homo: vel habitus predicatur, vel persona, sed humanata. Et quod persona humanata predicetur, Casiodorus ostendere videtur, dicens: Factus est, vt ita dixerim, humanatus Deus, qui etiam in assumptione carnis Deus esse non desinit. Quod tamen varie accipi potest, vt dicatur Deus factus humanatus, vel Christus factus Deus humanatus. Vtrumque enim sane dici potest. Cum ergo dicitur factus est Deus homo, multiplex secundum istos sit intelligentia: vt naturam humanam accepisse, vel humanatum Verbum esse incepisse intelligatur. Nec tamen si incepit esse humanatum Verbum, ideo sequitur quod incepit esse Verbum: nec si Deus factus est humanatum Verbum, sequitur quod factus sit Verbum: sicut de aliquo dicitur: Hodie isse cepit esse bonus homo, vel factus est bonus homo: nec tamen hodie cepit esse homo, vel factus est homo.

Quo sensu secundum istos dicatur prædestinatus Christus.

*De prædest. Sanctorum in medio ro. 7. cap. 15. Ca. 7. in medio ro. 13. Lib. 3. de orth. fide. ca. 2. ad finem.*

**S E C V N D V M** istos dicitur Christus, secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, quia est prædestinatus a Deo ab æterno, et in tempore collatum est ei per gratiam, vt ipse ens homo sit Filius Dei: Hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit. Quod videtur Augustinus notasse in libro ad Prosperum, et Hilarius dicens: Prædestinatus est Iesus, vt qui futurus erat secundum carnem filius Dauid, esset in virtute Filius Dei. Hi etiam, cum dicitur: Christus minor patre secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum primo lib. de Trinit. Deus Filius Deo Patri natura est equalis, habitu minor. In forma enim serui minor est Patre: in forma Dei equalis est patri. Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio, ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Vnde Ioannes Damascenus: Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum.

Quod non debet dici homo Dominicus.

*1. c. 10. circa fin. ro. 1. 1. Tim. 2. b.*

**E T** licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo Dominicus. Vnde Augustinus in lib. Retract. Non video vtrum recte dicatur homo Dominicus, qui est mediator Dei et hominum Christus Iesus, cum sit vtiq; Dominus: et hoc quidem vt dicerem, apud quosdam legi catholicos tractatores. Sed vbiq; hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamuis nonnulla possit ratione defendi. Secundum istos etiam dicitur persona filij in duabus et ex duabus existere naturis secundum adherentiam et inherentiam. Altera enim adheret ei, altera inest.

Quod prædicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc questionem.

**S A T I S** diligenter iuxta diuersorum sententiam supra postam absque assertionem, et præiudicio tractauimus questionem. Verum tamen nolo in tanta re tamquam ad cognoscendum difficile putare lectorem, istam sibi nostram debere sufficere disputationem: sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea que hic mouere possunt, vigilantiore atque intelligentiore, si potest, mente discat: hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transiit, non natura versibilibus, sed Dei dignatione: vt nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in diuinam glorificatus in Deum: quia mutatio vel versibilitas nature diminutionem et abolitionem substantiæ facit.

DIST.

DISTINCT. VII.

Ostendit qualiter secundum varias opiniones recitatas distinctione procedenti de modo unitatis diuinam, et humanam naturam, determinari habeant ambiguae locutiones.

Secundum primam vero dicitur Deus factus, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

VPR A narrat Magister multorum opiniones. In hac parte applicat ad principalem propositum, videlicet ad explicandas ambiguas locutiones. Diuiditur autem pars ista in partes tres secundum illas tres opiniones. In quarum prima explicat locutiones ambiguas secundum opinionem primam. In secunda vero secundum opinionem secundam, ibi: In secunda vero sententia huius traditionis. In tertia vero secundum tertiam, ibi: In hac ergo sententia sic dicitur Deus factus homo, et cet. Prima pars diuiditur in duas. In quarum prima iuxta primam sententiam ambiguae locutiones exponit. In secunda vero ea, quae praedictae opinioni videntur contraria, dissoluit, ibi: Huius autem sententiae opponitur. Secunda vero pars principalis diuiditur in partes tres. In quarum prima locutiones praemissas explanat. In secunda vero auctoritates prius positas explanat, ibi: Determinant etiam auctoritates, quae primis, et cetera. In tertia vero alias auctoritates, quae his videntur aduersari, reducit ad concordiam, ibi: Sed hic videntur aduersari, et cetera. Et illa pars in multas posset diuidi partes, sicut in littera patet. Similiter tertia pars principalis diuiditur in partes tres. In quarum prima explicat locutiones praemissas secundum tertiam sententiam: In secunda vero elicit ex praemissis quamdam aliam locutionem non esse recipiendam, ibi: Et licet dicatur homo Deus, et cetera. In tertia vero, et vltima ostendit se in praecedentibus opinionibus suspensam tenuisse sententiam, ita quod ad nullam praedictarum opinionum declinat iurata diuersorum sententiam, et cet. Et ex hoc patet, quod non est imponendum Magistro, quod fuerit ex opinione tertia.

NOTA ergo quod in tota parte ista has duas locutiones explanat: Homo factus est Deus. Et: Christus praedestinatus est esse Filius Dei. Prima enim opinio concedit, quod Deus factus est homo, et econuerso: quia homo in Christo est quaedam substantia per naturam, quae cepit esse Deus per gratiam. Secunda vero opinio concedit, quod Deus factus est homo, et econuerso: quia Deus cepit esse subsistens in duabus naturis: et ex hoc factum est, ut subsistens in duabus naturis sit Deus. Secundum tertiam opinionem dicitur Deus factus est homo, et econuerso: quia Deus accepit hominem, et ex hoc factum est, quod secundum hunc hominem est Deus. Similiter prima opinio concedit, quod Christus praedestinatus est esse Filius Dei: quia ille homo est filius non per naturam, sed per gratiam: et hoc quidem ab aeterno fuit prauiusum. Secunda vero opinio dicit, quod Christus est praedestinatus esse Filius Dei: quia persona illa, in quantum homo, id est in quantum subsistens in duabus naturis, scilicet anima et carne, praedestinatus est: et ita ratione humanitatis non diuinitatis. Tertia vero opinio dicit, quod Christus secundum quod homo est praedestinatus, non quod ille sit praedestinatus, nec quod persona illa subsistens in duabus naturis sit praedestinata, sed quia quod praedestinatum est ei ab aeterno, collatum est ei in tempore per gra-

Atiam: non enim humanitatem hominis ab aeterno, sed per gratiam accepit ex tempore, secundum quod Deus prauiderat aeternaliter.

Inexplicabile enim est mysterium unionis, quae non est partium ratio. Dub. I.

CONTRA: Videtur in illa vnione esse partem, et partem: quia super Leuiticum: Decimam partem, et cetera. Glossa: Hic decima pars Ephraim est humanitas Christi. Ephraim autem mensura trium modiorum significat Trinitatem. Et sicut se habet signum ad signum, ita signatum ad signatum: sed signum est pars signi: ergo et signatum est pars signati: ergo humanitas est pars Christi. ITEM in simbolo dicitur: Sicut anima rationalis, et caro vnus est homo: ita Deus et homo vnus est Christus. Sed anima, et caro sunt partes hominis: ergo humanitas, et diuinitas sunt partes Christi, cuius contrarium traditur ibidem.

RESPON. Dicendum quod pars multis modis dicitur. Vno modo pars dicitur communiter omne quod venit in compositionem alicuius, siue secundum realem compositionem, siue secundum rationalem. Et hoc modo illa, quae cadunt in definitionem, dicuntur esse partes rei notificatae. Alio modo dicitur pars, illud quod venit in constitutionem alicuius secundum rem, et naturam, siue habeat quantitatem, siue non: et hoc modo anima pars est rei animatae.

Tertio modo dicitur pars magis proprie illud, quod venit in constitutionem alicuius secundum rem, et naturam, et secundum quantitatem continuam, vel discretam, sicut manus, et pes est pars corporis, et binarius est pars quaternarij. Quarto modo dicitur pars magis proprie quod venit in constitutionem alicuius realem, vel quantitativam secundum certam, et determinatam mensuram, ita quod aliquotiens sumpta reddit suum totum. Et ista pars dicitur aliquantula, cui propriissime conuenit intentio partis. Cum ergo quaeritur, utrum humana natura sit pars Christi, dicendum quod si pars accipiatur communiter primo modo, potest concedi quod sit pars. Si enim quis vellet notificare, quid sit Christus, diceret ipsum vniam hypostasim in duabus naturis, diuinam scilicet, et humanam. Si autem pars proprie accipiatur, sic humana natura non dicitur pars Christi: et hoc modo intelligitur verbum Magistri in littera. Et per hoc patet responso ad obiectionem: in talibus enim non est similitudo omnimoda.

NON HOMINEM deificatum dicimus, et cetera. Dub. I I I.

Videtur falsum dicere: Sicut enim diuina natura humanae vnita est, ita et humana diuinae: ergo sicut dicimus Deum humanatum, ita hominem deificatum. ITEM in vnione diuinae naturae ad humanam, diuina natura non est minuta, sed humana est exaltata: ergo humana natura magis tracta est ad conformitatem diuinae, quam diuina ad conformitatem humanae: ergo potius debet dici in Christo humana natura deificata, quam diuina humanata. Si tu dicas quod denominatio debet fieri a notiori, hoc non soluit: quia denominatio non solum debet fieri a notiori, sed etiam a digniori. Si etiam dicas quod esse humanatum praedicat habitum, sicut dicit tertia opinio, hoc non soluit: quia non tantum dicitur humanatus, sed dicitur factus homo: ergo si debemus dicere quod homo est Deus, et Deus est homo, videtur quod nullum inconueniens sit dicere hominem esse deificatum.

RESPON. Dicendum quod hoc adiectiuum, humanatum, non solum praedicat habitum, sed etiam vnionem. Vnde nihil aliud est dicere Deum esse humanatum, quam carni vnitum. Hoc autem quod est, deificatum.

QUESTIO I.

An ista propositio sit vera: Deus est homo.

S. Thomas. 3. p. q. 16. ar. 1. Et 3. Sent. d. 7. q. 1. ar. 1. Scot. 3. Sent. d. 7. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. d. 7. q. 1. Rich. 3. Sent. d. 7. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. d. 7. q. 1. ar. 4. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 7. q. 1. Marsilius Inguen. 3. Sent. d. 7. q. 6. ar. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 7. q. 1. ar. 3.

TRVM illa propositio sit vera: Deus est homo: et quod sit vera, videtur per illud, quod dicitur in simbolo: Deus, et homo vnus est Christus. Christus ergo est Deus, et etiam est homo, et est vnus: sed quaecumque dicuntur de vno, et eodem secundum numerum, dicuntur de se inuicem: ergo Deus est homo, et homo est Deus.

ITEM Bernardus in 5. lib. ad Eugenium: Tanta, et tam expressam vim vnionis in se praefert ea persona, qua Deus, et homo vnus est Christus, ut si duo de se praedices, non erres.

ITEM sicut superius ostensum fuit, illa vnio terminatur ad vnitatem personalem, siue hypostasim: sed quotiescumque aliqua duo vniantur in supposito, de se inuicem in concrecione praedicantur: ergo sicut Deus nominat diuinam naturam in concrecione, et homo similiter, videtur quod ibi sit mutua praedicatio, ut dicatur homo Deus, et Deus homo.

ITEM medium quod optime iungit extrema, ad vtrumque extremorum comparatur secundum habitudinem subiiciendi, et praedicandi: si ergo Christus perfectus mediator est inter Deum, et hominem: ergo Deus, et homo talem habent habitudinem respectu eiusdem: sed quae talem habent habitudinem respectu eiusdem, dicuntur necessario de se inuicem: ergo homo praedicatur de Deo, et Deus de homine.

SED CONTRA: Maior est vnitas personarum diuinarum in diuina natura, quam sit naturarum in Christo in vna persona: quia sicut dicit Bernardus: Illa vnitas arcem tenet super omnes vnitates: sed ratione vnitatis naturae non conuenit dicere, quod vna persona sit altera: ergo ratione vnitatis personae non conuenit dicere, quod Deus sit homo, et quod homo sit Deus.

ITEM magis conueniunt ea, quae sunt eiusdem generis, et vniantur in natura, et persona, quam quae sunt diuersorum generum, et vniantur in persona tantum: sed anima, et corpus sunt in genere substantiae, et vniantur in vno homine, qui est eiusdem naturae, et vnus personae: diuinitas autem, et humanitas non sunt eiusdem generis, nec vniantur in vnitate naturae, sed solum in vnitate personae: ergo cum haec sit falsa: Anima est corpus, et econuerso: ergo et haec: Homo est Deus, et Deus est homo.

ITEM cum dicitur Deus est homo, aut homo praedicatur de Deo, et de Petro vnioce, aut aequiuoce. Si vnioce: ergo aliquid est vnioceum Creatori, et creaturae, quod est impossibile. Si aequiuoce: ergo non videtur Christus homo ad genus hominum pertinere, ex quo homo de ipso, et alijs non dicitur vniformiter.

ITEM cum dicitur Deus est homo, aut homo praedicatur per se, aut per accidens. Si per se: et quod praedicatur per se, dicitur de quolibet supposito: ergo qualibet persona diuina est homo. Si per accidens: ergo videtur quod aliquid accidat Deo, quod

deificatum, etsi possit importare vnionem, importat tamen simul ordinem, et antecessionem. Deificatum enim componitur a deitate, et factum. Vnde deificatum, hoc est factum esse Deum. Et quoniam humanitas diuinitatem non antecedit, ideo Damascenus hanc non concedit, hominem esse deificatum. Vel dicendum quod Damascenus non negat simpliciter, sed quod non est ita propria, homo est deificatus, sicut haec: Deus est factus homo. Nam ipse dicit tertio libro: Oportet scire quod non secundum aestimationem naturae, vel confusionem caro deificata est. Tantum enim valet dicere carnem esse deificatam, quantum deitati esse coniunctam: ideo non negat praedictam locutionem tamquam falsam simpliciter, sed non est ita propria, sicut est eius conuersa. Posset etiam vis fieri in hoc quod dico hominem: quia ex parte subiecti stat pro hypostasi, ex parte vero apppositi pro forma: non sic autem hypostasis huius hominis est deificata, cum semper fuerit Deus, sic est humanata, cum non semper fuerit homo: et sic patet vtraque obiectione.

Non tamen congrue dicitur homo Dominicus. Dub. I I I.

CONTRA: videtur quod sit concedenda per illud quod habetur in libro 83. quaestionum. Monendum est ut illa aeterna bona expectentur, quae fuerunt in homine Dominico: hoc enim intelligitur de Christo. Si tu dicas hoc retractatum esse, obijcitur contra hoc: quia dicit Glossa Bedae: Quis est iste homo nisi homo Dominicus? ergo si hoc potest dici de alijs hominibus, multo magis de Christo.

RESPON. Dicendum quod hoc nomen, Dominicus, secundum communem usum dicitur dupliciter, scilicet possessorie, et similitudinarie. Vnde dicitur homo Dominicus, qui possidet a Domino, vel qui est similis Domino. Et quia secundum vtramque comparisonem, diuisionem dicit, et disparationem eius de quo dicitur, ad Dominum, respectu cuius dicitur: cum Christus sit Dominus, non est concedendum esse Christum hominem Dominicum: est enim ipse vere Dominus. Et ideo hoc retractat Augustinus ostendens, quod potest malum generare intellectum. Posset tamen sane intelligi ratione humanae naturae, quae a Domino possidet: et Domino assimilatur, et a Domino causatur: et ideo sic retractat Augustinus, quod hoc modo potest habere sanum intellectum. Ad illud vero quod obijcitur de alijs hominibus, dicendum quod non est simile: non enim est tanta disparatio illius hominis ad Deum, quanta est aliorum hominum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa duo secundum duo genera locutionum, quae in littera exponuntur. Primo quaeritur de locutionibus experimentibus ipsam vnionem. Secundo quaeritur de locutionibus experimentibus vnionis praedestinationem. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur de hac locutione: Deus est homo, et homo est Deus. Secundo vero quaeritur de hac: Deus factus est homo. Tertio quaeritur de hac: Homo factus est Deus.

QVÆSTIO II.

An hæc sit admittenda: Deus factus est homo.

S. Thomas, 3. p. q. 16. ar. 6. Et q. 33. ar. 3. Et 3. Sent. d. 7. q. 2. art. 1. Et Opus. 1. cap. 18. Scot. 3. Sent. d. 7. q. 2. Egid. Rom. 3. Sent. d. 7. q. 3. Richardus 3. Sent. d. 7. q. 3. Duran. 3. Sent. d. 7. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. d. 7. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 7. q. 2. Guil. Voril. 3. Sent. d. 7. q. 1.

TRVM hæc sit admittenda: Deus factus est homo. Et quod sic, videtur: Verbum caro factum est: sed caro, ut dicit Augustinus, non stat ibi pro parte, sed pro toto homine: ergo si hæc est vera: Verbum Dei factum est caro, multo magis hæc erit vera: Deus factus est homo.

ITEM in Symbolo: Incarnatus: et homo factus est. ITEM Augustinus: Talis fuit illa vnio quod faceret hominem Deum, et Deum hominem: ergo si vnio illa fecit Deum esse hominem, cum omnis actiua inferat suam passiuam: ergo Deus factus est homo.

ITEM post incarnationem Deus est homo, et ante incarnationem non erat homo: sed quicumque modo est homo, et prius non erat homo, est factus homo: ergo si Deus est homo, Deus est factus homo.

ITEM idem est humanari quod hominem fieri: et hæc simpliciter conceditur: Deus est humanatus: ergo simpliciter concedendum est: Deus est homo factus.

ITEM SED CONTRA: Mutatum esse est superius ad factum esse: sed hæc simpliciter est falsa: Deus est mutatus: ergo et illa: Deus factus est homo.

ITEM factum esse præsupponit fieri: et fieri ponit imperfectionem: ergo de quocumque dicere factum esse, est dicere imperfectionem: sed hoc dicere de Deo est falsum: ergo et ista est falsa, Deus factus est homo.

ITEM quodcumque dicitur, hoc fit illud: terminus factionis habet rationem complementi respectu eius, circa quod fit: ut cum dicitur: homo fit albus, notatur albedo esse complementum hominis: ergo cum dicitur: Deus fit homo, notatur fieri complementum Dei: sed falsum est quod homo aliquod complementum Deo tribuat: ergo prædicta locutio simpliciter erit falsa.

ITEM adiectiuum ponit rem suam circa suum substantiuum: Sed hoc adiectiuum, factus, cum cadit circa subiectum, et prædicatum, potius adiacet subiecto, quam prædicato: quod patet: quia dicitur: Verbum est factum caro: ergo iste terminus, factus, ponit circa diuinum suppositum rem suam: ergo prædicta locutio nominat aliquam factionem circa Deum: sed hoc est falsum, cum nulla circa Deum possit esse factio, vel innouatio: ergo falsa erit prædicta locutio.

ITEM quodcumque prædicatur aliquid de aliquo cum determinatione non diminvente, potest prædicari simpliciter: sed iste terminus homo non diminuit de ratione eius, quod est factus: ergo si hæc est vera: Deus est factus homo: hæc erit vera: Deus est factus: sed hoc est contra symbolum, quod dicit, quod nec fit factus, nec creatus, sed genitus.

RESP.

quod omnino falsum est, sicut probatum est in primo Libro.

ITEM cum dicitur: Deus est homo, aut homo prædicatur de Deo absolute, aut relative. Si absolute: ergo dicitur de tribus: quia nomina absoluta dicuntur de tribus, sicut vult Augustinus, et hæc dicit substantiam. Si secundum relationem: sed omne relationum dicitur respectu alicuius: ergo homo dicitur respectu alicuius: sed hoc est plane falsum: ergo non videtur quod homo aliquo modo prædicetur de Deo.

ITEM si homo prædicatur de Deo, aut est in plus, aut in minus, autem in æque. Si in minus: ergo quilibet homo est Deus, et non conuertitur. Si in plus: ergo quilibet qui Deus est, homo est. Si in æque: ergo redit inconueniens.

ITEM hoc nomen, Deus, aut supponit pro persona filij, aut non. Si pro persona filij supponit, eadem ratione et pro persona Patris: ergo si hæc est vera pro persona filij: Deus est homo, et hæc pro persona Patris: Deus non est homo. Si vero non supponit pro persona filij: ergo cum in illa persona facta sit vnio, prædicta locutio erit simpliciter falsa.

ITEM plus distat Deus, et homo, quam homo, et non homo: Sed Deus numquam facit quod homo fit non homo: ergo non videtur quod possit facere nec per naturam, nec per miraculum, quod hæc sit vera: Deus est homo.

ITEM triplex est prædicandi modus. Quod enim prædicatur de altero, aut prædicatur per essentialiam, aut per inherenciam, aut per causam. Cum ergo dicitur: Deus est homo, aut prædicatur per essentialiam: et sic Deus, et homo erit eiusdem essentialia, quod est impossibile: aut per inherenciam: et tunc accidit Deo esse hominem: aut per causam: et tunc pariter ratione poterit dici quod Deus est lapis: quia ita est causa lapidis, sicut et hominis: nullo ergo modo videtur posse concedi, hominē de Deo posse prædicari.

CONCLVSIO.

Deum esse hominem, et hominē esse Deum, concedendum est: quia dua natura ibi vnita sunt in vnā personam. Et est prædicatio singularis, quia non per essentialiam, nec per causam, nec per inherenciam, sed per vnionem.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod secundum catholicam veritatem absque dubio necesse est concedere hominem esse Deum, et Deum hominem, pro eo quod duæ naturæ ibi vnitæ sunt in vnā personam: quæ autem in vno supposito vniantur, necessario de se inuicem prædicantur, si accipiantur concrete, propter illā maximam, qua dicitur: Quæcumque vni, et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem: per quam etiam fundari debet virtus syllogismi expositoriij, quod probat Philosophus in libro priorum, ea scilicet quæ dicuntur de vno, et eodem, prædicari de se inuicem. Si ergo vnus est Christus, qui est Deus, et homo, necessario oportet concedere Deum esse hominem, et hominem esse Deum. Et hoc quidem attestantur sanctorum auctoritates, et communiter fatentur doctores Theologi. De modo vero prædicandi diuersi diuersimoda sentiunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod hæc prædicatio non sit in recto, sed in obliquo, ut sit sensus: Deus est homo, idest Deus habet hominem. Et hic modus dicendi relabitur ad tertiam opinionem, quæ dixit hominem prædicari de Deo secundum habitum, quæ etiam superius improbatæ est. Manifestum etiam est quod illud non est sufficienter dictum: quia si diceretur Deus esse homo, idest habens hominem, eadem ratione diceretur caro, quia habet carnem: et pes, quia habet pedem. Ideo alij dicere voluerunt, quod talis prædicatio est in recto: Verumtamen nec est prædicatio formalis, nec causalis, nec accidentalis, sed per identitatem, et sensus est: Deus est homo, idest Deus est ille, qui est homo: ille autem qui est homo, idest Filius Dei, de Deo prædicatur per prædicationem identitatis. Sed nec adhuc illud plene soluit: quia qualibet implicatio claudit in se prædicationem aliquam: et ideo cum dicitur Deus est ille, qui est homo, adhuc contingit querere de illa implicatione, quæ est ex parte prædicati, ad quam prædicationem habet reduci: et tunc vel oportet ire in infinitum implicando, vel oportebit recurrere ad alium modum prædicandi. Et propterea est tertius modus dicendi, ut cum dicitur: Deus est homo, hic est singularis modus prædicandi. Non enim est talis prædicatio per essentialiam, nec per causam, nec per inherenciam, sicut ostendebat ratio vltima, sed est prædicatio per vnionem. Ideo enim homo prædicatur de Deo, quia vnitur ei in vnitatem personæ. Et quoniam hæc vnio est singularis, non est mirum si singularem modum exigit prædicandi. Et per hoc patet illud, quod vltimo querebatur: quia talis prædicatio non reducitur ad alios modos prædicandi consuetos, habet tamen in se veritatem, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ.

ITEM illud vero quod opponitur, quod propter vnionem in natura vna persona non prædicatur de alia, quamuis illa vnio sit excellentior: ergo sic et in proposito, dicendum quod non sequitur. Vnitas enim Trinitatis maior est quantum ad rationem similitudinis, et conformitatis, non autem quantum ad rationem mutua prædicationis, pro eo quod illa quæ conueniunt in vna natura, non prædicantur de se ita mutuo, sicut illa quæ concurrunt in vnā personam, pro eo quod natura dicit quid commune, hypostasis dicit suppositum proprium: consequentia autem affirmatiua tenet ab inferiori ad superius, non e conuerso. Vnde cuiusque subiicitur iste terminus homo, potest subiici et ille terminus animal: sed e conuerso non sequitur, de quocumque prædicatur animal, prædicatur et homo: ibi est enim consequens. Ideo quando vna hypostasis subiicitur duobus, necesse est illa sibi inuicem subiici, et sic per consequens prædicari. Quando autem vna natura dicitur de pluribus, non est necesse illa de se inuicem prædicari.

quod talis prædicatio est in recto: Verumtamen nec est prædicatio formalis, nec causalis, nec accidentalis, sed per identitatem, et sensus est: Deus est homo, idest Deus est ille, qui est homo: ille autem qui est homo, idest Filius Dei, de Deo prædicatur per prædicationem identitatis. Sed nec adhuc illud plene soluit: quia qualibet implicatio claudit in se prædicationem aliquam: et ideo cum dicitur Deus est ille, qui est homo, adhuc contingit querere de illa implicatione, quæ est ex parte prædicati, ad quam prædicationem habet reduci: et tunc vel oportet ire in infinitum implicando, vel oportebit recurrere ad alium modum prædicandi. Et propterea est tertius modus dicendi, ut cum dicitur: Deus est homo, hic est singularis modus prædicandi. Non enim est talis prædicatio per essentialiam, nec per causam, nec per inherenciam, sicut ostendebat ratio vltima, sed est prædicatio per vnionem. Ideo enim homo prædicatur de Deo, quia vnitur ei in vnitatem personæ. Et quoniam hæc vnio est singularis, non est mirum si singularem modum exigit prædicandi. Et per hoc patet illud, quod vltimo querebatur: quia talis prædicatio non reducitur ad alios modos prædicandi consuetos, habet tamen in se veritatem, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ.

ITEM illud vero quod opponitur, quod propter vnionem in natura vna persona non prædicatur de alia, quamuis illa vnio sit excellentior: ergo sic et in proposito, dicendum quod non sequitur. Vnitas enim Trinitatis maior est quantum ad rationem similitudinis, et conformitatis, non autem quantum ad rationem mutua prædicationis, pro eo quod illa quæ conueniunt in vna natura, non prædicantur de se ita mutuo, sicut illa quæ concurrunt in vnā personam, pro eo quod natura dicit quid commune, hypostasis dicit suppositum proprium: consequentia autem affirmatiua tenet ab inferiori ad superius, non e conuerso. Vnde cuiusque subiicitur iste terminus homo, potest subiici et ille terminus animal: sed e conuerso non sequitur, de quocumque prædicatur animal, prædicatur et homo: ibi est enim consequens. Ideo quando vna hypostasis subiicitur duobus, necesse est illa sibi inuicem subiici, et sic per consequens prædicari. Quando autem vna natura dicitur de pluribus, non est necesse illa de se inuicem prædicari.

ITEM illud quod opponitur, quod sicut hæc est vera pro persona Filij: Deus est homo, ita hæc pro persona Patris est vera: Deus non est homo, dicendum quod non est simile: quia sicut in primo Libro dictum fuit, iste terminus, Deus, partim habet naturam termini communis propter suppositorum pluralitatem, partim naturam termini discreti propter formam multiplicabilem, scilicet diuinitatē. Et ideo quia naturam habet termini communis, locutionem potest reddere veram pro vno supposito: quia vero naturam habet termini discreti: ideo non refert si præponatur, vel postponatur ei negatio: vn de in negatiua negatur pro omnibus suppositis, quauis in affirmatiua possit reddere locutionem veram pro uno solo: et ideo hæc est falsa: Deus non est homo: quia prædicatum remouetur non tantum pro Patre, sed etiam pro Filio: ex hoc necessario sequitur quod affirmatiua sibi opposita sit vera, hæc scilicet: Deus est homo. Vnde si queratur, quanta est ista propositio: Deus est homo. Respondendum est quod partem habet naturæ indefinitæ, partem naturæ singularis: et hoc propter naturam termini subiecti. Si vero queratur, in qua materia sit, vtrum in naturali, aut in remota, vel in contingenti, dicendum quod in materia contingenti: quia prædicatum, et subiectum se habent, ut excedentia, et excessa: et sic est in proposito. Et licet prædicta propositio reduci habeat ad materiam illam: sapit tamen aliquid de materia naturali propter hoc: quia quamuis illa natura quantum est de se sint ad inuicem disparata, per gratiam tamen vnionis sunt coniunctæ, et quasi naturales factæ.

ITEM illud quod opponitur, quod sicut hæc est vera pro persona Filij: Deus est homo, ita hæc pro persona Patris est vera: Deus non est homo, dicendum quod non est simile: quia sicut in primo Libro dictum fuit, iste terminus, Deus, partim habet naturam termini communis propter suppositorum pluralitatem, partim naturam termini discreti propter formam multiplicabilem, scilicet diuinitatē. Et ideo quia naturam habet termini communis, locutionem potest reddere veram pro vno supposito: quia vero naturam habet termini discreti: ideo non refert si præponatur, vel postponatur ei negatio: vn de in negatiua negatur pro omnibus suppositis, quauis in affirmatiua possit reddere locutionem veram pro uno solo: et ideo hæc est falsa: Deus non est homo: quia prædicatum remouetur non tantum pro Patre, sed etiam pro Filio: ex hoc necessario sequitur quod affirmatiua sibi opposita sit vera, hæc scilicet: Deus est homo. Vnde si queratur, quanta est ista propositio: Deus est homo. Respondendum est quod partem habet naturæ indefinitæ, partem naturæ singularis: et hoc propter naturam termini subiecti. Si vero queratur, in qua materia sit, vtrum in naturali, aut in remota, vel in contingenti, dicendum quod in materia contingenti: quia prædicatum, et subiectum se habent, ut excedentia, et excessa: et sic est in proposito. Et licet prædicta propositio reduci habeat ad materiam illam: sapit tamen aliquid de materia naturali propter hoc: quia quamuis illa natura quantum est de se sint ad inuicem disparata, per gratiam tamen vnionis sunt coniunctæ, et quasi naturales factæ.

ITEM quodcumque dicitur, hoc fit illud: terminus factionis habet rationem complementi respectu eius, circa quod fit: ut cum dicitur: homo fit albus, notatur albedo esse complementum hominis: ergo cum dicitur: Deus fit homo, notatur fieri complementum Dei: sed falsum est quod homo aliquod complementum Deo tribuat: ergo prædicta locutio simpliciter erit falsa.

ITEM adiectiuum ponit rem suam circa suum substantiuum: Sed hoc adiectiuum, factus, cum cadit circa subiectum, et prædicatum, potius adiacet subiecto, quam prædicato: quod patet: quia dicitur: Verbum est factum caro: ergo iste terminus, factus, ponit circa diuinum suppositum rem suam: ergo prædicta locutio nominat aliquam factionem circa Deum: sed hoc est falsum, cum nulla circa Deum possit esse factio, vel innouatio: ergo falsa erit prædicta locutio.

ITEM quodcumque prædicatur aliquid de aliquo cum determinatione non diminvente, potest prædicari simpliciter: sed iste terminus homo non diminuit de ratione eius, quod est factus: ergo si hæc est vera: Deus est factus homo: hæc erit vera: Deus est factus: sed hoc est contra symbolum, quod dicit, quod nec fit factus, nec creatus, sed genitus.

VERO

Contra hæc insurgit Scotus dist. presentis q. 1. ibi: Tertio videndum. Improbatio

Opin. 3.

Ad hæc aliter dicit Scotus dist. presentis q. 1. ibi: Quarto videndum: et ibi: Quinto

Lib. 1. d. 4. q. 1. et 4.

Lib. 1. priorum tract. 3. cap. 20.

Opinio 1.

Improbatio

Opinio 2.

FVNDAMENTA. Ioan. 1. b. To. 2. epist. 120. c. 4. li. 2. de Tri. c. 6. et li. 5. c. 1. to. 3. Lib. 1. de Tri. ca. 13. to. 3.

AD OPPOSITVM. Colligitur ab Aristote. et Auer. 6. Phy. cõtex. 52. et 5. Phy. cõtex. 73.

CONCLUSIO.

Hac locutio: Deus factus est homo, quocumque sensu accipitur, vera est et admittenda.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum quaeritur de hac locutione: Deus factus est homo, iuxta illud quod consuetum est, praedicta locutio multipliciter est distinguenda, ex hoc quod hoc participium potest ponere rem super totum, vel circa alterum extremum absolute, vel circa unum extremum in comparatione ad alterum. Si ponat rem suam, scilicet ipsam factionem super totum, vera est locutio: et est sensus: Deus factus est homo, id est factus est ut Deus esset homo: et hoc quidem factum fuit in opere incarnationis. Si autem ponat rem suam circa alterum extremum absolute, ut pote circa praedicatum, tunc est sensus: Deus factus est homo, id est Deus fecit semetipsum hominem per humanitatis assumptionem, sicut homo facit semetipsum doctum per doctrinae acquisitionem. Et primus quidem sensus est verus, et consuetus secundum sensum communem: non tamen est secundum locutionum virtutem: quia hoc participium quod est factus, cum sit masculini generis, et adiectivum adiective tentum non potest ponere rem suam circa copulatum: sed necessario ponit, quantum est de virtute sermonis, circa subiectum, vel circa praedicatum. Secundus autem sensus est quidem verus, et haberi potest per sermonis virtutem, et proprietatem: est tamen praeter usum communem. Cum enim dicimus, quod Deus factus est homo, non volumus dicere, quod Deus sit homo qui productus sit, sed volumus exprimere ipsam incarnationem, siue vnionem diuinae naturae ad humanam. Tertius vero sensus habetur et secundum usum communem, et secundum locutionis proprietatem. Habet tamen in se aliquid proprietatis, et aliquid improprietas. Et hoc patet: quia cum dicitur: Iste factus est bonus, vel huiusmodi, hoc participium, factus, tria importat, videlicet antecessionem ex parte subiecti, et inceptiorem ex parte praedicati, et transmutationem ex parte utriusque, quantum est ex vi sermonis, pro eo quod factum esse implicat fieri: in proposito autem est reperite antecessionem ex parte subiecti, et inceptiorem ex parte praedicati, sed non est reperite transmutationem in supposito Dei: et ideo, factus, hic cadit a propria significatione quantum ad tertiam conditionem: nec importat transmutationem, sed vnionem: nec significat quod Filius Dei sit suppositum transmutationis, cum dicitur Deus factus est homo, sed quod est suppositum naturae factae, et sibi vnitae. Licet ergo praedictus sermo quocumque modo accipiat aliquam habeat improprietas: quia tamen veritatem habet, nihilominus recipitur: quia in expressione fidei nostrae magis consideratur sermonis veritas, quam sermonis congruitas. Ea enim quae sunt fidei nostrae, ut dicit Augustinus, melius intelligimus, quam profiteramur. Vnde Gregorius dicit quod excelsa Dei balbutiendo resonamus. Concedendus est ergo sermo praedictus, et rationes quae hoc ostendunt, quia veritatem asserunt.

1. AD illud quod obijecit primo in contrarium, quod mutatum esse est superius ad factum esse, dicendum quod verum est secundum quod factum esse et fieri accipitur proprie: hoc autem est cum dicit transmutationem circa ipsum suppositum: non sicut autem est in proposito, pro eo quod in incarnationis opere factum est, ut Deus sit homo, non secundum aliquam transmutationem factam in Deo, sed secundum

ad transmutationem factam in altero extremo.

2. AD illud quod opponitur, quod factum esse praesupponit fieri, et fieri dicit imperfectionem, dicendum quod fieri dicit imperfectionem circa illud, quod dicit mutationem: in praesenti autem non dicit circa Deum mutationem, nec imperfectionem, sed solum circa hominem: nec circa illum ponit imperfectionem praecedentem tempore, sed natura: quia ibi simul est fieri, et factum esse.

3. AD illud quod obijecit, quod terminus factionis est complementum, dicendum quod illud verum est quando illud quod notatur fieri circa principium, vel suppositum, facit aliquam innovationem secundum aliquam proprietatem absolutam: non sic autem est in proposito: quia sicut iam dictum est, ex parte Dei non dicit nisi habitudinem vnionis.

4. AD illud quod opponitur, quod factus, cum sit participium ponit rem suam circa subiectum, vel cum dicitur: Verbum est factum caro, dicendum quod est trahat nomen a supposito: tamen quia non respicit ipsum absolute, sed in relatione ad praedicatum, ideo non est necesse quod ponat circa ipsum aliquod absolutum. Ideo ad veritatem sufficit, quod circa subiectum ponatur antecessio, et vnio respectu praedicati. Et hoc quidem reperitur in proposito.

5. AD illud quod obijecit, quod ille terminus homo non dimittit de ratione huius, quod est factus, dicendum quod verum est: non tamen licet inferre: Est factus homo: ergo est factus: non propter diminutionem, sed propter denominationis mutationem. Non enim sequitur: Ille est albus monachus, ergo est albus: non quia diminat de ratione eius, quod est albus, sed quia aliter denominat albus, cum dicitur cum adiuncto, aliter cum dicitur absolute: sic etiam in proposito intelligendum est, ut hoc patet insipienti.

QUESTIO III.

An haec sit concedenda: Homo factus est Deus.

S. Thomas, 3. p. q. 16. ar. 7. Et 3. Sent. d. 7. q. 2. art. 2. Et Opusc. 2. cap. 6. Egid. Rom. 3. Sent. d. 7. q. 4. Richard. 3. Sent. d. 7. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 7. q. 3. Marfilii Inguen. 3. Sent. q. 6. ar. 3. dub. 9.

TRVM haec sit concedenda: Homo factus est Deus. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Augustini: Talis fuit illa vnio, ut faceret Deum hominem, et hominem Deum: ergo si fecit hominem Deum: homo ergo factus est Deus.

2. ITEM homo est Deus, et ante incarnationem non fuit Deus, et incarnatio est Dei operatio: ergo per incarnationem homo factus est Deus.

3. ITEM sicut haec est vera: Deus factus est homo: ita eius conuersa: Homo factus est Deus: ergo pari ratione sicut haec est vera: Deus factus est homo: haec erit vera: Homo factus est Deus.

4. ITEM Hominem esse Deum est verum, aut est verum veritate aeterna, aut veritate temporali. Si veritate aeterna: ergo ab aeterno verum fuit dicere hominem esse Deum: sed hoc est falsum: ergo, et cetera. Si veritate temporali: ergo hominem esse Deum est temporale: et omne tale est factum: ergo factum est Deum hominem esse: ergo homo factus est Deus.

SED CONTRA: Subiectum fieri se habet per modum substantificantis et praecedentis ipsum terminum: sed

AD OPPOSITVM. Lib. 1. de Tri. ca. 13. 10. 3.

FVNDAMENTA.

sed homo respectu Dei neutro modo se habet: ergo haec est falsa simpliciter: Homo est factus Deus.

ITEM cum dicitur: Homo factus est Deus, aut homo tenetur ratione suppositi, vel ratione formae. Ratione formae non: quia non praedicatur Deus de homine ratione formae: si ergo est verum, intelligitur ratione suppositi, vel hypostasis: sed hypostasis illa, est hypostasis Filij Dei, et illa est aeterna: ergo de illa est falsum simpliciter dicere, quod homo ratione illius sit factus Deus.

ITEM quia Deus factus est homo, Deus est homo nouus: ergo a simili, si homo factus est Deus, homo est Deus nouus, siue recens: sed hoc est impossibile: ergo, et cetera.

ITEM communicatio est idiomatum: ergo si homo factus est Deus, Deus est factus Deus: sed haec est falsa: ergo et prima.

CONCLUSIO.

Homo factus est Deus, talis propositio falsa est nisi sub hoc sensu, factum est, ut homo sit Deus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod praedicta locutio, qua dicitur: Homo factus est Deus, distingui habet per hunc modum, quo distincta est praedicta: Deus est factus homo, ex eo quod res huius participij factus, poni potest circa totum, vel circa praedicatum, vel circa vtrumque extremum. In primo sensu locutio est vera, et est sensus: Homo factus est Deus, id est factus est, ut homo esset Deus: et hoc quidem verum est. Si autem determinat praedicatum, sensus est: Homo est Deus, qui factus est: et hoc quidem falsum est. Si autem cadat circa vtrumque extremum, et dicat ordinem subiecti ad praedicatum, tunc est sensus: Homo factus est Deus, id est, qui prius erat homo, factus est Deus posterius: et hoc quidem adhuc falsum est: quia esse hominem numquam antecessit in illo supposito esse Deum, nec diuinitate esse aliquatenus inchoatur. Et sic patet, quod si ista locutio aliquo modo posset concedi in primo sensu: in duobus tamen alijs concedi non potest, nec debet: Homo factus est Deus. Vnde haec magis est impropria: Homo factus est Deus, quam haec: Deus factus est homo, et rarius inuenitur scripta. Si tamen alicubi legatur, vel inueniatur, tunc secundum primum sensum est accipienda. Et per hoc patet obiecta ad vtramque partem inducta. Vnde rationes, quae ad primam partem inducuntur, procedunt secundum primam viam: aliter enim non concluderent, sicut patet. Rationes vero ad aliam partem inductae secundum alias duas vias procedunt, videlicet prout participium cadit inter extrema, vel prout determinat praedicatum, sicut patet aspicienti.

AD illud tamen quod vltimo obijecit, de communicatione idiomatum, dicendum quod cum dicitur: quod vnio illa facit communicari idiomata, dicendum quod ab hac generalitate excipiuntur illa nomina, quae importat vnionem. Vnde non sequitur: Diuina natura assumpsit humanam naturam: ergo homo assumpsit humanam naturam: sic nec et in proposito sequitur. Cum enim dico hominem esse factum Deum, dico hominem esse Deo vnium: et tale idioma Deo non communicatur per vnionem, pro eo quod ipsa vnio inter vnibilia importat diuersitatem, et distinctionem, et eam praesupponi oportet ad idiomatum communicationem: et ideo talia idiomata vnionem importantia non sunt communicabilia. Et per hoc responderi potest ad vltimum obiectum, et consimilia.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quantum ad secundum articulum est agendum de locutionibus exprimerari.

mentibus vnionis praedestinationem. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, vtrum haec sit concedenda: Filius Dei est praedestinatus. Secundo quaeritur de hac: Filius Dei est praedestinatus esse homo. Tertio vero quaeritur de hac: Homo praedestinatus est esse filius Dei.

QUESTIO I.

An Filius Dei sit praedestinatus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Membr. 1. S. Thom. 3. p. q. 24. art. 1. Et 1. Sent. dist. 40. q. 1. art. 1. Et 3. Sent. dist. 7. q. 3. art. 2. q. 2. Et 4. cont. Gent. c. 9. ad 2. Scotus 3. Sent. dist. 3. q. 1. art. 3. Egid. Ro. 3. Sent. p. 2. dist. 7. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 7. art. 2. q. 1. Steph. Brnl. 3. Sent. dist. 7. q. 4. Marfilii Inguen. 3. Sent. q. 7. art. 1.

TRVM Filius Dei sit praedestinatus. Et quod sic, videtur: Haec conceditur: Filius Dei est homo: sed omnis homo aut est praecitus, aut praedestinatus: sed filius Dei non est homo praecitus: ergo praedestinatus.

2. ITEM exceptis vocabulis importantibus vnionem necesse est esse idiomatum communicationem: sed vocabulum praedestinationis vnionem non importat quantum est de se: ergo cum ille homo sit praedestinatus, et ille homo sit filius Dei, necessario sequitur, quod filius Dei sit praedestinatus.

ITEM magis repugnat temporale aeterno, quam aeternum aeterno: sed esse praedestinatum dicit quid aeternum: esse conceptum, et natum quid temporale: sed haec conceditur: Filius Dei est natus de Virgine: ergo et haec: Filius Dei est praedestinatus.

ITEM mitti non conuenit alicui nisi ex tempore, pro eo quod effectum dicit temporalem. Sed ista simpliciter conceditur: Filius Dei est in carne missus: ergo multo magis ista concedi debet: Filius Dei est praedestinatus.

ITEM praedestinatio non est aliud, quam praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro: sed filio Dei Christo collata fuit gratia, et gloria in tempore, et praeparata sibi conferri ab aeterno: sed cuiusque conuenit diffinitio, conuenit et diffinitum: ergo necesse est filium Dei concedere esse praedestinatum.

ITEM haec est vera: Filius Dei est praedestinatus secundum quod homo: sed ista determinatio, homo, non dimittit aliquid circa subiectum: ergo ipsa subiecta licet inferre, filium Dei simpliciter esse praedestinatum: cum ergo ad verum non sequatur nisi verum, videtur quod locutio praedicta, scilicet Filius Dei est praedestinatus tamquam vera sit concedenda.

SED CONTRA: Origenes: Praedestinatur qui nondum est, haec verba dicuntur propter illos, qui in vnigenitum Dei impietate loquuntur. Putant enim eum inter illos connumerandum esse, qui antequam fierent praedestinati, sunt, ut essent: ergo impium est dicere filium Dei esse praedestinatum.

ITEM super illud: Et quos praedestinavit, hos et vocauit, Glossa: Praedestinavit non existentes, vocauit ante auersos: si ergo praedestinatio est non existentis, et filius Dei semper existit, numquam videtur praedestinatus esse.

ITEM praedestinatio de ratione nominis dicit antecessionem praedestinantis ad praedestinatum: sed filium Dei nihil antecedit cum sit aeternus: ergo nullo modo conuenit ei inter praedestinos connumerari.

AD OPPOSITVM

Ex 2. Priu. c. 2. et ex 1. Post. c. 28. FVNDAMENTA. In epist. ad Rom. c. 1. et cap. 3.

Rom. 8. f

Hac refertur Scotus hoc in loco. ibi: Et quod aliqui dicunt.

Lib. 7. de Tri. c. 4. in princ. 10. 3.



ITEM nullus semetipsum praedestinavit. Sicut enim alius est qui creatur, alius est qui creat: sic et qui praedestinatur, et qui praedestinatur. Sed omnes quotquot praedestinantur, a filio Dei praedestinantur: ergo ista nullatenus est concedenda: Filius Dei est praedestinatus.

CONCLUSIO.

Filius Dei esse praedestinatum non admittunt Theologi propter repugnantiam contradictionis, contrarietatis, et relationis, etsi haec concedant: Christus est praedestinatus in quantum homo.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quavis haec sit concedenda: Christus est praedestinatus, pro eo quod Christus nominat hypostasim in duabus naturis: et Christus est praedestinatus in quantum homo ratione determinationis adiunctae: haec tamen non recipitur communiter: Filius Dei est praedestinatus. Et ratio huius est propter repugnantiam intellectuum, quae quidem inveniuntur inter subiectum, et praedicatum. Reperitur autem ibi triplex repugnantia. Nam vocabulum, praedestinatus, circa praedestinatum tria importat, videlicet habitudinem effectuum respectu causae, acceptationem per donum gratiae, et inchoationem quantum ad esse naturae. Et primum intellectum habet, quia descendit a verbo passivo. Secundum vero intellectum habet, quia descendit ab actu dicente ordinationem ad finem. Tertium intellectum habet, quia componitur a praepositione dicente antecessionem, sicut ab hac praepositione Prae: Econtra filius Dei dicit illam personam, ut causam, non ut effectum. Dicit etiam illam personam prout competit illi filiatione per naturam, non per gratiae donum. Dicit etiam illam personam, ut aeternam, non ut habentem initium: et sic expresse est repugnantia intellectuum inter subiectum, et praedicatum. Et potest ista repugnantia reduci ad triplex genus oppositionis, videlicet contradictionis, contrarietatis, et relationis. Et propter hanc triplicem repugnantiam non admittunt Magistri praedicatam locutionem. Unde concedenda sunt rationes, quae fiunt ad partem istam.

1. AD illud quod obijcitur in contrarium primo, quod haec conceditur: Filius Dei est homo, dicendum quod non est ibi repugnantia intellectuum, immo potius consonantia: homo enim nominat naturam habitam ad unionem: non sic autem hoc praedicatum, praedestinatum: Et ideo non sequitur ex hoc, quod si filius Dei est homo, quod propter hoc sit praefectus, vel praedestinatus, nisi addatur ei, secundum quod homo.

2. AD illud quod obijcitur, quod communicatio idiomatum est in omnibus, exceptis nominibus rationem importantibus, dicendum quod non solum sunt illa excipienda nomina: sed etiam vocabula illa, ex quibus confurgit intellectuum repugnantia: et tale est vocabulum praedestinationis, et consimilia, sicut melius manifestabitur infra: ubi quaeritur, utrum haec sit concedenda: Filius Dei est creatura.

3. AD illud vero quod obijcitur, quod magis repugnat temporale aeterno, quam aeternum aeterno, dicendum quod verum est de eo quod est pure aeternum: de eo autem quod est sic aeternum, quod de suo primario intellectu dicit, et nominat aliquid temporale, non habet veritatem, maxime quando sic importat illud temporale, quod directe habet oppositionem ad aeternum, sicut est hoc participium praedestinatus.

4. AD illud quod obijcitur de missione, quod quavis sit temporale, tamen conceditur filius Dei esse missus, dicendum quod non est simile, quia etsi, missus, dicat quid temporale: tamen illud temporale non dicitur poni circa diuinam personam, sed circa aliquid creaturam. Circa vero diuinam personam ponit solam emanationem: sed praedestinatio circa ipsum praedestinatum triplicem ponit intellectum, qui repugnat personae aeternae: et ideo quamvis sane posset concedi: Filius Dei est missus: non tamen sane posset concedi: Filius Dei est praedestinatus.

5. AD illud quod opponitur, quod filio Dei preparata fuit gratia in praesenti, et gloria in futuro, dicendum quod etsi Christo preparata fuit gratia ratione humanae naturae, non tamen ratione diuinae. Et ideo sicut prima locutio negatur cum dicitur: Filius Dei est praedestinatus, nisi addatur determinatio secundum quam, et ratione cuius attendatur ipsa praedestinatio: sic neganda est alia locutio, in qua ponitur praedestinationis definitio, nisi addatur haec determinatio, secundum quod homo.

6. AD illud vero quod obijcitur, quod haec determinatio, secundum quod homo non diminuit, dicendum quod quamvis non diminuat de ratione praedestinationis: facit tamen quod praedestinatio ponitur circa hypostasim Christi ratione humanae naturae, non ratione diuinae: et sic tollit repugnantiam intellectuum: Cum autem simpliciter infertur, et dicitur: Filius Dei est praedestinatus, cum filius Dei denotat personam Christi secundum diuinam naturam, est ibi repugnantia intellectuum. Et ideo non tenet ille processus: non quia ibi est paralogismus secundum quid, et simpliciter: sed quia ibi est paralogismus secundum accidens. Quod enim conuenit Christo ratione humanae naturae, est extraneum ratione diuinae.

QUESTIO II.

An haec sit vera: Filius Dei praedestinatus est esse homo.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Membr. 2. et 3. S. Thomas 3. p. q. 24. art. 2. Et 3. Sent. dist. 10. q. 1. art. 1. q. 3. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 7. p. 2. q. 2. Richar. 3. Sent. dist. 7. art. 2. q. 2. Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 7. q. 5.

TRVM illa sit vera: Filius Dei praedestinatus est esse homo. Et quod sit vera, videtur. Primo per Magistrum in littera, qui dicit eam secundum quamlibet trium opinionum esse concedendam.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Tantum repugnat vel amplius filio Dei hominem fieri, quantum praedestinari: sed haec conceditur: Filius Dei est factus homo: ergo et haec: Filius Dei est praedestinatus esse homo.

ITEM propheta illa, qua dicitur: Ecce Virgo concipiet, dicitur esse propheta praedestinationis: ergo quod Verbum caro fieret sicut ex tempore fuit prophatum, et impletum, ita et ab aeterno praedestinatum: ergo sicut ex tempore factus est homo, ita et ab aeterno praedestinatus est esse homo.

ITEM filius Dei est homo aut per gratiam, aut per naturam. Non per naturam: ergo per gratiam. Sed omnis gratia, quae datur alicui ex tempore praordinata fuit, et preparata ab aeterno. Sed hoc non est aliud, quam praedestinari: ergo videtur quod haec: Filius Dei est praedestinatus esse homo, sit concedenda.

SEDCONTRA: Praedestinatio est respectu gratiae, et gloriae, non respectu naturae: sed esse hominem dicit praedicatum naturale, non donum gratuitum: ergo respectu illius nullus debet dici praedestinatus.

ITEM necessario sequitur: Ille praedestinatus est habere gratiam, et gloriam: ergo est praedestinatus: ergo similiter sequitur: Filius Dei est praedestinatus.

FUNDAMENTA.

Pf. 7.

AD OPPOSITIVM

Quaest. praesentis.

tus est esse homo: ergo est praedestinatus: sed haec est neganda: Filius Dei est praedestinatus, sicut ostensum est supra: ergo, et cetera.

ITEM praedestinatio dicit antecessionem non solum respectu termini, sed etiam respectu praedestinationis. Sed quamvis diuina praemisio praecesserit humanae naturae: non tamen praecessit diuinam personam: ergo siue dicatur absolute, siue respectu humanae naturae, negandum est filium Dei esse praedestinatum: ergo falsa est praedicta locutio, scilicet: Filius Dei praedestinatus est esse homo.

ITEM quicumque praedestinatur, ad aliquod donum gratuitum preparatur: sed Filius Dei cum factus est homo, nulla fuit facta gratia illi personae filij Dei: sed solummodo generi humano: ergo videtur, quod nullo modo filio Dei coepet ista praedestinatio.

CONCLUSIO.

Filius Dei praedestinatus est esse homo, potest habere bonum sensum, et potest admitti: in aliquo tamen sensu falsa est.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum hoc participium, praedestinatus, dicat antecessionem, tripliciter potest eam importare, vel respectu subiecti, vel respectu praedicationis, vel respectu totius copulati. Si enim importat antecessionem respectu subiecti, tunc est sensus: Filius Dei est praedestinatus esse homo, id est Filius Dei ante prauius est esse homo, quam esset filius Dei: et hoc modo falsa est praedicta locutio. Si autem importat antecessionem respectu praedicationis, tunc est sensus: Filius Dei prauius est esse homo, id est cognitus, vel prauius fuit esse homo, non antequam filius Dei esset, sed antequam esset homo. Si autem importat antecessionem respectu totius dicti, tunc est sensus: Filius Dei est praedestinatus esse homo, id est praedestinatum est, ut filius Dei sit homo. Sic ergo potest esse triplex sensus praedictae locutionis: et vnus quidem falsus est, duo autem sequentes sunt veri: et quantum ad istos duos sensus subsequentes recipitur praedicta locutio ab omnibus opinionibus, ut Magister dicit in littera: et ideo secundum hunc sensum concedendum est ipsam esse veram.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod praedestinatio est respectu gloriae, et gratiae, non respectu naturae, dicendum quod cum vocabulum praedestinationis per se profertur, claudit in se intellectum gratiae, et gloriae, ut puta cum dicitur aliquis esse simpliciter praedestinatus: cum autem additur ei determinatio exterior, solum retinet intellectum principalis significati, videlicet praedestinationis, siue prauius. Unde cum dicitur: Ille est praedestinatus habere gratiam, et gloriam, praedestinatus tantum valet ibi, sicut prauius. Et est simile cum dicitur: Cede: per se tantum valet quantum, locum da: sed cum dicitur: Cede locum, cede habet solum intellectum alterius: et ideo cum dicitur: Filius Dei praedestinatus est esse homo, praedestinatus solum importat prauius, vel ordinationem, et ideo importat solum generalem significationem. Posset tamen dici, quod est esse hominem de filio Dei praedictet esse naturale, concernit tamen gratiam unionis: et ideo tale praedicatum non exiit extra rationem praedestinationis.

2. AD illud quod opponitur: Si est praedestinatus esse homo, quod est praedestinatus, dicendum quod non sequitur: quia cum praedestinatus ponitur inter subiectum, et praedicatum, potest dicere antecessionem tam respectu vnus, quam respectu alterius: sed cum per se praedicitur, dicit antecessionem respectu subiecti. Et ideo non sequitur: Filius Dei est praedestinatus esse homo: ergo est praedestinatus. Sicut non sequitur: Filius Dei est praedestinatus secundum quod S. Bon. To. 5.

homo: ergo est praedestinatus. Nec est simile de alijs: qui praedestinantur ad gratiam, et gloriam: quia in eis praedestinatio non tantum modo dicit antecessionem respectu eius, ad quod praedestinatur, sed etiam respectu eorum, qui praedestinantur: non sic autem est in proposito.

3. AD illud quod tertio obijcitur, quod praedestinatio dicit antecessionem respectu praedestinationis, dicendum quod verum est quando simpliciter, et per se de aliquo dicitur. Sed quando in comparatione dicitur ad praedicatum aliquod, tunc potest dicere antecessionem respectu illius praedicationis: et hoc modo dicitur in proposito: et ideo non cogit illa obiectio.

4. AD illud quod obijcitur ultimo, quod quicumque praedestinatus est, sit aliqua gratia ei, dicendum quod praedestinatio respectu eius importat gratiae collationem, respectu cuius importat antecessionem: cum autem dicitur filius Dei praedestinatus esse homo, non conceditur, secundum quod praedestinatio importat antecessionem respectu subiecti, sed solum secundum quod importat antecessionem respectu praedicationis. Et ideo non notatur, quod aliqua gratia fiat ipsi filio Dei, sed filio hominis: et hoc quidem verum est, et ideo illa obiectio, et ceterae praecedentes non currunt nisi secundum illum sensum, secundum quem praedicta locutio non recipitur.

QUESTIO III.

An haec sit concedenda: Homo praedestinatus est esse filius Dei.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Membr. 4. S. Tho. 3. p. q. 24. art. 3. Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 2. Richardus 3. Sent. dist. 7. art. 2. q. 3. Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 7. q. 5.

HOMO praedestinatus est esse filius Dei, vtrum sit concedenda. Et quod sic, videtur: Qui praedestinatus est filius Dei in virtute, Sed Rom. 1. a hoc dicitur aut de filio hominis, aut de filio Dei: sed non de filio Dei: ergo de filio hominis.

ITEM in Glossa: Praedestinatus est Iesus, ut qui futurus erat in carne filius David, esset in virtute filius Dei: sed Iesus nominat illum hominem: ergo homo ille est praedestinatus esse filius Dei.

ITEM quanto maior est gratia, tanto maior secundum illam debet attendi praedestinatio: sed gratia unionis, per quam homo ille factus est Dei filius, maxima fuit, quae simul in se continuit gratiam, et gloriam. Si ergo homo prauius est filius Dei esse per gratiam illam, videtur quod praedestinatus est esse filius Dei.

ITEM praedestinatio non attribuitur filio Dei propter antecessionem, quae quidem non conuenit filio Dei secundum quod Deus: sed talis antecessio bene competit homini secundum quod homo: ergo recte videtur quod competat sibi praedestinatio: ergo si non tantum datur illi homini gratia, per quam sit beatus: sed etiam per quam sit filius Dei, videtur quod haec sit concedenda: Homo est praedestinatus ut sit filius Dei.

SEDCONTRA: Si homo est praedestinatus esse filius Dei: ergo filius Dei est praedestinatus esse filius Dei: sed haec est falsa: ergo et illa, ex qua sequitur: sequitur autem ex hac: Homo est praedestinatus esse filius Dei: ergo, et cetera.

ITEM praedestinatio non est nisi persona: ergo si homo est praedestinatus esse filius Dei: aliqua persona

FUNDAMENTA. Sed Rom. 1. a

Aug. de praedestin. Sancti. c. 15. in med. to. 7

AD OPPOSITIVM

I 2 persona

persona est predestinata esse filius Dei. Aut ergo persona creata, aut increata. Sed no persona creata: quia talem non est reperire in Christo: ergo increata: sed persona increata non conuenit predestinari: ergo videtur quod non debeat recipi predictus sermo iste scilicet: Homo est predestinatus esse filius Dei.

3. I T E M quicumque est predestinatus, antecedit illud, ad quod predestinatur tempore, aut natura: sed homo nec tempore, nec natura antecedit filium Dei: ergo videtur quod sermo predictus non debeat concedi.

4. I T E M cum dicitur homo est predestinatus esse filius Dei, aut hoc intelligitur secundum quod homo, aut secundum quod Deus: non secundum quod Deus, hoc constat: ergo intelligitur secundum quod homo. Sed quicumque est nunc predestinatus, ab aeterno fuit predestinatus: ergo secundum quod homo fuit ab aeterno predestinatus esse filius Dei: sed iste terminus, homo, supponit pro verbo de preterito: ergo supponit pro preterito: ergo si aliquis ab aeterno fuit predestinatus esse filius Dei, ab aeterno aliquis fuit homo: sed hoc est falsum: ergo et primum.

CONCLUSIO.

Homo predestinatus est esse filius Dei, est sermo rectus, secundum communem locutionem, qua est, quod predestinatum est hominem esse filium Dei.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ista locutio distingui habet per eum modum, per quem distincta fuit prius posita, ex eo videlicet quod hoc participium, predestinatus, potest dicere antecessorem respectu subiecti, vel respectu predicati, vel respectu totius copulati. Si dicat antecessorem respectu subiecti, vera est locutio: et est sensus: Homo antequam esset, homo, preuifus est esse filius Dei. Si autem notet antecessorem respectu predicati, falsa est locutio. Est enim sensus: Homo preuifus est esse filius Dei antequam filius Dei esset. Si autem notet antecessorem respectu totius copulati, est vera. Est enim sensus: Homo predestinatus est esse filius Dei, id est predestinatum est, ut homo sit filius Dei. Et iste sensus est ab omnibus opinionibus receptus: et ideo secundum communem locutionem concedi potest predictus sermo. Et concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod si homo est predestinatus esse filius Dei, quod tunc filius Dei est predestinatus esse filius Dei, dicendum quod non sequitur, quia sicut predictum est, quantum ad vocabulum predestinandi non est communicatio idiomatum, immo est sophisma secundum accidens in predicto processu: non enim sequitur, diuina preuifio precedit Christum secundum quod est

filius Virginis: ergo etiam secundum quod est filius Dei. 2. AD illud quod obijcitur, quod predestinatio est respectu personae, dicendum quod etsi sit respectu personae: non tamen est respectu personalitatis, sed alicuius naturae. Et ideo non oportet ad hoc quod sermo habeat veritatem, predestinationem antecedere personam simpliciter: sed sufficit si antecedit eam ratione alicuius naturae. Et ideo cum dicitur: Homo est predestinatus esse filius Dei, non intelligitur quod illa persona sit predestinata nisi ratione humanae naturae. Cum vero dicitur quod persona aeterna non est predestinata, dicendum quod verum est secundum quod est aeterna: potest tamen ei conuenire ratione naturae temporaliter assumptae.

3. AD illud autem quod obijcitur, quod predestinatus antecedit illud, ad quod predestinatur, dicendum quod verum est, et illud non habet instantiam, quando predestinatio accipitur proprie respectu gratiae, et gloriae: in proposito autem non habet instantiam extenditur ad standum pro preuifione ratione determinationis adiunctae, secundum quod in precedenti problemate visum est. Posset tamen dici, quod predictum verbum intelligendum est, quando vocabulum predestinationis dicit antecessorem no solum respectu subiecti, sed etiam respectu predicati: sic autem non est in proposito. Oportet etiam intelligere de re, ad quam quis predestinatur: sed in comparatione ad ipsum quod predestinatur: non enim oportet quod ille, qui predestinatur, sit ante gratiam, vel gloriam simpliciter, sed solum secundum quod est in eo: et sic non habet instantiam in proposito. Nam etsi filius Dei praecedat hominem, tamen non prius inest homini, quam homo sit: immo per naturam prius est humanitas, quam vniretur personae verbi.

4. AD illud quod obijcitur, vtrum homo sit predestinatus esse filius Dei, aut secundum quod est Deus, aut secundum quod est homo. Dico quod secundum quod homo: et sic fuit ab aeterno. Nec valet: Ergo supponit pro preterito. Hoc enim intelligitur de verbo preteriti temporis, quod non habet vim ampliandi ad futurum. In his enim, quae habent vim ampliandi ad futura, pro eo quod claudunt in se adum de futuro, predicta regula non habet locum. Et sic est in proposito, quia predestinatio connotat praesentiam alicuius futuri: et ideo non oportet istum terminum, homo, respectu talis predicati supponere pro preterito. Alia est etiam ratio, quare ampliat ad omne tempus: quia predestinatio non ponit rem suam in predestinato, sed in predestinante: sicut laus non in laudato, sed in laudante: et ideo sicut laus non est tantum de praesenti, sed etiam de preterito, et futuro: ita et predestinatio praeterita potest esse de eo, quod est futurum: et ista clarescunt melius per ea, quae in primo Libro dicta sunt.

DISTINCT. VIII.

QUOD DIVINA NATURA NON DEBET dici nata de Virgine: et quod Christus potest dici bis genitus.

POST predicta inquiri debet vtrum de natura diuina concedendum sit, quod de Virgine sit nata: sicut dicitur in Virgine incarnata: Et videtur utique non debere dici nata de Virgine, cum non sit nata de Patre. Quae enim res non est de Patre genita, non videtur de matre nata: ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quae illud non teneat in Diuinitate. Videtur tamen posse probari, quod sit nata de Virgine: quia si hoc est nasci Deum de Virgine, scilicet hominem assumere in utero Virginis: cum natura diuina superius dicta sit hominem assumpsisse, videtur debere dici nata.

nata. De hoc Augustinus in libro de fide ad Petrum sic ait: Natura aeterna atque diuina non posset temporaliter concipi, et nasci ex natura humana: nisi secundum susceptionem veritatis humanae vera temporaliter conceptionem et natiuitatem ineffabilis in se diuinitas accepisset. Sic est Deus aeternus veraciter secundum tempus et conceptus, et natus ex Virgine. Ista auctoritate videtur insinuari quod natura diuina sit nata, et concepta de Virgine. Sed si diligenter notentur verba, potius de persona agi intelligitur: quae sine dubitatione et de Patre et de matre nata esset, dici debet.

De gemina Christi natiuitate, qua bis natus est.

QVAERI autem solet, vtrum debeat dici Christus bis genitus, ut dicitur Dei et hominis filius. Ad quod dici potest, Christum bis natum esse, duas natiuitates habuisse. Vnde Augustinus in lib. de Fide ad Petrum: Pater Deus de sua natura genuit Filium Deum sibi coequalem et coaeternum. Idem quoque vnigenitus Deus natus est ex patre semel, ex matre semel. Natus est enim de Patre Dei Verbum: natus est de matre Verbum caro factum. Vnus ergo atque idem Dei filius natus est ante secula, et natus in seculo: et vtraque natiuitas vnus est Filius Dei, diuina scilicet et humana. De hoc etiam Ioannes Damascenus ait: Duas ergo Christi natiuitates veneramus: vnam ex patre ante secula, quae est super causam, et rationem, et tempus, et naturam: et vnam, quae in ultimis temporibus propter nos, et secundum nos, et super nos: propter nos, quia propter nostram salutem: secundum nos, quia natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis, scilicet nouem mensium: super nos, quia non ex semine, sed ex Spiritu sancto, et sancta Virgine supra legem conceptionis. Ex his manifeste apparet Christi duas esse natiuitates, eundemq. bis natum fore.

DISTINCT. VIII.

Qualiter per vnionem diuersarum naturarum in Christo fiat communicatio idiomatum, et proprietatum respicientium naturam.

Post predicta inquiri debet, et cetera.

Expositio textus.

VPRAEgit Magister de incarnatione verbi quantum ad vnionem naturarum, et quantum ad vnionis modum. In hac parte intendit agere quantum ad communicationem idiomatum, et proprietatum.

Diuisio. Dist. 10.

Et diuiditur haec pars in duas partes, in quarum prima agit de communicatione idiomatum respicientium naturam. In secunda de communicatione proprietatum, et idiomatum respicientium personam: infra: solet etiam a quibusdam inquiri. Pars prima diuiditur in duas partes, in quarum prima inquiri: Vtrum diuinae naturae competat nasci de Virgine, quod quidem est proprietas humanae naturae. Secundo vero inquiri: Vtrum caro Christi debeat adorari adoratione laetitia, quod quidem est proprietas diuinae naturae: infra: Praeterea inuestigari oportet, et cetera. Prima pars quae continet praesentem distinctionem, diuiditur in partes duas, in quarum prima comparatur natiuitatem Christi de Virgine ad diuinam naturam. In secunda vero natiuitatem temporalem ad aeternam comparat, ibi: Quae etiam solet, vtrum Christus debeat dici bis genitus, et cetera. Prima pars diuiditur in partes duas: In quarum prima inquiri quaestionem, et determinat: In secunda vero adducit auctoritates contra determinationem suam, ibi: Videtur tamen posse probari. Secunda autem pars similiter duas habet. In prima mouet quaestionem. In secunda determinat, ibi: Ad quod dici potest, et cetera. Subdiuisiones autem partium, manifestae sunt in littera.

Dist. 9.

Qua enim res non est de Patre genita, non dicitur de matre nata. Dub. I. Contra: Humana natura non est ex patre genita: S. Bon. To. 5.

ergo non est de matre nata. I T E M Christus secundum humanam naturam conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine, ita quod Spiritus sanctus non est eius Pater, licet Virgo sit eius Mater: ergo non videtur praecedens sermo veritatem habere.

RESP. Dicendum quod Magister loquitur de illa natiuitate, qua res aliqua dicitur nasci, ita quod vendicat sibi proprietatem, siue denominationem filiationis: hoc autem non habet humana natura in Christo: et ideo non est recta instantia, contra illud, quod dicit Magister in littera.

Duas ergo Christi, et cetera. Dub. II.

Innuit Magister, quod vniam natiuitatem ex patre veneramus, quae est supra causam, rationem, tempus, et naturam: Sed contra: Generatio Filij Dei ex Patre est naturalis generatio: sed generatio naturalis est secundum naturam, non supra naturam: ergo falsum dicit, quod sit supra naturam. Iuxta hoc queritur penes quid distinguuntur illa quattuor, quae in auctoritate ponuntur. Videtur enim quod non sit nisi verborum inculcatio.

RESP. Dicendum quod natura non accipitur ita communiter, sed pro natura creata. Vnde non vult dicere, quod generatio filij sit supra naturam aeternam, quae est natura naturans, sed super naturam creatam, quae consuevit dici natura naturata. Et nota quod ista quattuor distinguuntur sic, ut causa referatur ad naturam angelicam, ratio ad naturam humanam, tempus ad virtutem caelestem, et natura ad virtutem inferioris creaturae, ut sit sensus: Generatio illa est supra causam, id est virtutem angelicam. Et rationem, id est virtutem humanam. Et tempus, id est operationem caelestem. Et naturam, id est virtutem inferiorem. Vel aliter, ut causa referatur ad virtutem agentem, et ratio ad potentiam agnoscentem, et tempus ad mensuram limitantem, natura ad modi operandi consuetudinem.

Natus est homo ex muliere in tempore conceptionis. Dub. III.

Contra: Videtur falsum dicere: quia conceptio illa.

illa non fuit in tempore, sed in instanti. I T E M si conceptio sua fuit similis nostræ quantum ad tempus: ergo non videtur verum quod subiungit, quod supra legem nostræ conceptionis.

R E S P. Dicendum, quod conceptio dupliciter accipitur. Vno modo dicitur conceptio ipsa operatio nature in formatione corporis vsque ad susceptionem anime. Alio modo dicitur conceptio large in nutritione, et perfectione corporis vsque ad partum, et egressum ipsius de ventre. Si ergo primo modo dicatur conceptio, sic Christi conceptio non fuit secundum nos, sed supra nos: nec fuit in tempore, sed in instanti. Si autem secundo modo dicatur conceptio large, sic fuit secundum nos: quia nouem mensibus nutritus fuit, et creuit in vtero matris, vt alij homines, antequam nasceretur. Et hoc sufficientius habitum est supra.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis incidit hic quæstio circa duo. Primo queritur de nativitate temporalis in comparatione ad diuinam naturam. Secundo queritur de eadem in comparatione ad nativitatem æternam. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, vtrum concedendum sit diuinam naturam esse de Virgine natam. Secundo queritur, vtrum nasci de Virgine proprie dicatur de natura assumpta. Tertio vero queritur, vtrum esse hominem conuenienter prædicetur de diuina natura.

QVÆSTIO I.

An hæc sit concedenda: Diuina natura est de Virgine nata.

- Alex. Alens. 3. p. q. 10. Membro 1.
S. Tho. 3. Sent. dist. 8. q. 2.
Ægid. Rom. 3. Sent. dist. 8. p. 2. q. 2.
Richard. 3. Sent. dist. 8. q. 1.
Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 8. q. 1.
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 8. q. 1. dub. 3.

AD OPPOSITVM Cap. 23.

TRVM hæc sit concedenda: Diuina natura est de Virgine nata. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Hilarij in lib. 9. de Trinitate: Nihil nisi natum habet filius: sed habet diuinam naturam: ergo est nata. Sed quidquid natum est æternaliter in Christo ex Patre, natum est temporaliter de Matre. Si ergo diuina natura est huiusmodi: patet, et cetera.

De orth. fi.

2. I T E M expressus Damascenus in lib. 3. cap. 12. Theotocon, id est Dei genitricem vere, et principaliter sanctam Mariam virginem prædicamus: Sed Deus est nomen nature: ergo Maria virgo erit genitrix diuine nature: ergo diuina natura est nata de Virgine.

Cap. 2. ante medietatem 3

3. I T E M expressissime Augustinus de fide ad Petrum: Natura æterna, atque diuina non posset temporaliter concipi, et nasci nisi secundum susceptionem veritatis humane: ergo videtur quod vere, et proprie debeat dici concepta et nata de Virgine.

Dist. 5. ar. 1 q. 5.

4. I T E M incarnatio ordinatur ad nativitatem: vnde et persona Verbi ideo nata est, quia incarnata: sed conceditur quod diuina natura sit incarnata, vt habitum est supra: ergo et concedi debet quod sit de Virgine nata.

5. I T E M assumere carnem nihil aliud est quam nasci in vtero: sed hæc conceditur, quod diuina natura assumpsit carnem: ergo concedi debet, quod nata fuerit in vtero Virginis: sed ad nativitatem in vtero sequitur nativitas ex vtero: ergo si Diuina natura

nata fuit in Virginis vtero, sequitur quod fuerit nata ex Virginis vtero.

6. I T E M magis conuenit diuine nature nasci de Virgine, quam pati conueniat virtuti, et infirmari conueniat fortitudini. Sed Bernardus dicit quod in illa vnione fuit fortitudo Diuina infirmata: ergo multo fortius concedi debet Diuinam naturam esse natam de Virgine.

S E D C O N T R A: Damascenus lib. 4. Cognoscimus quod nasci non est nature, sed hypostasis: ergo nasci de Virgine nature non competit, sed solum personæ.

I T E M melior, et prior est nativitas æterna, quam temporalis: Sed diuina natura non dicitur esse nata, propter filij nativitatem æternam, vt in primo Libro ostensum est: ergo multo minus non debet dici nata, propter temporalem nativitatem.

I T E M cuiusque competit nasci, competit esse ab alio: sed diuine nature non competit esse ab alio: ergo Diuina natura nec æternaliter, nec temporaliter debet dici nata.

I T E M cuiusque competit nasci, competit ratio filiationis: ergo si Diuina natura dicitur esse nata de Virgine, Diuina natura dicitur filia Virginis.

I T E M sicut se habent proprietates Diuine nature ad humanam, sic proprietates humane ad Diuinam: sed hæc est simpliciter falsa: Humanitas in Christo est æterna: ergo et ista: Diuina natura in Christo est de Virgine nata.

I T E M quod nascitur ex aliquo, est natura conformis cum eo, ex quo nascitur: si ergo Diuina natura nata est de Virgine, videtur quod Diuina natura, et Virgo Maria sint eiusdem nature: quod est falsum, et impossibile.

C O N C L V S I O.

Diuinam naturam esse natam de Virgine non debet admitti, ne confusionem proprietatum personalium, et essentialium ponamus.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, hæc non recipitur tamquam impropria: Diuina natura est de Virgine nata. Et hoc propter duo, scilicet propter vitandam confusionem proprietatum personalium, et proprietatum naturalium, siue essentialium, quæ duo præcipue sunt obseruanda circa sermonem catholicum, et veritatis fidei expressiuum. Non ergo recipitur, quod Diuina natura sit nata de Virgine: propterea quod etiam non conceditur, quod sit nata de Patre: et hoc est quod dicit Magister in littera, quod res, quæ non est de Patre genita, non videtur de matre nata: ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non tenet in diuinitate. Propter vitandam etiam confusionem proprietatum naturalium non recipitur. Sicut enim in beatissima Trinitate distinctæ sunt personæ adinueniuntur, et earum proprietates: sic in Christo nature sunt distinctæ adinueniuntur, et earum proprietates, quamuis conueniant in supposito: et ideo proprietates vnus nature non debet prædicari de altera natura in abstractione considerata, ne ex hoc intelligatur, quod Diuina natura, et humana sint vna essentia. Quod enim prædicatur de altero in abstractione, non intelligitur conuenire ei solum ratione suppositi, verum etiam ratione forme: et ideo prædicta locutio recipi non debet. Et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. AD illud verbum Hilarij, dicendum quod aliquid habet improprietas, et debet sic exponi: Nihil habet filius nisi natum, id est nihil habet quod non nascendo accepit. Et hoc melius in primo Libro explanatum fuit.

2. AD illud quod obijcitur de auctoritate Damasceni, quod virgo Maria est Dei genitrix, dicitur quod

Bernardus in quodam sermone de diligendo deo.
FVNDAMENTA.
Ca. 7. de orth. fide.

Dist. 7. q. 2. in resp. ad prim.

concedendum est, quod Deus natus est de Virgine, ex hoc tamen non sequitur, quod Diuina natura sit de Virgine nata: pro eo quod hoc nomen Deus, quia significat in concrectione, supponit personam: non sic Diuina natura, quæ significat in abstractione. Vnde et hæc conceditur: Deus generat, quamuis hæc non concedatur: Diuina natura, vel essentia generat. Vnde in omnibus talibus processibus est sophisma secundum accidens. Aliter enim, et aliter significatur diuina natura per hoc nomen Deus, et aliter per hoc nomen natura: et ideo in nullo cogit auctoritas illa.

3. AD illud quod obijcitur, quod diuina natura dicitur concipi, et nasci, dicendum quod sicut dicit Magister in littera, Augustinus ibi extendit nomen nature, vt stet loco personæ. Et hoc quidem multo magis facit: sed communis vsus talem modum loquendi non admittit: ideo ex tali auctoritate non debet argui, immo potius debet exponi.

4. AD illud quod obijcitur, quod incarnatio est via ad nativitatem, dicendum quod verum est ad nativitatem personæ, quæ est suppositum nature assumpta: sed non oportet, quod sit via ad nativitatem nature. Incarnatio enim non facit communicationem idiomatum ratione conuenientie in natura, sed potius ratione conuenientie in personæ.

5. AD illud quod obijcitur, quod assumere carnem est nasci in vtero, dicendum quod verum est secundum quod assumere idem est, quod in vnitatem sui accipere, et hoc modo proprium est personæ. Secundum autem quod assumere dicitur de diuina natura, accipitur largius, et hoc modo assumere non est idem, quod in vtero nasci, sed potius carni vniri.

6. AD illud quod obijcitur, quod fortitudo est infirmata, et sic de alijs, dicendum quod illa verba non sunt trahenda ad consequentiam. Aliter enim conceditur aliquid dicere ei, qui vult excitare deuotionem, et eleuare in admirationem, quod tamen reprehendetur in eo, qui sermonis catholici proprietatem, et veritatem inquirat. Posset etiam aliter responderi, quod non est simile. Quamuis enim hoc nomen essentia, vel natura non supponat pro personæ: nomina tamen appropriata, vt virtus, et sapientia pro personæ supponunt, et locutionem veram reddunt. Vnde sententia est: Fortitudo est infirmata, id est persona cui appropriatur fortitudo, Christus videlicet, qui est Dei virtus, et Dei sapientia, Verbi scilicet Patris, cui competit esse Dei virtutem, et Dei sapientiam: et ideo quamuis talia prædicata conueniant, et attribuuntur nominibus appropriatis: non tamen sequitur, quod attribui possint essentia vel nature proprie, et vere.

QVÆSTIO II.

An nasci de Virgine vere dicatur de natura assumpta.

- S. Tho. 3. Sent. dist. 8. q. 3.
Ægid. Rom. 3. Sent. dist. 8. p. 2. q. 2.
Richardus 3. Sent. dist. 8. q. 3.
Stephanus Bruleph. 3. Sent. dist. 8. q. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM nasci de Virgine vere dicatur de natura assumpta. Et quod sic, videtur: Eius est generari cuius est generare, licet non eiusdem numero: sed generare est actus ipsius nature: ergo et generari: sed cuius est generari, eius est nasci: ergo si generari competit nature assumpta, videtur quod competit ei nasci de Virgine.

I T E M bene sequitur: Iste generat hunc hominem, ergo hominem: sed hunc hominem dicere, est dicere personam, hominem vero naturam: ergo bene sequi-

tur, si persona est nata, quod natura est nata.

I T E M omne quod incipit esse, aliquo genere mutationis incipit esse: sed humana natura in Christo incipit esse: nec est dare aliud genus mutationis quam generationis: ergo fuit concepta, et nata.

I T E M Christus natus est de Virgine, aut ratione suppositi, aut ratione nature: Sed non ratione suppositi, quia illud est æternum: ergo ratione nature: ergo natura humana proprie dicitur nata de Virgine.

1. S E D C O N T R A: Sicut se habet diuina natura ad nativitatem æternam, sic natura humana ad nativitatem temporalem: sed diuina natura non est nata nativitate æterna: ergo nec humana natura in Christo nativitate temporalis.

2. I T E M nativitas ad nihil terminatur nisi ad ens completum: sed ens completum dicit personam: ergo generatio non terminatur ad naturam, sed ad personam.

3. I T E M actus, et operatio non terminatur nisi ad hoc aliquid: ergo si hoc aliquid non dicit naturam, sed potius hypostasim, videtur quod humana natura in Christo non debeat dici nata, nec concepta.

4. I T E M humana natura dicit simul carnem, et animam: sed sicut caro est per propagationem, ita et anima per creationem: ergo sicut hæc non recipitur, quod humana natura in Christo exeat in esse per creationem, ita non debet concedi, quod exeat per generationem: ergo non videtur hæc admittenda: Humana natura est nata.

C O N C L V S I O.

Humanam naturam esse natam de Virgine admittimus tum ratione patris constitutus, tum ratione patris subiectina.

R E S P. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod humana natura dupliciter potest accipi. Vno modo ratione partium constituentium, alio modo ratione forme communis consequentis totum compositum. Et vtroque modo est verum dicere, quod humana natura est assumpta a Verbo. Verum est enim quod assumpsit carnem, et animam: verum est etiam quod assumpsit formam consequentem compositionem, videlicet humanitatem. Vtroque etiam prædictorum modorum contingit dicere humanam naturam natam de Virgine. Nam si humana natura dicatur compositum, hoc modo potest concedi, quod sit nata de Virgine, non ratione totius, sed partis scilicet carnis, quæ in vtero Virginis concepta fuit, et ex vtero Virginis producta. Si vero natura humana dicatur forma communis consequens totum compositum, sic concedi potest quod adhuc fuit nata in Christo, non ratione sui, sed ratione suppositi, in quo habet existere, et etiam in quo habet multiplicari. Propter quod etiam dicit Philosophus, quod natura in productione talis forme occulte habet operari: generando enim hunc hominem, generat hominem. Sic ergo concedendum est humanam naturam in Christo natam esse de Virgine vtrolibet prædictorum modorum. Sed vno modo dicitur esse nata ratione partis constitutiue per synecdochen. Alio modo ratione partis subiectiue: et sic quodam modo per accidens. Concedendæ sunt ergo rationes ad hanc partem inductæ, licet aliquæ earum procedant sophistice.

1. AD illud quod obijcitur, quod diuina natura in Christo non est nata: ergo nec humana, dicendum, quod non est simile: quia diuina natura non multiplicatur in suppositis, sed est vna in generante, et generato: et ideo non recipit vocabulum distinctiuum. Natura vero humana multiplicari habet, et pluralitari in parente, et prole: hinc est quod generatio in diuinis terminatur ad personam: in creaturis non solum ad personam, verum etiam ad naturam.

AD OPPOSITVM

1. Phy. cont. 85. et 12. mot. cont. 18. et 19.

2. 3. AD

2. 3. Ad illud vero quod obijcitur, quod genera-  
tio terminatur ad ens completum, dicendum quod  
verum est per se, et primum: ex hoc tamen non sequitur  
quod ad naturam non possit terminari, sed quod  
non terminatur circumscripta hypostasi, et hoc quidem  
verum est: et per hoc patet responsio ad sequens.

4. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod anima  
exit in esse per creationem, dicendum quod etsi sola  
pars hominis traducatur, videlicet caro, nihilomi-  
nus tamen totus homo dicitur nasci, et generari, pro  
eo quod intentio naturae non terminatur ad alteram  
partem per se, sed prout habet coniungi, et perfici ex  
altera. Et ideo totus homo dicitur natus, quia tantum  
ex altera parte traducatur: non enim intendit homo  
generare carnem, sed hominem. Si vero quaeritur,  
quare non dicitur exire in esse per creationem, sicut  
per generationem, dicendum quod generatio non exclu-  
dit creationem praebulam: creatio vero cum sit ex  
nihil, aliam excludit productionem, secundum quod  
dicit proximam, et immediatam educationem creaturae.

QVÆSTIO III.

An homo veraciter dicatur de diuina natura.

Egid. Rom. 3. Sent. dist. 8. p. 2. q. 3.  
Richardus 3. Sent. dist. 8. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 8. q. 1. art. 4.  
Steph. Bruleph. 3. Sent. dist. 8. q. 3.

FVNDAM-  
ENTA.

**V**TRVM homo veraciter dicatur de diuina  
natura. Et quod sic, videtur: Hæc est vera:  
Diuina natura est persona filij Dei propter  
summam simplicitatem, et identitatem, quæ  
est in Deo: sed de quocumque prædicatur filius Dei,  
prædicatur homo: ergo hæc est vera: Diuina natura  
est homo.

**I**TEM homo est diuina natura: hæc est vera:  
quia aliquis homo, utpote Christus, est diuina  
essentia, vel natura: ergo a simplici conuersa: Diuina  
natura est homo.

**I**TEM Deus et diuina natura conuertuntur: ergo  
de quocumque prædicatur vnus, prædicatur et alter-  
rum: sed hæc est vera: Deus est homo: ergo hæc est  
vera: Diuina natura est homo.

**I**TEM aut diuina natura est homo, aut non ho-  
mo. Si est homo: habeo propositum. Si est, non ho-  
mo: sed filius Dei est diuina natura: ergo filius Dei est  
non homo: quod si hoc est impossibile, restat quod  
hæc est vera: Diuina natura est homo.

AD OP-  
POSITVM

**1.** SED CONTRA: Sicut se habet humana na-  
tura ad esse Deum, sic se habet diuina natura ad esse  
hominem: sed hæc est simpliciter falsa: Humana na-  
tura est Deus: ergo et hæc est simpliciter falsa: Diuina  
natura est homo.

**2.** ITEM de quocumque prædicatur esse homi-  
nem, prædicatur esse mortale: ergo si diuina natura  
est homo, diuina natura est mortalis.

**3.** ITEM de quocumque prædicatur homo, inest  
ei humanitas: sed cuiusque inest humanitas, infor-  
matur humanitate: ergo de illo solo prædicatur ho-  
mo, respectu cuius humanitas est forma: sed humani-  
tas non est forma diuina nature: ergo hæc simplici-  
ter falsa: Diuina natura est homo.

**4.** ITEM si diuina natura est homo, aut ratione  
essentiae, aut ratione personae. Non ratione essentiae:  
quia humanitas, et diuinitatis essentiae simpliciter  
sunt distinctæ. Non ratione personae: quia natura non  
supponit pro persona, sicut supra in primo lib. dictum  
est: ergo hæc est simpliciter falsa: Diuina natura est  
homo.

Dist. 5. ar. 2.  
q. 1.

CONCLUSIO.

Diuina natura est homo, potest concedi ratione suppositi:  
et quoniam essentia est filius per identitatem,  
et filius est homo per unionem.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod sicut in primo  
Lib. fuit habitum, in diuinis est reperire prædicationem  
per identitatem, et per denominationem: licet non  
vsquequaque proprie omnino. Differt autem prædica-  
tio per denominationem a prædicatione per iden-  
tatem: quia cum aliquid prædicatur per modum de-  
nominatum, prædicatur sub ratione formæ, ut cum  
dicitur: Pater generat. Cum autem prædicatione est per  
identitatem, potest prædicari ratione suppositi, ut cū  
dicitur: Diuina essentia est pater. Sensus est: Diuina  
essentia est ille, qui est pater. Et hoc modo non præ-  
dicatur ratione suppositi, nisi illud nomen quod clau-  
dit intra se suum suppositum, sicut est nomen substan-  
tium, vel substantiuatum. Hunc ergo duplicem mo-  
dum prædicandi reperimus in diuinis secundum ca-  
tholicum modum loquendi, ut aliquid prædicetur ra-  
tione formæ, aliquid ratione suppositi. Cū ergo quaeritur,  
vtrum diuina natura sit homo, distinguendum est:  
quia iste terminus, homo, dupliciter potest intel-  
ligi prædicari. Quia si intelligatur prædicari ratione  
suppositi, tunc est vera, et est sensus: Diuina essentia  
est homo, id est diuina essentia est ille, qui est homo, et  
reducitur illa prædicatione ad prædicationem, quæ est  
per identitatem quantum ad principalem compositionem:  
quantum vero ad implicationem, clauditur ibi  
prædicatio per unionem. Diuina enim essentia est fi-  
lius Dei per identitatem, sed filius Dei est homo per  
unionem. Si autem sit prædicatione ratione formæ, siue  
per modum cuiusdam denominationis, falsa est: et  
est sensus: Diuina natura est homo, id est diuina natura  
est humanitate informata: et hoc modo locutio est fal-  
sa, licet secundum sensum priorem habeat veritatem,  
sicut ostendunt rationes ad primam partem inductæ.

Dist. 1. p. 2.  
art. 2. q. 1.  
in resp. ad  
ult.

**1.** Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod si-  
cut se habet humana natura ad esse Deum et car. dicē-  
dum quod falsum est, pro eo quod humana natura non  
prædicatur de sua hypostasi per identitatem, sicut di-  
uina prædicatur propter summam simplicitatem. Vnde  
hæc est falsa: Christus est humana natura, quamuis  
hæc sit vera: Christus est diuina natura. Et ideo non  
sequitur, si hæc est falsa: Humana natura est Deus  
quod hæc sit falsa: Diuina natura est homo.

**2.** Ad illud quod obijcitur, quod de quocumque  
prædicatur esse hominem, prædicatur esse mortale,  
dicendum quod hoc est verum quantum ad prædica-  
tionem, qua homo prædicatur per modum denomi-  
nandi. Quantum vero ad prædicationem, qua præ-  
dicatur ratione suppositi, non habet veritatem: homo  
enim cum sit nomen substantiuum, ratione suppositi  
potest prædicari. Mortale vero cum sit nomen adiec-  
tium, adiectiue tantum ponit rem suam circa illud,  
de quo prædicatur. Et sicut non sequitur: Diuina es-  
sentia est pater, ergo diuina essentia generat: sic non  
sequitur: Diuina essentia est homo, ergo moritur, vel  
nascitur.

**3.** Ad illud vero quod obijcitur, quod de quo-  
cumque prædicatur homo inest ei humanitas, dicen-  
dum quod verum est de illo modo prædicationis, quo  
modo prædicatur ratione formæ: sed non de illo, quo  
prædicatur ratione suppositi: tunc enim non significa-  
tur quod humanitas inest ei, de quo prædicatur, sed  
quod inest alicui, quod habet identitatem cum eo de  
quo prædicatur.

**4.** Ad illud quod obijcitur, quod hæc non est  
vera, ratione substantiæ vel ratione personæ: Diuina  
natura est homo, dicendum quod etsi diuina natura  
non supponat pro persona, homo tamen pro persona  
potest

potest supponere: diuina vero natura subijcitur ratio-  
ne sui, ita quod veritatem habet ratione vtriusque, ra-  
tione vnus ex parte subiecti, ratione vero alterius ex  
parte prædicati, videlicet ratione personæ.

ARTICVLVS II.

**C**ONSEQUENTER quaeritur de natiuitate te-  
porali in cõparatione ad æternam. Et circa hoc  
quaeruntur tria. Primo quaeritur. Supposito quod in  
Christo duplex sit natiuitas, vtrum concedendum sit,  
Christum bis natum esse. Secundo quaeritur, vtrum  
in Christo sint filiationes duæ. Tertio quaeritur, vtrum  
sit naturalis filius ratione vtriusque natiuitatis, scilicet  
temporalis, & æternæ.

QVÆSTIO I.

An concedendum sit Christum bis esse natum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 1. 0. Membr. 2.  
S. Thom. 3. p. q. 35. art. 4. ad 2.  
Egid. Ro. 3. Sent. p. 3. dist. 8. q. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 8. art. 2. q. 1.  
Steph. Brul. 3. Sent. dist. 8. q. 4.

FVNDAM-  
ENTA.  
Aug. ca. 2.  
post princi-  
pium 10. 3.

Damas. lib.  
3. de fide,  
orb. c. 7. in  
medio.

Psal. 61. b

AD OP-  
POSITVM

**V**TRVM concedendum sit, Christum bis na-  
tum esse. Et quod sic, videtur. Augustinus de  
fide ad Petri: Vnigenitus Dei primo, et se-  
cundo natus est, semel ex patre, semel ex  
matre: sed primo, et secundo nasci, non est nisi bis na-  
sci: ergo videtur quod filius Dei bis natus est.

**I**TEM Damascenus: In Christo duas natiuitates  
veneramus: sed vbiqumque est duplex natiuitas, ibi  
est duplex nasci, et vbiqumque est duplex nasci, ibi est  
bis nasci: ergo, et cetera.

**I**TEM Christus semel genitus est ex patre secun-  
dum illud Psalmi: Semel locutus est Deus, et cetera. Glof-  
sa, id est filium genuit, et semel natus est ex matre: et  
constat illud semel, et illud non esse vnus, sicut nec  
temporale, et æternum: ergo ponunt in numerum: si  
ergo semel, et semel faciunt bis, Christus est bis natus.

**I**TEM actio geminata geminat passionem: ergo si  
alia est generatio, qua pater, et alia, qua mater genuit:  
ergo alia, et alia vice genitus est Christus a patre, et  
a matre: ergo est pluries natus, sed non ter, vel qua-  
ter, et sic de alijs: ergo bis natus est Christus.

**1.** SED CONTRA: Bis dicitur consimilis actus  
geminacionem. Vnde non dicitur aliquis aliquid fecisse  
se bis, eo quod legit, et disputauit: sed generatio æter-  
na, et temporalis non est idem actus, nec consimilis:  
ergo ratione illius duplicis natiuitatis non potest dici  
bis natus.

**2.** ITEM semel, et bis dicunt vicissitudinem: idem  
enim est aliquid bis fieri, quod et duabus vicibus fie-  
ri: sed apud filium non cadit transmutatio, nec vicis-  
situdinis obumbratio: ergo non debet dici bis natus.

**3.** ITEM bis dicitur actus interruptionem. Vnde  
conuenienter dicitur aliquis bis fuisse Parisijs: sed non  
conuenienter dicitur bis fuisse homo. Sed generatio  
æterna, quæ est ex patre, nullatenus fuit interrupta:  
ergo videtur simpliciter esse falsum: Christus bis na-  
tus est.

**4.** ITEM hoc aduerbium, bis, importat actus ter-  
minationem: quia de actu, qui non terminatur, non  
est dicere ipsum bis exerceri: sed generatio æterna  
non habet terminum: quia filius semper generatur a  
patre: ergo, et cetera.

**5.** ITEM hoc aduerbium, bis, importat succes-  
sionis ordinem: sed circa Christi generationem æter-

nam respectu temporalis nulla cadit successio: ergo si-  
cut aliquis non dicitur bis natus, qui simul generatur a  
patre, et a matre, ita non videtur, quod Christus bis  
natus dicatur, cum simul sit verum ipsum dicere ge-  
nerari a patre, et a matre: pater enim nunc generat  
filium, et in tempore natiuitatis suæ sicut virgo Maria  
genuit.

**6.** ITEM nunc temporis, et nunc æternitatis non  
ponunt in numerum, cum vnus claudatur in altero:  
ergo cum filius genitus sit a patre in nunc æternitatis,  
et a matre in nunc temporis, non videtur quod de-  
beat dici bis natus, vel genitus.

CONCLUSIO.

Catholice debet et potest admitti hic sermo quod Christus  
est bis natus, æterna et temporali differen-  
tibus generationibus.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod sicut vult  
Philosophus, Actus tripliciter habet numerari, videli-  
cet subiecto, et tempore, et specie siue termino. Vnde  
actus multiplicari dicitur: aut quia est in alio, et alio  
subiecto, aut quia in alio, et alio termino: aut quia  
in alio et alio tempore, siue mensura. Cum ergo ad-  
uerbium numerandi dicat numerum actus aliquo  
istorum trium modorum, necesse est vt importet ip-  
sum numerari. Aduerbium autem cum sit adiectiuum  
verbi, sub ratione verbi importat illum numerum, qui  
est ipsius actus, secundum quod actus hic est ex parte  
temporis, siue durationis: et iste est numerus, qui est  
ex parte mensuræ. Et quod hoc aduerbium, bis, impor-  
tet numerum actus ex parte mensuræ, patet per ipsum  
modum loquendi. Non enim dicor bis comedisse,  
propter duas res, quas comedi, vel propter plurifica-  
tionem ex parte subiecti: sed propter multiplicationem  
ex parte temporis, siue mensuræ, quia comedi in alio,  
et alio tempore. Quoniam ergo generatio siue Chri-  
sti natiuitas æterna mensuratur ipsa æternitate, et na-  
tiuitas temporalis ipso tempore, ita quod illa comple-  
tionem habet in nunc æternitatis, ista in nunc tempo-  
ris: hinc est quod concedi potest, et debet Christum  
bis esse natum. Et concedendæ sunt rationes, et au-  
ctoritates ad hoc inductæ.

5. Phys. cõr.  
34. et 38.  
et 42. et 7.  
Phys. cõr.  
5.

**1.** Ad illud vero quod obijcitur primo in contra-  
rium, quod bis dicitur eiusdem actus geminationem,  
dicendum quod non oportet, quod dicat geminatio-  
nem eiusdem actus secundum vnitatem vninocatio-  
nis, sed sufficit quod dicat secundum conuenientiam  
analogiæ. Vnde sicut potest concedi, quod Deus, et  
homo sunt duo entia vel res, non quod dicantur duæ  
res, vel duo entia vninoce, sed analogice: ita concedi  
potest quod generatio Christi, et æterna, et tempora-  
lis sit duplex generatio. Et sic potest concedi quod sit  
bis generatus: quia tantum se extendit numerus aduer-  
biorum numeralium respectu verbi, quantum nume-  
rus numeralium nominum respectu nominum.

**2.** Ad illud quod obijcitur, quod semel, et bis di-  
cunt vicissitudinem, dicendum quod illud non est verum  
de significatione generali, sed semel dicitur actus com-  
pletionem. Quod autem dicit vicissitudinem, hoc so-  
lum est, quia adiacet actui temporali: et ideo quia  
generatio Christi æterna non subiacet actui tempora-  
li, non est necesse quod etiam quantum ad illam dicat  
vicissitudinem.

**3.** Ad illud quod obijcitur, quod bis dicitur interrup-  
tionem, dicendum quod illud verum est in illis actibus,  
qui non numerantur sine interruptione, sicut legere,  
vel morari Parisijs, vel aliquid tale. In his autem  
actibus, qui sine interruptione numerari possunt,  
non habet veritatem, sicut calum dicitur bis esse re-  
uolutum: et tamen motus eius non dicitur esse discon-  
tinuatus vel interruptus. Numeratio enim reuolutio-  
num non venit ex motus discontinuatione, sed secun-  
dum

dum.



dum circulationis completionem : et secundum illam A completionem circulationis est numeratio dierum, et temporum : et talis numeratio importatur per adverbium. Et quoniam generatio Christi ex patre, et matre modum habet vnum numerandi, vt prædictum est : ideo sane potest concedi Christum bis natum esse.

4. A D illud quod obijcitur, quod, *bis*, importat terminationem actus : dicendum quod terminatio actus dupliciter dicitur : vno modo ex completionem, alio modo ex desitione : ergo cum dicitur quod, *bis*, importat terminationem, si intelligatur terminatio communiter ad vtrumque modum, dicendum quod verum est. Si autem dicat terminationem per desitionem tantum, non habet veritatem : hoc enim accidit numerationi alicuius actus, quod non possit esse sine actus desitione, sicut tactum est.

5. A D illud quod obijcitur quod, *bis*, dicit successionis ordinem, dicendum similiter quod hoc non est de necessitate : sed quando importat actus geminationem, et successionem, et respectu eiusdem principij : sic autem non est reperiri hic, et sic patet illud.

6. A D illud vero quod vltimo obijcitur, quod nunc temporis, et nunc æternitatis non ponunt in numerum, dicendum quod si loquamur de numero proprie accepto, veritatem habet : si autem large, falsitatem habet. Æternitas enim, et tempus sunt diuersæ mensuræ per essentialiam, et prædictio, quæ mensuratur tempore, est alia a productione, quæ mensuratur æternitate, et posterior illa : et ideo illæ duæ productiones possunt dici etiam duæ mensuræ : nec valet, quod vna clauditur in alia : hoc enim non est per continentiam, quæ tollat numerum, sicut continetur pars intra totum, sed per quamdam præsuppositionem, quæ quidem relinquit ordinem, siue distinctionem.

QVÆSTIO II.

An in Christo sint duæ filiationes.

- Alex. Alen. 3. p. q. 10. Memb. 3.
S. Tho. 3. p. q. 3. art. 5.
Et 3. Sent. dist. 8. q. 1. art. 4.
Et Quod. 1. art. 2.
Et Opusc. 3. cap. 219.
Scot. 3. Sent. dist. 8. q. 1.
Ægid. Rom. 3. Sent. dist. 8. p. 3. q. 2.
Richardus 3. Sent. dist. 8. art. 2. q. 2.
Durandus 3. Sent. dist. 8. q. 3.
Tho. Argent. 3. Sent. dist. 8. q. 1. art. 2.
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 8. q. 5.
Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 7. art. 2.
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 8. q. 1.

AD OPPOSITVM

TRVM in Christo sint filiationes duæ. Et quod sic, videtur. Generatio est ratio, siue causa filiationis, sicut actio causa relationis : sed in Christo est duplex generatio : ergo est duplex filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicari videtur et effectus.

2. ITEM multiplicato vno relatiuorum necessario multiplicatur et reliquum, eo quod esse relatiuorum est ad aliud se habere : et quotiens dicitur vnum oppositorum, totiens dicitur reliquum, sicut dicit Philo- sophus : sed Christus secundum generationem æternam est filius patris, secundum generationem temporalem est filius matris : ergo, et cetera.

3. ITEM diuersarum productionum diuersi sunt termini, sed generatio temporalis et æterna sunt diuersæ productiones : ergo si vtraque terminatur ad Christum secundum quod est filius, necesse est Christum esse filium alium, et alium : ergo in eo sunt filiationes plures.

4. ITEM idem est esse natum, et esse filium : sed si aliqua sunt eadem, numerato vno numeratur et reliquum : ergo si Christus est bis natus, habet duplicem filiationem.

5. ITEM abstracta filiatione æterna, est intelligere filiationem temporalem, et e conuerso : ergo si illa sunt diuersa, quorum vnum est intelligere abstracto alio : filiatio æterna et temporalis est alia, et alia in Christo.

SEDCONTRA : Filiatio est proprietas personæ : sed in Christo non est nisi vna persona : ergo non est nisi vna sola filiatio.

ITEM sicut Christus habet patrem, et matrem : ita quilibet alius est natus ex patre, et ex matre : sed nullus dicitur habere duas filiationes, quia genitus est ex patre, et ex matre : ergo pari ratione in Christo non erunt duæ filiationes, quia natus est Christus ex patre, et ex Virgine matre.

ITEM ex hoc quod aliquis Magister habet plures discipulos, hodie vnum, et cras alium, non habet diuersos magistratus : ergo et pari ratione nec Christus debet dici habere plures filiationes, ex hoc quod genitus est a patre prius, et a matre posterius.

ITEM si alia persona nata esset de Virgine, esset confusio in proprietatibus personalibus propter pluralitatem filiationum : sicut dicit Anselmus. Si ergo in incarnatione verbi nulla facta est confusio proprietatum, videtur quod nulla facta sit filiationum plurificatio.

ITEM numerata proprietate numeratur subiectum, vt si sunt duæ albedines, sunt duo alba : ergo si sunt duæ filiationes, sunt duo filij : Ergo si in Christo sunt duæ filiationes, in Christo sunt duo filij : et si Christus est duo filij, Christus est duo : sed hæc est falsa, sicut improbatæ est supra, et habetur in simbolo : non duo tamen, sed vnus est Christus : ergo falsum est, duas filiationes esse in Christo.

CONCLUSIO.

Cum in Christo non sint plures persone, non sunt plures in eo filiationes, licet dicatur bis natus : quia filiatio proprie personam respicit et non naturam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quamuis concedatur duas natiuitates esse in Christo : non tamen concedi debet duas esse filiationes. Et ratio huius est : quia cum filiatio sit relatio, comparisonem habet ad tria. Ad subiectum in quo est, et ad terminum ad quem est, et ad principium a quo est. Numerus autem relationis secundum differentiam formalem, siue specifi- cam causatur a principio a quo est, sicut paternitas, et dominium sunt duæ relationes in aliquo homine, quæ numerantur non ratione eius, in quo sunt principaliter, sed ratione eius a quo sunt : quia possunt esse duæ relationes in homine respectu eiusdem. Plurificatio autem relationis secundum numerum non venit principaliter ratione eius a quo est, nec ratione ad quem, sed ratione subiecti eius in quo. Et quoniam proprietas subiecti numerari habet ratione suppositi, et subiectum filiationis est ipsa persona non natura nisi ratione personæ : hinc est quod cum in Christo non sint plures personæ, non possunt esse plures filiationes. Ideo concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur, quod generatio est causa filiationis, iam patet responsio : quia relatio non multiplicatur ex parte cause, sed ex parte subiecti. Si autem quæretur, quare multiplicatur generatio in Christo, et non filiatio, cum vtraque respiciat personam, dicendum quod generatio significat per modum actionis, actio autem, et passio non solum recipit numerationem ex parte subiecti, sed etiam ex parte mensuræ, et ex parte principij. Et quoniam aliud est principium, et alia est mensura temporalis, et æterna, ideo alia potest dici, et alia generatio : quamuis non filiatio.

2. A D illud quod primo obijcitur, quod generatio est causa filiationis, iam patet responsio : quia relatio non multiplicatur ex parte cause, sed ex parte subiecti. Si autem quæretur, quare multiplicatur generatio in Christo, et non filiatio, cum vtraque respiciat personam, dicendum quod generatio significat per modum actionis, actio autem, et passio non solum recipit numerationem ex parte subiecti, sed etiam ex parte mensuræ, et ex parte principij. Et quoniam aliud est principium, et alia est mensura temporalis, et æterna, ideo alia potest dici, et alia generatio : quamuis non filiatio.

filiatio. Alia etiam est ratio : quia et si generatio respiciat personam, tamen per consequens respicere potest et naturam. Vnde humana natura in Christo potest dici nata, non tamen potest dici filia, quia filiatio proprie respicit personam. Et quia in Christo est pluralitas naturarum, et vnitas personarum : ideo possunt dici plures generationes, quamuis non possint dici plures filiationes.

2. A D illud quod obijcitur, quod multiplicato vno relatiuorum multiplicatur et reliquum, dicendum quod illud verum est de multiplicatione formali, et de eo correlatiuo a quo dependet correlatiuum dependentia essentiali : sed si vnum correlatiuum multiplicatur multiplicatione materiali, non habet veritatem, sicut est quando vnus homo generat plures filios, et vnus magister docet plures discipulos : tunc enim relatio, quæ est in ipso, non dependet ab vnoquoque eorum nisi dependentia accidentali, et desinente vno saluatur relatio in altero. Vnde quando quis generat post primum filium, alium, non nascitur in eo noua paternitas, sed prima paternitati innascitur nouus respectus, quia pater est plurium, quam prius erat : sic est intelligendum in proposito. Vnde Christus generatione temporali non acquirit nouam filiationem, sed incipit esse filius alterius, scilicet hominis virginis.

3. A D illud quod obijcitur, quod diuersarum productionum diuersi sunt termini, dicendum quod verum est, quando illæ productiones sunt disparatæ : ita quod vna non supponit aliam : sic autem non est in proposito : quia natiuitas temporalis præsupponit æternam natiuitatem : et ideo non oportet filium esse alium, et alium, quamuis alia et alia generatione generetur : sufficit enim, vt dictum fuit, ad pluralitatem generationum pluralitas naturarum : non sic autem ad pluralitatem filiationum.

4. A D illud quod obijcitur, quod idem est esse natum, et esse filium, dicendum quod etsi de eodem dicatur, tamen filiatio proprie dicit relationem, et natiuitas siue generatio ipsam productionem : relatio autem, et actio ex alia et alia causa habent numerari. Et ideo non sequitur, quod si plurificetur productio, quod plurificetur filiatio.

5. A D illud quod obijcitur vltimo, quod est intelligere filiationem temporalem abstracta filiatione æterna, dicendum quod hoc non est propter diuersitatem relationis in se, sed propter diuersitatem respectuum : sicut si aliquis sit pater duorum, potest intelligi pater esse vnus, ita quod non alterius. Et si aliquis videatur a duobus, potest intelligi videri ab vno, ita quod non ab alio. Ex hoc tamen non potest concludi, quod sit diuersitas secundum rem, sed secundum rationem. Diuersitatem autem, secundum rationem uoco illam, quæ solum est secundum respectum, et comparisonem.

QVÆSTIO III.

An Christus sit filius naturalis ratione vtriusque natiuitatis.

- Alex. Alen. 3. p. q. 10. Memb. 4.
S. Tho. 3. p. q. 23. art. 4.
Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 2.
Et de Verit. q. 29. art. 1.
Ægid. Rom. 3. Sent. dist. 8. p. 3. q. 3.
Richardus 3. Sent. dist. 8. art. 2. q. 3.
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 8. q. 5.

FVNDAMENTA.

TRVM Christus filius sit naturalis ratione vtriusque natiuitatis, videlicet temporalis, et æternæ. Et quod sic, videtur. De generatione enim æterna non est dubium :

de generatione vero temporali ostenditur sic : Qui conformis est in natura ei, a quo generatur, est eius filius naturalis : sed filius Dei est conformis Mariæ, ex qua est natus : ergo est naturalis filius ipsius.

ITEM qui trahit naturam ab eo, a quo generatur, est filius eius naturalis : sed Christus a Virgine naturam traxit humanam : ergo est filius naturalis ipsius Virginis.

ITEM natura est principium rei genitæ, et filiationis eiusdem ex parte mulieris, ex hoc quod concipit, nutrit, et parit : et hoc totum Virgini competit respectu Christi : ergo Christus est eius filius naturalis.

ITEM si Christus est filius Virginis, aut ergo naturalis, aut adoptiuus. Non adoptiuus : quia tunc non esset vera mater, nec ad Virginem spectat filium adoptare : nec Deus adoptari potest a creatura in filium, sed magis e conuerso : ergo videtur quod sit naturalis eius filius.

SEDCONTRA : Nullus qui est filius per gratiam, est filius per naturam : quia natura, et gratia ex opposito diuiduntur : sed quod Christus fecit se filium Virginis, hoc fuit dignationis, et gratiæ : ergo non est filius naturalis.

ITEM nullus, qui voluntarie generatur, est filius naturalis : quia natura et voluntas sunt principia disparata : sed Christus voluntarie natus est de Virgine : ergo non est eius filius naturalis.

ITEM nullus est filius naturalis, cuius generatio sit supra naturam : sed generatio filij Dei ex matre fuit per miraculum supra naturam, et natiuitas similiter : ergo non est filius naturalis.

ITEM nullus filius naturalis est prior suo principio generante : quoniam si prior est, accidit ei quod producatur ab illo : ergo non est naturalis filius ipsius : sed Christus prior fuit, quam Virgo, quæ ipsum concepit : ergo ex parte temporalis natiuitatis Christus non potest esse filius naturalis.

CONCLUSIO.

Christus est filius naturalis secundum vtramque natiuitatem, temporalem videlicet et æternam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod penes vtramque natiuitatem Christus est filius naturalis : et ratio huius est, quia vtraque natiuitas consistit in productione similis ex simili secundum similitudinem et conuenientiam in natura. Vnde secundum natiuitatem æternam generatur similis patri, secundum natiuitatem temporalem generatur similis matri : ideo vtraque natiuitas est naturalis : et ratione vtriusque natiuitatis Christus naturalis filius debet dici. Si autem tu quæras, quam habitudinem dicit iste terminus Naturalis, dicendum quod magis dicit habitudinem principij quam habitudinem formæ. Dicitur enim filius naturalis qui est a natura, et qui trahit naturam ab aliquo, non quod ipsa filiatio sit proprietates consequens ipsam naturam, sed magis personam : est enim proprietas personæ. Vnde hæc est magis propria : Christus est filius naturalis, vel natura, quam Christus est filius essentialis, vel filius essentialis. Natura enim plus dicit in habitudinem principij, vel cause, quam dicat in habitudinem formæ. Faciendum est ergo Christum filium naturalem Virginis esse ratione temporalis natiuitatis, sicut rationes ad primam partem ostendunt, et ideo concedendæ sunt.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod nullus, qui est filius per gratiam, est filius per naturam, dicendum quod si illud intelligatur de gratia adoptionis, verum est : si vero intelligatur de gratia vnionis, non est verum : quia sicut habitum est supra : ista gratia fuit quodam modo isti homini naturalis. Aliiter etiam potest dici, quod verum est secundum eandem naturam. Christus autem nominat hypostasim in duabus naturis, et secundum illam duplicem

AD OPPOSITVM

Dist. 4. art. 8. q. 3.

cem naturam naturalis est filius patris, et naturalis A est filius matris, ita quod secundum diuinam natu- ram comparetur ad patrem, et secundum humanam comparetur ad matrem. Si autem mutua fiat comparatio, vt hypostasıs illa secundum diuinam naturam comparetur ad matrem, et secundum humanam comparetur ad patrem, sic non dicitur proprie filius naturalis: potest tamen dici naturalis filius per gratiam vnionis, que facit naturales proprietates inuicem communicare.

2. A d illud quod obijcitur, quod generatio Christi est supra naturam, dicendum quod ita est supra naturam, quod est etiam secundum naturam, vt dictum est supra, quia ibi diuina potentia in nullo præiudicabat naturæ: et ideo modus ille operandi non excludit naturæ operationem, nec aufert proli naturalem filiationem.

3. A d illud quod obijcitur, quod nihil generatur naturaliter quod generatur voluntarie, dicendū quod

falsum est secundum quod naturam voluntas concommitatur: vnde esto quod natura esset omnino diens ipsi voluntati, sicut et in Adam erat, idem generaretur patre volente, et natura operante. Et quoniam voluntas filij non tollit vim generatiuam matri: ideo non sequitur, quod si voluntarie ex ea nascitur, quod non naturaliter nascatur.

4. A d illud quod obijcitur, quod nullus filius est prior suo principio generante, dicendum quod verū est secundum eam naturam, secundum quam est filius eius: et sic non habet instantiam in proposito, quia Christus secundum humanam naturam posterior est Virgine, quæ ipsum concepit. Si autem simpliciter intelligatur, habet instantiam in proposito: quia Christus habet in se duas naturas, secundum quarum vnā præcedit tam naturam creatam, quam maternale principium: vbi autem instantia est in proposito, ita quod non est in alio, ferenda est secundum philosophicum documentum.

Dist. 3. p. 2. art. 3.

D I S T I N C T. IX.

DE ADORATIONE HUMANITATIS CHRISTI: quod eadem sit adoratio humanitati, et deitati exhibenda.

**P**RÆTEREA inuestigari oportet, vtrum caro Christi et anima vna eademq. cum Verbo debeat adoratione adorari, illa scilicet qua latria dicitur. Si enim anima vel carni exhibetur latria, qua intelligitur seruitus sine cultus soli Creatori debitus: cum anima Christi vel caro creatura tantum sit, creatura exhibetur quod soli Creatori debetur: quod facienti in idololatriam deputatur. Ideo quibusdam videtur non illa adoratione, qua latria est, carnem Christi, vel animam esse adorandam, sed illa que est dulia: cuius duas species vel modos esse dicunt. Est enim cuiusdam modi dulia, que creaturae cuiuslibet exhiberi potest: et est quedam soli humanitati Christi exhibenda, non alij creatura: quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda, et diligenda. Non tamen adeo vt cultus diuinitati debitus, ei exhibeatur, qui cultus in dilectione et sacrificij exhibitione atque reuerentia consistit: qui latine dicitur pietas, grace autem Theosebia, id est Dei cultus, vel Ensebia, id est bonus cultus.

Aliorum sententia, qui vnā adorationem vtrique exhibendam tradunt.

**A**LIIIS autem placet Christi humanitatem vna adoratione cum Verbo esse adorandam non propter se, sed propter illum, cuius scabellum est, cui est vnita. Neque ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo cuius est vnita: nec propter se, sed propter illum, cui est vnita, est adoranda. Nec qui hoc facit, idololatria reus iudicari potest: quia nec soli creaturae, nec propter ipsam: sed Creatori cum humanitate et in humanitate sua seruit. De hoc Ioannes: Damascenus ita ait: *Dua sunt natura Christi ratione et modo differentes, vnita vero secundum hypostasim. Vnus ergo Christus est Deus perfectus, et homo perfectus: quem adoramus cum Patre, et Spiritu vna adoratione cum incontaminata carne eius. Non in adorabilem carnem dicentes: Adoratur enim in vna verbi hypostasi: que hypostasis generata est: non creatura venerationem prebentes. Non ergo vt nudam carnem adoramus, sed vt vnitam deitati in vnā hypostasim Dei verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi Dei mei simul vtramque naturam propter carni vnitam deitatem. Non enim quartam appono personam in Trinitate: sed vnā personam consteor Verbi et carnis eius. His verbis insinuari videtur Christi humanitatem vna adoratione cum Verbo esse adorandam. De hoc etiam Augustinus ait ex sermone Domini, vbi dicit: Non turbetur cor vestrum, ita dicit: Dicunt heretici Filium non natura esse Deum, sed creatum. Quibus respondendum est, quia si Filius non est Deus natura, sed creatura, nec colendus est omnino, nec vt Deus adorandus, dicente Apostolo: Coluerunt et seruierunt potius creatura, quam Creatori. Sed illi ad hoc replicabunt, et dicent: Quid est quod carnem eius, quam creaturam esse non negas, simul cum diuinitate adoras: et ei non minus, quam diuinitati deseruis? Ego dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem, ideo adoro, quod a diuinitate suscepta*

Dam. lib. 3. de fide ort. cap. 8.

Sermo 55. de verbis Domini in fine 10. 20. Rom. 1. 0.

cepta et deitati vnita est: vt non alium, et alium, sed vnum eundemq. Deum et hominem Filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaueris a Deo, illi numquam credo, nec seruiuo, velut si quis purpuram vel diadema regale iacens inueniat, numquid ea conabitur adorare? Cum vero eis rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita et in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed diuinitati vnitam, scilicet vnum Filium Deum verum et hominem verum si quis adorare contempserit, aternaliter morietur. Idem super Psalmos, vbi dicitur: Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est: Sciendum quia in Christo terra est, id est caro, qua sine impietate adoratur. Suscepit enim de terra terram: quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Hæc sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis: quia nemo carnem eius manducat, nisi prius adoret: sed qui adorat, non terram intuetur: sed illum potius, cuius scabellum est, propter quem adorat. His auctoritatibus præmissæ inuestigationis absolutio explicatur.

Pf. 88. a. In 10. 8. in med. enarrationis.

D I S T I N C T. IX.

Vtrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ, quod est proprietas diuinæ naturæ.

Præterea inuestigari oportet, et cetera.

Expositio textus.

**S**UPER egit Magister de comparatione diuinæ naturæ ad proprietatem humanæ naturæ: hic vero agit de comparatione humanæ naturæ ad proprietatem diuinæ, inquirens, vtrum natura humana in Christo sit adoranda adoratione latriæ. Diuiditur autem pars ista in partes duas. In quarum prima profequitur quæstionem secundum opinionem communem. In secunda vero profequitur eam secundum opinionem aliorum, et Sanctorum auctoritates, ibi: *Alijs autem placet Christi humanitatem*, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima parte opponit. In secunda determinat, ibi: *Ideo quibusdam videtur*, et cet. Secunda pars in duas diuiditur. In quarum prima subiungit aliorū opinionem. In secunda vero inducit illius opinionis confirmationem per multiplicem Sanctorum attestacionem, ibi: *De hoc Ioannes Damascenus ita ait*. Illa secunda pars potest adhuc subdiuidi in duas. In prima confirmat auctoritate Græci, scilicet Damasceni. In secunda auctoritate Latini, videlicet Augustini, ibi: *De hoc etiam Augustinus ait in sermone Domini*.

Diuisio.

Cultus, et cet. consistit in dilectione, et sacrificij exhibitione, et cet. Dub. I.

Hic queritur, qualiter distinguuntur illa tria. Et videtur quod insufficienter dicat: quia magis videtur consistere in adoratione. Ait enim Rabanus: Sic caro Christi adoranda est latria, sicut Verbum, sed non omni specie latriæ: quoniam nō adoramus eum prostrati in terra, sic vt credamus quod nos creauit ex nihilo: ergo videtur quod potius prostratio in terram pertineat ad cultum Dei, quam prædicta. I T E M videtur diminutio, quia non tantum colitur Deus dilectione, sed etiam fide. Queritur ergo qualiter distinguuntur illa tria prædicta.

**R**E S P O N D. Dicendum quod sicut habitum est supra, Deus colitur cultu interiori, et exteriori: vt autē Magister exprimeret vtrumque cultum, dicit quod consistit in dilectione, quantum scilicet ad cultū interiorē, ita quod in dilectione intelligimus tres Theologicas virtutes, scilicet Charitatem, et alias duas præambulas: ergo quantum ad cultum exteriorē dicit, quod colitur sacrificio, ita quod sub sacrificio comprehendat omnem reuerentiam, quæ exteriori exhibetur soli Deo. Per hoc autē quod subdit reuerentiam, comprehendit vtrumque, et sic pater differentia horum trium, quia dilectio refertur ad cultum interiorē, sacrificium ad exteriorē, reuerentia ad vtrumque. Vel aliter: Dile-

S. Bon. To. 5.

A ctio refertur ad principium motuum. Sacrificiū refertur ad actum. Reuerentia ad formā, et modum. Ad illud quod obijcitur de adoratione, et prostratione, dicendum quod illa potest comprehendere nomine sacrificij: etiā potest dici quod illā non nominat: quia nō est cultus soli Deo debitus: non tantū enim prosternimur coram Deo, sed etiā corā homine. Vnde non est intelligendū quod Rabanus velit dicere, quod nō debemus nos corā humanitate prosternere, sed quod prosternendo nos corā humanitate nō debemus profiteri nos esse creatos ratione humanitatis, sed deitatis. Dicit etiam potest, quod adoratio comprehenditur sub hoc quod dicitur reuerentia, sicut et fides et dilectio per dilectionem: et sic patet responsio ad sequens.

Quem adoramus cum Patre, et Spiritu sancto vna adoratione. Dub. I I.

**C**O N T R A hoc verbū Damasceni obijcitur: Pater et Spiritus sanctus sunt personæ distinctæ, et cuiuslibet earum debetur vna adoratio per se: ergo si ad multiplicationē obiecti sequitur multiplicatio actus, videtur quod illæ personæ sunt multiplices nō vnica adoratione adorandæ. I T E M: Adoratio subsequitur directionem fidei: sed fides distinguit inter personas: ergo et adorans secundum quod huiusmodi distinguit inter personas: et si hoc, redit idem quod prius.

**R**E S P O N D. Dicendum quod tres personæ vnica et simplici adoratione sunt adorandæ. Et ratio huius est, quia illud secundū quod cōpetit adorari summa maiestas, est vnicum nullo modo multiplicatū, et ita sicut vnica dilectione diliguntur, quia in eis est vnica summa bonitas: sic vnica adoratione adorantur. A d illud quod obijcitur, quod illæ personæ distinguuntur, dicendum quod est distinguuntur ratione emanationis, et originis, non tamen ratione adorationis: ideo non sequitur quod respectu harum habeant diuersas adorationes, sed quod habeant diuersas relationes: et hoc quidem dicitur fides sana, quam consequitur adoratio. Et per hoc patet sequens obiectio, quod scilicet adoratio sequitur fidem, non in quantum distinguit tres personas per relationum pluralitatem, sed in quantum vnit per maiestatis vnitatem.

Ego Dominicam carnem, et cet. Dub. I I I.

**C**O N T R A: Si in Christo adoratur diuinitas, et humanitas, et in alijs personis diuinitas, videtur quod magis sit adorandus Christus, quam aliæ personæ. I T E M: Plus tenemur gratias Christo agere post incarnationem quam ante: ergo magis debemus ipsum honorare, adorare, et venerari: ergo si hoc, magis tenemur adorare Filium incarnatum, quam non incarnatum: et si hoc, magis Filium, quam Patrem, vel Spiritum sanctum. Si tu dicas, quod magis debemus adorare Verbum non intensiue, sed extensiue: **C**O N T R A: Plura bona paucioribus bonis magis sunt appetenda: ergo plura honorabilia magis sunt veneranda, et honoranda.

K R E S P.

RESPON. Dicendum quod non magis adorandus est Christus, quam Pater, vel Spiritus sanctus, nec Verbum incarnatum plus debet adorari post incarnationem, quam ante. Et huius ratio est, quia adoratio respicit maiestatem, et dignitatem: et quoniam Verbo nulla accreuit dignitas ex humanae naturae assumptione: ideo non debet adorari maiori adoratione. Nec valet quod obijcit, quod plura bona paucioribus sunt praeligenda: hoc enim habet multiplicem instantiam. Vna est, quando vnum est propter alterum: ibi enim est vnum tantum. Vnde sicut tenere equum, et frenum non est plus tenere, quam equum: sic adorare Deum, et carnem non est plus, quam adorare Deum. Alia instantia, quando vnum illorum bonorum est improportionabile ad aliud, tunc enim non addit, vt faciat ipsum maius, sicut nec punctus addit ad lineam, vt faciat eam maiorem: et hoc modo creatura habet se ad Creatorem. Ad illud quod opponitur, quod tenemur ad maiorem gratiarum actionem, dicendum quod non est simile, quia gratiarum actio non tantum respicit excellentiam dantis, sed etiam excellentiam muneris: non sic autem est de oratione.

Nemo carnem eius mand, et cetera. Dub. III.

CONTRA: Spiritus est, qui viuificat, caro non prodest quidquam; ergo si non prodest, non est manducanda, nec adoranda. ITEM caro Christi vere est sub sacramento: ergo vere manducatur cum sub sacramento suscipitur: sed absque adoratione praesentibus potest esse sacramenti susceptio: ergo et vera manducatio.

RESP. Dicendum quod verbum illud intelligitur de manducatione spirituali, quae dicitur manducatio vera: quia veram habet efficaciam. Vnde manducare veraciter, hoc est manducare efficaciter: et hoc modo nemo bene manducat, nisi qui adorat: quia non manducat efficaciter, nisi manducet reuerenter: et per hoc patet responsio ad vltimum: obijcit enim de manducatione sacramentali, et illud intelligitur de manducatione spirituali. Ad illud quod obijcit, quod caro non prodest quidquam, dicendum quod caro dicitur ibi carnalis intelligentia, sicut dicit Augustinus: Caro non prodest quidquam si a spiritu separetur, sed prodest, in quantum est vnita Verbo, et deificata: et hoc modo est adoranda adoratione laetitia, non dulcia. De hoc autem plenius habetur in Libro 4. dist. 10.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de adoratione Christi, circa quam quaeruntur principaliter duo. Primo quaeritur de ipsa adoratione per comparationem ad eum, cui est exhibenda. Secundo vero quaeritur in comparatione ad virtutem, per quam exhibetur. Circa primum quaeruntur sex. Primo quaeritur, vtrum cultus, qui est laetitia debitus deitati, sit exhibendus Christi humanitati. Secundo quaeritur, vtrum sit exhibendus eius imagini. Tertio quaeritur, vtrum sit exhibendus eius matri. Quarto, vtrum sit exhibendus eius Cruci. Quinto, vtrum sit exhibendus eius membris: Sexto et vltimo, vtrum sine peccato exhiberi possit eius aduersario.

QVAESTIO I.

An cultus laetiae sit exhibendus humanitati, siue carni Christi.

Alex. Alenf. 3. p. q. 30. Memb. 2. S. Thomas 3. p. q. 25. ar. 2. Et 3. Sent. d. 9. q. 1. ar. 2. q. 1. Scot. 3. Sent. d. 9. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. p. 2. q. 1. Richardus 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 1. Duran. 3. Sent. d. 9. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 9. q. 1. ar. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 9. q. 1. Marcellus Inguen. 3. Sent. q. 3. ar. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 8. q. 1.

TRVM cultus laetiae sit exhibendus humanitati, siue carni Christi. Et quod sic, videtur primo auctoritate Damasceni: Christus est perfectus Deus, et perfectus homo, quem adoramus vna adoratione cum Patre, et Spiritu sancto, et incontaminata carne eius: ergo si persona Christi adoranda est laetia, videtur quod similiter caro eius.

ITEM super illud Psalms: Adorate scabellum pedum eius, quoniam Sanctum est. Glossa Augustini: In Christo terra, id est caro sine impietate adoratur a nobis: quia nemo carnem eius digne manducat, nisi prius adoret.

ITEM eodem timore timetur ignis, et ferrum, ignitum igne: ergo si magis vnita est diuinitas carni quam ignis ferro, videtur quod eadem reuerentia sit exhibenda eius humanitati, quae exhibetur diuinitati.

ITEM eadem adoratione adoratur caro animae vnita, qua adoratur ipsa anima: ergo si non minus intime vnitur Verbum ipsi carni, quam anima, eadem ratione, qua adoratur Verbum, adoratur caro assumpta: sed Verbum adoratur laetia: ergo, et cetera.

SED CONTRA: Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli seruias. Glossa: Exponit de seruitute cultus laetiae: ergo soli Deo est exhibenda: non ergo carni Christi.

ITEM Augustinus de Ciuitate Dei loquens de Christo: Cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et vnus est Deus: tamen in forma, serui maluit sacrificium esse, quam sumere. Et ibidem: Quis sacrificandum censuit nisi ei, quem Deum aut sciuit, aut putauit, aut finxit? ergo humanitati illi non est sacrificandum, siue carni Christi: ergo nec illi cultus est ei offerendus, qui offertur Deo.

ITEM Glossa Super illud Psalms: Adorate scabellum pedum eius. Caro Christi non est adoranda illa adoratione laetiae, quae soli Deo debetur, sed illa dulcia, quae dignior est: ergo, et cetera.

ITEM humana natura in Christo quantumcumque sit sublimata, non exit terminos creaturae: ergo nec reuerentia exhibenda ei debet exire terminos creaturae: si ergo laetia est cultus, qui excedit omnes fines creaturae, videtur quod qui exhibet laetiam carni Christi, committat idololatriam.

ITEM minori minor reuerentia est exhibenda, et maiori maior secundum rectum ordinem: sed Christus secundum quod homo minor est patre, et humanitas minor deitate quantumcumque vnita sit: ergo minor reuerentia est ei exhibenda: si ergo laetia est reuerentia summa, videtur quod humanitati Christi non sit exhibenda.

ITEM nullius est adorari adoratione laetiae, cuius est adorare: sed humanitatis est adorare ipsam summam Trinitatem: ergo non debet adorari adoratione laetiae. Maior probatur per hoc, quod nulli debetur

FVNDAMENTA. Li. 3. de ort. fide ca. 8.

Psal. 98. 4

AD OPPOSITVM. Luc. 4. b

Aug. de Ciuit. Dei li. 10. ca. 20. 10. 5.

Pf. 98. 4

debetur laetia, cuius est seruire alteri. Minor probatur per hoc: quia eius est adorare, cuius est orare: Christus autem orauit sicut legitur in diuersis Euangelijs: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Humanitas Christi, in quantum est Verbo vnita, est laetia adoranda, licet vt per se considerata tantum dulcia debeat adoratione adorari.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod caro Christi multipliciter consideratur. Vno modo caro Christi dicitur totus ille homo, iuxta illud, quod dicitur: Verbum caro factum est: et hoc modo quia ille homo Deus est ratione personae vnus, adorandus est adoratione laetiae. Alio modo caro Christi consideratur, prout nominat ipsam partem humanitatis per se, non vt vnitam: et hoc modo carni consideratione non debetur adoratione laetiae, sed dulcia. Tertio modo consideratur caro Christi quasi medio modo, prout nominat ipsam naturam creatam diuinitati vnitam: et hoc modo dixerunt quidam, quod est adoranda laetia digniori, quae quidem est hyperdulcia. Et ratio huius est: quia solius Dei est adorari laetia, et natura non communicat alteri naturae sua idiomatica. Vnde sicut non est dicendum humanam naturam esse in Christo aeterna, quia est vnita aeterna: sic hoc modo dixerunt, quod natura humana non est adoranda laetia, quamuis sit vnita maiestati summae. Alij vero dixerunt aliter, quod si consideretur caro, et anima prout vnita illi personae, adoranda est adoratione laetiae: pro eo quod secus est de exhibitione honoris, et proprietatibus alijs. Honor enim non respicit hanc partem, vel illam, sed respicit ipsam personam. Vnde quamuis purpura, et vestimentum non participet proprietates regis absolute, communicat tamen in honoris, et reuerentia, sicut dicit Augustinus et Magister recitat in littera: Et ideo quia est vna persona in Christo, cui debetur reuerentia summa, vna adoratione adoranda est, scilicet laetia quantum ad vtramque naturam, scilicet deitatem, et humanitatem, sicut eadem adoratione adoratur in vno homine caput, et pes. Considerandum est ergo, quod non solum Christus homo adorandus est laetia, sed etiam humanitas eius in quantum est Verbo vnita, quamuis per se considerata numquam ei debeat nisi dulcia. Et quoniam caro Christi numquam est separata a Verbo, ideo semper consideranda est vt coniuncta, et semper adoranda est laetia: licet humanitati vt per se considerata non debeat nisi dulcia. Et ideo secunda opinio melior est, quam prima: et auctoritatibus Sanctorum magis est confirmata. Et ideo concedenda sunt rationes, quae sunt ad partem istam.

Ioan. 1. b

In conclusione. Scot. S. Thom. et Bon. concordant. Opin. 1.

Opin. 2.

A medio ser. 58. de Ver. Do. 20.

Ad intelligitur de carne Verbi prout in se nuda consideratione consideratur. Et hoc est quod dicit Augustinus. Si hominem separaueris a Deo, illi numquam credo, nec serui: hoc autem non obstat, quin secundum quod vnita est, adoranda sit laetia. Vnde Damascenus: Non nudam carnem adoramus, sed vt vnitam deitati in vna hypostasi Dei Verbi.

Ad illud quod obijcit, quod creatura non exit terminos creaturae, dicendum quod verum est ratione sui: et ideo honor ratione sui terminos creaturae non exit: sed quia vnitur in vna hypostasi Dei Verbo, cui debetur vnicus honor in quacumque sit natura, hinc est quod debetur ei laetia.

Ad illud quod obijcit, quod minori minor debetur reuerentia, dicendum quod verum est quando minor et maior sic se habent, quod sunt diuersorum honorum susceptibiles: hoc autem est quando sunt diuersae personae gradu dignitatis distantes: hoc autem in proposito non est reperire, quia cum vnita in Christo sit personalitas, et illa attendatur secundum naturam supremam, vnica, et summa debetur ei reuerentia, quantumcumque sit natura: sicut honor vnus debetur regi in quocumque sit indumento. Honor enim naturam respicit digniorem, et per consequens illud, quod est annexum ei: sic caro viri sancti honorari debet secundum dignitatem animae, non secundum ignobilitatem propriae naturae.

Ad illud vero quod obijcit, quod Christi est adorare, et orare, dicendum quod secundum quod oratio est ascentus mentis in Deum, sic proprie non pertinet ad Christum, pro eo quod omnia quantumcumque voluit, fecit: et verbum semper praesens habet per omnia faciens quantumcumque vult anima eius: exemplum tamen orandi, et adorandi dedit secundum interioris naturam in sua oratione: et ideo non sequitur quod non debeat adorari. Sicut enim ipse baptizatus est, et tamen baptizatus fuit, vt alios informaret: sic orauit, et adorauit, vt alios erudiret. Quia sicut vult Damascenus, in Christo humana natura non tenet naturam ancillae, aut enim sic: Serua est caro, si non est vnita Dei Verbo: semel tamen vnita secundum hypostasim qualiter erit ancilla? vnum enim ens Christus non potest esse seruus suis ipsius, et Dominus: cuius ergo erit seruus? Patris non: quia quantumcumque habet Pater sunt Filij: et ita qui dicunt ipsum seruum esse, distare faciunt vnum Christum in duo per modum Nestorij: et ita ad Christum non pertinet adorare, sed adorari: quia magis competit ei ratio dominij, quam seruitutis. Aliter etiam posset dici, quod quamuis esset ipse adorare, non tamen sequitur quod non deberet adhuc adorari adoratione laetiae: quia nos qui debemus adorare non debemus aspicere ad eius humanitatem, sed ad personae dignitatem: et in hoc vltimo consistit summa quaestionis praedictae.

QVAESTIO II.

An cultus laetiae exhiberi debeat imagini Christi.

S. Tho. 3. p. q. 25. ar. 3. Et 2. 2. q. 82. ar. 3. ad 3. Et 3. Sent. dist. 9. q. 1. ar. 2. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. p. 2. q. 2. Richard. 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 9. q. 1. ar. 2.

TRVM cultus laetiae exhiberi debeat imagini Christi. Et quod sic, videtur. Primo per Damascenum: Honor imaginis referatur ad prototypum: ergo idem est adorare K 2. inagi-

A medio de Verb. Dom. ser. 58. 10. Damasc. li. 4. cap. 30.

Damasc. li. 3. de fide cap. 21.

FVNDAMENTA. Li. 1. de ort. fide ca. 17.

imaginem, et eum, cuius est imago: ergo si Christus colendus est cultu latriæ, videtur quod eius imago similiter.

Gen. 18. et 19. a

ITEM: Abraam adoravit tres viros, et in his adoravit sanctam Trinitatem, secundum quod Glossa exponit: si ergo illi tres viri non erant Trinitas summa, sed eam significabant: ergo latriæ cultus non solum debetur rei significatæ, sed etiam signo: cum ergo imago Christi sit eius signum, videtur quod latriæ cultus sit ei exhibendus.

ITEM: Homo loquitur ad imaginem in suis petitionibus: ergo loquitur ad imaginem, sicut ad personam rationis creaturæ: ergo sic loquitur ad imaginem Christi, sicut ad Christum: et sic loquitur, sicut colit, et adoratur: ergo debet adorare imaginem Christi, sicut Christum.

ITEM: eandem reverentiam exhibemus, et exhibere debemus imaginem beatæ Virginis, quam ipsi Virgini: et sic de alijs sanctis: ergo et eadem reverentia exhibenda est imagini Christi, sicut ipsi Christo: sed Christo exhibetur cultus, sive honor latriæ: ergo debet exhiberi imaginem suam.

AD OPPOSITUM. Exo. 20. a Lev. 19. a Dent. 5. a De orib. si de li. 4. ca. 17.

1. SED CONTRA per Exodum. In primo mandato: Non facies tibi imaginem, neque sculptam similitudinem: si ergo prohibitum est imaginem fieri, multo magis et adorari.

2. ITEM Damascenus libro 4. cap. de imaginibus: Magnæ impietatis, et insipientiæ est figurari, quod diuinitatis est: ergo maioris impietatis est iam figuratum adorare.

3. ITEM melior est creatura viuens quam non viuens, quia similior est summiæ vitæ: si ergo huiusmodi imagines non sunt viuentes, minus sunt dignæ honore, quam talpæ, et vesperiliones: si ergo impium est adorare vesperiliones, et talpas, multo magis huiusmodi imagines.

4. ITEM nobilior, et melior est imago diuinitus impressa, quam ab hominibus sculpta: sed si quis adoraret diabolium, vel hominem peccatorem, in quo est imago Domini impressa, peccaret: ergo multo magis qui adoratur huiusmodi imagines.

5. ITEM fortius fugiendus est ritus idololatriæ, quam legalis cærimonia: sed Ecclesia fugit ritum cærimonia: legalis, ne videatur iudaizare: pari ergo ratione debet fugere ritum idololatriæ, ne videatur idololatrare: ergo si cultus idololatriæ consistit in veneratione imaginum, et picturarum, videtur quod talia non sint adoranda.

6. ITEM cum huiusmodi imagines nec per nouum nec per vetus testamentum approbentur, videtur quod earum introductio fuerit nouitatis præsumptio: si ergo talia sunt extirpanda, videtur quod talia non sunt colenda.

CONCLUSIO.

Imago Christi est latriæ adoratione adoranda, quia representat eum, qui pro nobis Crucifixus est, et pro eo se se offert imago.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod imaginem introductio in Ecclesia non fuit absque rationabili causa. Introductæ enim fuerunt propter triplicem causam, videlicet propter simplicium ruditatem, propter affectuum tarditatem, et propter memoriam labilitatem. Propter simplicium ruditatem inuente sunt, vt simplices, qui non possunt legere, in huiusmodi sculpturis, et picturis tamquam in scripturis apertius possint sacramenta nostræ fidei legere. Propter affectuum tarditatem similiter introductæ sunt, videlicet vt homines, qui non excitantur ad deuotionem in his, quæ pro nobis Christus gessit, dum illa aure percipiunt, saltem excitentur, dum eadem in sculpturis, et picturis tamquam præsentia oculis corporeis cernunt. Plus enim excitatur affectus noster per ea, quæ videt, quam per ea, quæ au-

Habetur in Conc. Trid. Sess. 25. ca. Mandat, ubi explicatur hæc res rationes.

A dicitur. Vnde Horatius de arte poetica: Segnius irritans animos demissa per aurem, Quàm qua sunt oculis subiecta fidelibus: et quæ Ipse sibi tradit spectator, et cetera.

Horat. de arte. Poet. ad Pison. circa med.

Propter memoriam labilitatem: quia ea quæ audiuntur solum, facilius traduntur obliuioni, quam ea quæ videntur. Frequenter enim verificatur in multis illud, quod consuevit dici: Verbum intrat per vnam aurem, et exit per aliam. Præterea non semper est præsto qui beneficia nobis præstata ad memoriam reducat per verba. Ideo dispensatione Dei factum est, vt imagines fierent præcipue in Ecclesijs, vt videntes eas recordemur de beneficijs nobis impensis, et sanctorum operibus virtuosis. Quoniam ergo imago Christi introducta est ad representandum eum, qui pro nobis Crucifixus est, nec offert se nobis pro se, sed pro illo: ideo omnis reuerentia, quæ ei offertur, exhibetur Christo. Et propterea imagini Christi debet cultus latriæ exhiberi. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana: Qui veneratur tale signum diuinitus institutum, eius vim significationemque intelligit: non hoc veneratur quod videtur, et transit, sed illud potius, ad quod talia cuncta sunt referenda. Concedendæ ergo sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Habetur ubi supra et Conc. Nicen. 2. act. 3. de Doct. Chr. cap. 9. 10. 3.

1. 2. AD illud ergo quod opponitur in contrarium, quod est prohibitum ne quis faciat sibi imaginem, dicendum quod pro eo tempore prohibitum est, in quo Deus humanam naturam nondum assumpserat: tunc enim cum Deus omnino spiritus esset, infigurabilis erat: et ideo ipsum figurare erat error, et impietas: et pro illo tempore loquitur Damascenus cum dicit, quod insipientiæ, et impietatis est figurare quod diuinitatis est: quod verum est secundum quod diuinitatis est, quia est incircumscriptibilis et infigurabilis, sed non est sic quantum ad humanam naturam. Vnde subiungit quod Deus propter viscera misericordie suæ factus est homo, et cum hominibus conuersatus est, miracula fecit, passus est, Crucifixus est: hæc ad memoriam hominum scripta sunt, et ad doctrinam nostram. Quia vero non omnes noscunt litteras, neque lectioni vacant, patres decreuerunt velut quosdam triumphos imaginibus describere ad velocem memoriam.

3. AD illud quod obijcitur, quod creatura viuens nobilior est non viuente, dicendum quod verum est de nobilitate reali, sed non oportet quod hoc sit verum de nobilitate significationis: quia res parui valoris re nobilem significare potest, cum ergo adoratur imago, non adoratur ratione nobilitatis, quam habet in se, sed ratione nobilitatis significationis per se. Et si obijciatur quod lapides, et ligna ducunt in Deum, dicendum quod non ducunt sic, nec sunt principaliter instituta ad hoc, sicut imagines, et picturæ.

4. AD illud quod obijcitur de imagine diuinitus impressa, iam patet responsio: quia cum talis homo sit creatura nobilis, offert se magis per modum rei, quam per modum signi: et ideo honor, qui ei deferretur, non omnino refertur ad primum exemplar, sicut honor, qui deferretur imagini pictæ, vel sculptæ. Si autem aliquis coleret ipsam figuram tamquam rem, magis erraret, quam qui coleret creaturam rationabilem. Vnde Augustinus de Doctrina Christiana: Fateor altius esse demersos, qui opera hominum pro Deo colunt, quam qui opera Dei, vt statuas, quam stellas.

5. AD illud quod obijcitur, quod illud videtur esse idololatrare, dicendum quod verum est si adorantur ratione sui, ita quod crederetur in eis aliquid diuinitus esse: nunc autem non est sic, immo omnino aliter mentes fidelium venerantur: et ideo non seruiant idololatriæ ritum. Si autem tu obijcias, quod sunt occasio erroris, dicendum quod etsi litteræ sacræ fuerunt, et sunt vsque in hodiernum diem, et etiam aliæ creaturæ: quandoque occasio erroris, non tamen propter hoc

Li. 4. c. 17.

Li. 3. ca. 7. 10. 3.

hoc sunt litteræ delendæ, et creaturæ destruedæ: quia hoc diuini iudicij est, vt bonis sint in bonum: malis autem in mala conuertantur: sic et in imaginibus est intelligendum.

2. Theoff. 2. d. Dam. lib. 4. de orib. fid. c. 17. Euseb. lib. 1. Hist. Eccl. ca. 13. Et Niceph. lib. 2. Hist. Eccl. ca. 7.

6. AD illud vero quod opponitur, quod illud non habet auctoritatem in scripturis, dicendum quod multa Apostoli tradiderunt, quæ tamen non sunt scripta. Vnde Apostolus laudabat eos, qui tenebant suas traditiones, et Ecclesia seruauit fideliter, quæ ab Apostolis accepit. Narrat tamen Damascenus, duo quæ sunt ad imaginis confirmationem. Vnum est, quod quedam historia refert, quod Dominus Abagaro regi, qui pictorem miserat imaginem Domini picturare, et figurare nequeunte pictore propter coruscantes a facie claritates, ipso vestimentum propriæ facie diuinæ superimponente, in vestimento illo sui ipsius imaginem expressisse, et ita cupienti Abagaro misisse. Et iterum accepimus Lucam euangelistam depinxisse Dominum, et Matrem Domini. Et sic patet quod non sunt nouæ adinventiones in huiusmodi imaginibus, sed diuinæ traditiones, et apostolicæ sanctiones, et cetera.

QUESTIO III.

An cultus latriæ matri Christi exhiberi debeat.

Alex. Alenf. 3. p. q. 30. Memb. 3. ar. 2. S. Tho. 3. p. q. 25. ar. 5. Et 2. 2. q. 103. ar. 4. ad 2. Et 3. Sent. d. 9. q. 2. ar. 2. q. 2. Regid. Rom. 3. Sent. d. 9. p. 2. q. 4. Richard. 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 3.

AD OPPOSITUM. Lib. 4. de orib. fid. ca. 17.

TRIVM cultus latriæ matri eius debeat exhiberi. Et quod sic, videtur per illud quod dicit Damascenus de imaginibus: Honor qui est ad ipsam, ad eum qui ex ipsa est incarnatus, reducitur: ergo si honor latriæ exhibendus est imagini Christi, quia refertur ad prototypum, pari ratione beatæ Virginis honor latriæ exhibendus est, cum honor sibi exhibitus ad filium referatur.

1. ITEM ex hoc quod Virgo Maria effecta est Dei mater, est effecta mater omnium creaturarum: ergo filius communicat matri dominium maiestatis: ergo cum latriæ sit cultus maiestatis debitus, pari ratione communicat ei latriæ cultum.

3. ITEM caro Christi consimilis fuit naturæ, et consubstantialis carni Virginis: sed Christus secundum humanam naturam adorandus est adoratione latriæ: ergo pari ratione humana natura in Virgine eius matris.

4. ITEM Filius Dei exhibuit reuerentiam, et honorem ipsi Virgini, sicut suæ matri: ergo si subiecit se, vult per consequens quod vnusquisque eidem subijciatur, et quod honor qui sibi impenditur, ei impendatur: si ergo huiusmodi est latriæ, videtur, et cetera.

FVNDA-MENTA.

SED CONTRA: Virgo beata adoratur Filium suum adoratione latriæ: sed vnus, et eiusdem secundum eandem naturam non est adorare, et adorari: si ergo in beata Virgine est vna tantum natura, videtur quod ipsa non sit latriæ adoranda.

ITEM Beata Virgo est pura creatura: ergo non debetur ei honor, nisi qui est inter terminos creaturæ: sed iste est honor dulciæ non latriæ: ergo, et cetera.

ITEM honor latriæ redditur Deo ratione summæ maiestatis: sed hanc non est repetiri in Virgine: ergo non videtur quod sit cultu latriæ adoranda.

ITEM qui adoratur aliquem cultu latriæ, confitetur S. Bon. To. f.

Aut ipsam esse Deum: ergo qui adoratur Virginem cultu latriæ, confitetur ipsam esse deam: ergo si hoc est impietatis maximæ, videtur quod etiam, et cetera.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgini latriæ adoratio non est exhibenda, cum pura sit creatura, sed tantum hyperdulia, cum creaturarum sit excellentissima.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod beatissima Virgo Maria pura creatura est: et ideo ad honorem, et cultum latriæ non ascendit: sed quoniam excellentissimum nomen habet, ita quod excellentius puræ creaturæ conuenire non potest: ideo non tantum debetur ei honor dulciæ, sed hyperdulia. Hoc autem nomen est, quod Virgo existens, Dei mater est: quod quidem ita tantæ dignitatis est, quod non solum viatores, sed etiam comprehensores, non solum homines, verumetiam Angeli eam reuerentur: quadam prærogatiua speciali. Ex hoc enim quod mater Dei est, prælata est ceteris creaturis, et eam præ ceteris decens est honorari, et venerari. Hic autem honor consuevit a Magistris hyperdulia vocari. Et accipitur verbum illud de Glossa: Vbi dicitur dulcia maior, et dulcia minor. Concedendæ sunt ergo rationes, quod Virgini Mariæ non sit exhibendus cultus latriæ.

Super 1. Reg. 7.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod honor matris refertur ad Filium, dicendum quod honorem referri ad aliquem est dupliciter. Aut sicut ad subiectum, aut sicut ad finem. Honor autem qui exhibetur matri, refertur ad filium sicut ad finem. Honor vero quo adoramus imaginem Christi, refertur ad ipsum sicut ad subiectum: vnde qui adoratur, Christi imaginem, Christum adoratur: non imaginem. Qui autem adoratur Christi matrem, etiam adoratur Christum, et matrem suam.

2. AD illud quod obijcitur, quod communicat matri dominium maiestatis, dicendum quod est dominium præsentie, et est dominium maiestatis, et omnipotentie. Cum ergo dicitur quod filius communicat matri dominium, intelligitur de dominio præsentie: cum vero subiungitur quod dominio redditur cultus latriæ, intelligitur de dominio maiestatis, et omnipotentie. Et hoc quidem Deus nulli communicat puræ creaturæ.

3. AD illud quod obijcitur, quod eiusdem naturæ et consimilis est caro Virginis cum carne Verbi, dicendum quod caro Verbi non adoratur adoratione latriæ, in quantum est caro humana: sed in quantum est caro assumpta. Licet autem caro Virginis conformis sit carni Verbi quantum ad conformitatem naturæ, non tamen conformis est quantum ad gratiam vnionis: et ideo in processu illo est paralogismus accidentis, quia secundum aliam et aliam comparationem communicat cum Virgine, et secundum aliam debetur sibi adoratio latriæ.

4. AD illud quod obijcitur, quod Christus honorauit matrem suam, dicendum quod verum est: sed Christus non adorauit eam adoratione latriæ, sed hyperdulia: non enim adorauit eam vt deam, sed vt filium matrem suam: ideo bene sequitur, quod Christus vere matrem suam debet adorare, et venerari sicut decet matrem Dei: sed ex hoc non sequitur, quod velit illum honorem matri exhiberi, quem vult exhiberi sibi, pro eo quod ita est mater quod ancilla: et persona matris in infinitum inferior est persona filij: ideo etsi multum debeat adorari, et amari, in infinitum tamen minus debet adorari, et amari secundum legem iustitiæ, et rectum ordinem quam filius eius, qui est rex regum et Dominus dominantium.



QVÆSTIO III.

An cultus latriæ Cruci Christi exhibendus sit.

Alex. Alenf. 3. p. q. 30. Memb. 3. ar. 3. S. Thomæ 3. p. q. 25. ar. 4. Et 3. Sent. dist. 9. q. 2. ar. 2. q. 4. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. p. 2. q. 3. Richardus 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 3. Stroph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 4. Ioan. de Bassolis 3. Sent. d. 9. ar. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM cultus latriæ sit exhibendus Cruci Christi: et quod sic videtur. Sicut exoramus Crucem, sic adoramus eam: sed Crucem exoramus illa exoratione, quæ facienda est illi soli, qui adorandus est cultu latriæ: ergo adoranda est latriæ adoratione. Maior manifesta est: minor probatur per illud quod cantat Ecclesia:

Hymnus in Dom. Pass. quem alij Theodol. pho. alij For. rinaro. alij Sedulio. alij vero S. Ambrosio: inter cuius opera in edit. Rom. recitatur.

O Crux aue spes unica, Hoc passionis tempore, Aue pijs iustitiam, Reiq. dona veniam: Sed augere iustitiã, et dare veniam est soli Deo: ergo etc. ITEM sic adoramus, sic alloquimur Crucem quasi intelligentem: sed hoc non est ratione sui, cum sit lignum purum: ergo hoc est ratione Crucifixi in ea: sed Crucifixum adoramus adoratione latriæ: ergo et ipsam Crucem.

ITEM sic adoramus Crucem sicut reliquias Christi: sed reliquie eodem honore honorandæ sunt, quo honoratur ille, cuius sunt reliquie: si ergo Christus est adorandus adoratione latriæ, videtur similiter quod Crux Christi latriæ debeat adorari.

ITEM efficacius ducit nos ipsa vera Crux quam aliqua eius imago: sed imago Christi eo quod ducit in Christum adoratur adoratione eadem cum ipso, videlicet latriæ: ergo eadem ratione et nobilissima eius Crux.

AD OPPOSITIVM.

1. SED CONTRA: Crux Christi est pura creatura non vnita Verbo: ergo si latriæ non debetur nisi soli Deo per se, et naturæ assumptæ ratione personæ, videtur quod exhibere cultum latriæ ipsi Cruci sit idololatriæ.

2. ITEM mater Christi plus approximat Christo quam Crux eius, et melior et nobilior est creatura: sed Virgo mater non est adoranda latriæ: ergo nec ipsa Crux.

3. ITEM si Crux Christi adoranda est latriæ, quia fuit lectulus eius: ergo cum cælum sit eius sedes, et terra scabellum pedum, eius ut dicit propheta: ergo sunt adoranda latriæ: sed hoc est nefarium et impium: ergo videtur quod Cruci eius cultus latriæ non sit exhibendus.

4. ITEM Crux Christi nihil meruit vel demeruit: et non magis sentit laudem quam vituperium, cum sit res insensibilis: ergo si honor debet exhiberi tantummodo rei laude dignæ, et reuerentia rei etiam quæ discernit inter honorem et contumeliam, videtur quod ei nulla reuerentia sit exhibenda.

5. ITEM queritur qualiter sit veneranda, et adoranda.

CONCLUSIO.

Qualibet Crux latriæ adoratione est adoranda: ei vero in qua Christus pependit, etiam alia reuerentia est exhibenda.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ad prædictorum intelligentiam hic est multiplex modus dicendi. Quiddam enim dicere voluerunt, quod ipsi Cruci debetur honor, qui dicitur hyperdulia. Et ratio huius est, quia ipsa Crux fuit instrumentum totius

Opinio 1.

A redemptionis humanæ: in ipsa enim salus et redemptio totius humani generis est facta: et ideo omnes homines debent esse ei subiecti subiectione notabili et speciali: et propterea dicunt eam adorari excellentiori adoratione quam sit dulcia, quæ debetur rationali creaturæ. Quia cum Crux Christi nec sit Deus, nec ipsi diuinitati aliquid vnitum, ideo non est ei cultus latriæ exhibendus, et propter hoc quod tenet mediū inter latriam, et dulciam, adoratio Crucis dicitur hyperdulia. Sed quoniam adoratio sicut allocutio videtur esse solum modo inter rationis capaces: adoratio enim quedam oratio est ad aliquid ordinatum, vnde adorare est ad aliud orare, Crux autem Christi omnino caret ratione. Ideo alij dixerunt eam non esse adorandam, nisi in quantum in ea adoratur Christus. neque aliqua est ei honoris reuerentia exhibenda nisi ratione Crucifixi, sicut nec imagini nisi ratione imaginati. Et ideo dixerunt quod Cruci est cultus latriæ exhibendus et nullus alius, nec dulcia nec hyperdulia. Rem enim insensibilem stultum est honorare, cum pro indifferenti habeat honorem, et vituperium. Et hoc nituntur confirmare per Damascenū de sanctis imaginibus, vbi dicit quod non crucem adoramus, sed typum, id est figuracionem. Et sic non videtur quod Crux adoretur in quantum est res aliqua, sed in quantum est signum. Verumtamen si consideremus verba Damasceni in cap. de Cruce, videtur quod non solummodo Cruci Christi prout est signum siue in quantum typus est, sed in ratione materie etiam exhibenda sit reuerentia: quia non solum est veneranda figura, sed etiam verum lignum Crucis in quo Dominus pependit. In alijs vero crucibus veneranda est solum figura, non materia. Air enim sic: Ipsum quidem pretiosum lignum Crucis venerabile, in quo seipsum pro nobis Christus obtulit, vt sanctificatum tactu corporis, et sanguinis decenter est adorandum.

Improbatio

Opinio 2.

Et post: Si autem ex alia materia facta est: ideo materiam adoramus? absit: sed typum. Vnde et si aurum et pretiosi lapides fuerint, post typi dissolutionem non sunt adoranda. Ex quo colligitur quod aliqua ipsi Cruci sit reuerentia exhibenda, excepta adoratione latriæ. Et huius signum est, quia Ecclesia sollemnizat in Crucis inuentione et exaltatione sicut in festis sanctorum. Et ideo neuter prædictorum modorum videtur omnino sufficiens. Propterea intelligendum est quod duplici modo exhibetur alicui honor. Aliquando in obsequium reuerentiæ, et iste est honor veneracionis. Aliquando in testimonium virtutis, et famulatum complacentiæ, et iste est honor adorationis. Vterque autem honor istorum offertur ipsi Cruci. Nam crucem adoramus, et Crucem veneramur: sed in hoc est differentia, quia honor veneracionis exhibetur ipsi Cruci tamquam instrumeto nostræ salutis. Vnde sicut exhibemus reuerentiam sacramentis quia est in eis aliquo modo nostræ salutis causalitas: sic Cruci Christi et clavis eius aliqua reuerentia est exhibenda: et respectu istius honoris habet Crux in se aliquid propter quod habet honorari. Honor autem adorationis offertur ipsi Cruci Christi ratione Crucifixi. Nemo enim intendit ei placere vel aliquid impetrare ab ea: sed ei, qui in ea affixus fuit: et sic debetur ei adoratio latriæ. Sic enim Cruci duplex honor debetur, et vnus quidem est latriæ: alius vero non debet dici nec latriæ nec dulcia, quia non est species adorationis, sed vocari potest honor veneracionis. Concedendum est ergo quod Christi Crux est adoranda latriæ.

Improbatio

Opinio 1.

Li. 4. de or. tho s. de ca. 17.

Improbatio Li. 4. c. 12.

Li. 4. c. 17.

Opin. 3.

Ad illud quod obijcitur, quod Christi Crux est pura creatura, dicendum quod Crux non adoratur vt res, sed vt signum rememoratium ducens in crucifixum, sicut et imago ducens ad imaginatum.

Ad illud quod obijcitur, quod mater Christi plus appropinquat, et cetera. dicendum quod matri Christi debetur adoratio propria, cū ipsa sit rationis capax:

capax: vnde Virginem alloquimur cum adoramus, et eius beneuolentiam captamus et desideramus: non sic est de Cruce. Cum enim adoramus, placere intendimus Crucifixi, non eius signo.

3. Ad illud quod obijcitur: Cælum est sedes Dei, et terra scabellum, dicendum quod non est simile: quia cælum et terra ducunt in Deum secundum generalem modū, quo creatura ducit in Creatorem, non sic autem est de Cruce, immo est quoddam specialissimum memoriale Crucifixi.

4. Ad illud quod obijcitur vltimo, quod Crux nihil meruit et nihil sentit, dicendum quod sicut duplex est laus, sic duplex est honor. Aliquid enim laudatur propter excellentiam suæ naturæ, sicut res pulchra et bona per propriam naturam laudatur. Aliquid laudatur propter virtutis strenuitatem: et hæc quidem laus respicit merita, prima vero non. Sic et duplex est honor. Quidam exhibetur in testimonium virtutis: et ideo iste non est exhibendus Cruci nisi ratione Crucifixi, cuius quidem virtus et intelligentia, et excellentia est super omnia. Alius est honor qui exhibetur in signum alicuius nobilitatis et excellentiæ: et hoc modo honor non exigit merita, nec requirit virtutem in honorato vel cognitionem, sed aliquam rationem dignitatis, ob quam debeat sibi reuerentia exhiberi: et hoc modo quadam nobilitatione Deus lignum Crucis nobilitauit, dum in ea pependit, et genus humanum liberauit: et ideo Crucem laudamus et veneramus ex ista nobilitate, et multiplices eius laudes decantat Ecclesia, et per præsentiam istius sacratissimi ligni multa impensa sunt fidelibus beneficia et miracula: et sic patent obiecta.

QVÆSTIO V.

An latriæ exhibenda sit membris Christi.

Alex. Alenf. 3. p. q. 30. Memb. 3. ar. 3. S. Thomæ 3. p. q. 25. ar. 6. Et 3. Sent. dist. 9. q. 2. ar. 2. q. 5. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. p. 2. q. 5. Richardus 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 5. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 9. q. 5.

AD OPPOSITIVM.

Gen. 18. a

To. 5. de Ciuit. Dei. lib. 10. c. 8. lib. 10. c. 29. Apoc. 19. b

TRVM latriæ exhibenda sit membris Christi. Et quod sic, videtur primo auctoritate vel exemplo ipsius Abraæ, qui in Genesim tres viros vidit, et vnum adorauit: et Augustinus exponit quod viri illi Angeli fuerunt: sed tamen in illis adorauit Deum, et obtulit eis adorationem latriæ: ergo si Deus habitat in membris Christi, videtur quod eis cultus latriæ debeat exhiberi.

2. ITEM in Apocalypsi dicitur, quod Ioannes cecidit in faciem suam vt adoraret Angelum, et ibi dicitur, quod Angelus non permisit. Aut ergo Ioannes adorare voluit adoratione latriæ, aut dulciæ. Si latriæ: ergo cum Ioannes recte fecerit, non reprehenditur tamquam idololatra, et sic adoratio latriæ potest exhiberi rationali creaturæ: ergo si parisi dignitatis sunt Angeli, et membra Christi, videtur quod membris Christi exhibendus sit cultus latriæ. Si dicas quod Ioannes voluit adorare adoratione dulciæ. CONTRA: Dulcia debetur Angelis bonis: ergo male faciebat Angelus quod eum prohibebat ab adoratione, quam debebat: quod si Angeli numquam male faciunt, restat quod præcedens membrum est verum.

Psal. 5. a

1. Cor. 6. d

3. ITEM Deus adorandus est adoratione latriæ in templo sancto suo, secundum quod dicit Psalmus: Introibo in domum tuam, et adorabo, et cetera. sed quodlibet membrum Christi est templum Spiritus sancti, secundum quod dicitur: ergo quodlibet membrum Christi adorandum est adoratione latriæ.

4. ITEM corpus Christi verum refertur ad corpus Christi mysticum tamquam signum ad signatum: ergo si signatum sit nobilior signo, corpus Christi mysticum est magis, vel æque nobile quam corpus Christi verum: sed verum Christi corpus adoratur latriæ: ergo et corpus Christi mysticum.

5. ITEM eadem adoratione adoratur caput regis et alia membra: sed Christus est caput Ecclesiæ, et adoratur adoratione quæ est latriæ: ergo et alia eius membra.

6. ITEM quodlibet membrum Christi est imago Christi, nec imago tantum, sed etiam imago assimilata per gratiam: sed honor imaginis, sicut vult Damascenus, refertur ad prototypum, id est ad principale significatum: ergo si prototypum adoratur adoratione latriæ, videtur quod et membra Christi, in quibus est reperiri imaginem naturæ, et similitudinem gratiæ.

SED CONTRA: Non sumus membra Christi nisi quantum ad humanitatem: ergo si latriæ est cultus Deo debitus, videtur quod latriæ membris Christi non communicetur.

ITEM membra Christi adinuicem habent societatem: sed adoratio latriæ ponit habitudinem, et gradum dominij, et seruitutis inter adorantem, et adoratum: ergo videtur quod vnum membrum non debeat alteri cultum latriæ.

ITEM non est eadem adoratione, et honore venerandus Dominus, et seruus: sed membra Christi sunt subiecta seruituti Christi, et Dei: ergo adoratione latriæ non debent adorari.

ITEM maior est auctoritas, et potestas in malo prælato, quam in bono subdito: ergo maior debetur reuerentia ei: sed constat quod malo prælato non debetur latriæ adoratio: ergo multominus subdito, qui est membrum Christi.

CONCLUSIO.

Membris Christi latriam adorationem non debemus exhibere: quia latriæ ratione excellentiæ et maiestatis exhibetur, qua membris non conueniunt.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio cultus latriæ membris Christi non est exhibendus. Pro eo quod membra Christi sumus secundum humanam naturam: et sic sumus membra, vt tamen ratio membri non tollat rationem seruitutis, nec ponat æqualitatem dignitatis. Et quoniam latriæ debetur Creatori ratione suæ maiestatis, et excellentiæ: hinc est quod membris Christi non competit cultus latriæ. Multa enim distantia distat caput a corpore, ratione diuinitatis vnite. Vnde concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud ergo quod obijcitur, quod Abraam adorauit tres Angelos, dicendum quod isti Angeli creaturæ rationales erant: et tamen ad representationem Trinitatis ipsi Abraæ apparuerunt, et vtrumque horum ipsi Abraæ notum erat. Et in quantum creaturæ rationales erant, exhibuit eis Abraam non adorationem latriæ, sed reuerentiam dulciæ, et mysterium honorificentiam. In quantum autem signum Trinitatis erant, exhibuit Abraam cultum latriæ, non inquam signo, sed ipsi signato: ad hoc enim specialiter apparebant. Non sic autem est de membris Christi: quoniam etsi ab eis possit cognosci Trinitas, tamen non sic representant ex speciali institutione, vel missione diuina: et ideo non est eis exhibenda latriæ, nec quantum ad illud quod sunt, nec quantum ad illud, quod per eos intelligitur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod Ioannes voluit adorare Angelum, dicendum quod noluit adorare eum adoratione latriæ, sed dulciæ. Et quod obij-

Damasceni. 4. c. 17. non loqe a prin.

FVNDAMENTA.

D

itur.

QVÆSTIO VI.

An cultus latriæ possit exhiberi aduersario Christi.

Alex. Alen. 3. p. q. 10. memb. 3. ar. 1. §. 3.
S. Thomas 3. Sent. d. 9. q. 2. ar. 1. q. 5.
Egid. Rom. 3. Sent. d. 10. p. 2. q. 6.
Richard. 3. Sent. d. 9. ar. 2. q. 5.
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 6.
Nicolaus Dorb. 3. Sent. d. 9. q. 3.

aitur, quòd non debuit cum Angelus prohibere, dicendum quòd in mo triplici ratione. Prima quidem est propter dignitatem ipsius Ioannis, qui excellentior erat malis Angelis. Secunda vero propter vitiationem erroris, ne aliquis ex hoc crederet quòd Angeli adoratione latriæ deberent adorari. Tertia vero ratio est propter manifestationem exaltationis dignitatis generis humani. Genas enim humanum exaltatum fuit per Christum supra naturam angelicam: unde quamuis Angeli in veteri testamento paterentur se dulcia adorari ab hominibus: in nouo tamen post glorificationem humanæ naturæ in Christo non patiuntur sibi illam naturam subijci, quam vident confedere ad dexteram Patris: et hæc est ratio specialis beati Gregorij.

3. AD illud quod opponitur, quòd Deus adorandus est in templo, dicendum quòd secus est de templo ab hominis fabricato, et de templo a Spiritu sancto sanctificato. Quia templum illud solum est inductum in aliud, et institutum propter aliud, ita quòd in se non habeat aliquam rationem, quare debeat adorari, sed ratione solum eius quod in eo colitur: non sic autem est de templo animæ fidelis. Habere enim aliquid in se, ratione cuius potest esse capax, et particeps honoris.

4. AD illud quod obijcitur de corpore mystico, quòd nobilius est, et cetera, dicendum quòd si loquamur de corpore Christi vero prout deitati unitum est, dicendum quòd sermo ille non habet veritatem, immo multo nobilius est corpore mystico: nam corpus mysticum non est deitati unitum in unitatem personæ, sicut corpus Christi verum: et ideo non tanta est ei exhibenda honoris reuerentia et excellentia. Et si obijcias, quòd signatum est nobilius signo, dicendum quòd illud verum est, quando signatum est causa signi. Non sic autem est in proposito. Præterea corpus Christi non dicitur esse signum, nisi in quantum latet sub Sacramento, et ratione ipsarum specierum continentium, et sensibus apparentium.

5. AD illud quod obijcitur, quòd eadem adoratione adoratur caput regis, et alia membra, dicendum quòd non est simile: quia caput regis cum membris alijs simpliciter est eiusdem naturæ: Christus autem, qui est caput nostrum, præter naturam humanam, in qua communicat nobiscum, naturam habet diuinam, in qua superexcellit omnem creaturam: et ideo ratione illius, talis honor ei competit, qualem nulli creaturæ est decens exhiberi.

6. AD illud quod obijcitur, quòd in membro Christi est assimilatio per gratiam, dicendum quòd verum est: ex hoc tamen non sequitur quòd debeat adorari adoratione latriæ, sicut in imagine sculpta: et hoc, quia imago illa non se offert tantum, vt ductiuam in aliud: sed vt rem rationalem, et excellentem, et dignam honore: et ideo honor sibi exhibitus non totaliter refertur ad prototypon, id est ad principale figuratum, sicut in imagine sculpta. Unde propter duplex periculum iunctum et a parte adorantis et a parte adorati, non debet Deus in imagine, quæ est homo latria adorari, videlicet ne adoratus superbiat, et extollatur per inanem gloriam, quasi honor ille sibi impendatur, et fiat: et ne adorans cadat in idolatriam aspiciendo tantum ad formam humanam.

TRVM cultus latriæ possit exhiberi Christi aduersario sine peccato. Et quòd sic videtur: Esto quòd Angelus satanæ transfiguraret se in Angelum lucis, vt dicitur: 2. Cor. 11. 6. quantamcumque adhibeat diligentiam potest videri, quòd sit Christus: sed ignorantia facti adhibita diligentia excusat: ergo videtur quòd talis excusetur a peccato, si eum adoret.

2. ITEM qui emit cuprum intendens emere aurum, non damnificatur: ergo qui adoratur Angelum tenebrarum credens adorare Christum non incurrit peccatum: maior propositio manifestatur secundum regulam iuris ciuilib.

3. ITEM mulier, quæ consentit in Petrum credens consentire in Paulum habetur pro non consentiente: error enim personæ impedit matrimonium, secundum quòd iura dicunt, et in quarto Libro habetur: ergo pari ratione adorans luciferum putans Christum adorasse, habetur quasi non adorasse.

4. ITEM opus sequitur intentionem, et credulitatem: ergo si aliquis credens luciferum esse Christum adoratur luciferum, cum intentio eius ad Christum feratur, si adorando Christum meretur, nullum videtur ei esse peccatum.

SED CONTRA: Idololatriam cum adoratur idolum credit idolum esse Deum: et tamen ex hoc non dicitur Deum adorare, sed magis idolum, unde committit idololatriam peccatum: ergo pari ratione cum quis adoratur luciferum credens illum esse Christum, propter credulitatem non euadit scelus idololatriæ.

ITEM diabolus ideo transfiguratur se in Angelum lucis, vt adoretur ab homine: sed hoc non faceret nisi videret hominem in illa adoratione peccare: ergo non videtur, quòd sit possibile absque peccato idololatriæ diabolum adorare.

ITEM latria est de his, quæ sunt necessaria ad salutem: sed error, vel ignorantia in his quæ sunt necessaria ad salutem, non excusat ex toto: ergo videtur quòd ille, qui adoratur diabolum cultu latriæ, non excusetur a peccato.

ITEM in quadam Decretum dicitur, quòd plus peccat malus sacerdos, qui non conficit, et simulat se conficere, quam ille, qui conficit, pro eo quòd facit populum idololatrare: ergo ille, qui adoratur hostiam non consecratam, est idololatra, nec excusat propter ignorantiam: ergo pari ratione nec ille excusatur, qui adoratur luciferum credens esse Christum. Iuxta hoc queritur, quo modo illud vltimum habeatur veritatem, quòd sacerdos possit facere populum idololatrare. Tunc enim esset in potestate sacerdotis facere populum peccare, siue vellet, siue nollet, quod absurdum est dicere.

CONCLUSIO.

Christi aduersario latria adoratio simpliciter exhibita non potest esse sine peccato: licet sub actuali conditione cum se transformet in Angelum lucis, culpa possit carere.

RESPON. AD ARG. Dicendum quòd honor latriæ potest exhiberi aduersario Christi dupliciter.

ter. Aut simpliciter, aut sub conditione. Si simpliciter: dico quòd non potest esse sine peccato. Offeritur enim cultus latriæ alteri, quam Deo: et ideo est ibi peccatum idololatriæ. Nec excusatur ratione ignorantie. Habet enim triplex adiutorium, per quòd potest errorem euitare. Primum est remedium præmonitionis sacre Scripturæ, quæ multotiens dicit, quòd multi in nomine Christi venturi sunt mendaciter. Secundum est remedium orationis internæ, qua ad Deum debet homo recurrere, vt cor eius illuminetur. Tertium est suspensio credulitatis suæ. Non enim debet homo omni spiritui credere, sed probare, qui ex Deo sunt: Qui enim cito credit in talibus, leuis est corde: et fortassis etiam inflatus corde, dum ad tales visiones, et reuelationes idoneum se esse existimat: unde tales visiones, vel apparitiones potius sunt formidanda, quam desideranda. Narratur enim de quodam sancto Patre, quòd cum ei diabolus in specie Christi appareret, ille clausis oculis dixit se in hac vita non Christum videre: at diabolus humilitate eius confusus, statim euauit. Contra de pluribus narratur, qui se ad visiones idoneos reputauerunt, et desiderauerunt, quòd ad multas insanias, et errores præcipitati sunt. Et ideo si simpliciter adoratur quis Christi aduersarium, non excusatur a peccato, etiã si credat ipsum esse Christum. Si autem adoret sub conditione: hoc potest esse dupliciter. Aut quia est illa conditio habitualiter, aut actualiter considerata, siue appositæ. Si actualiter: sic non adoratur ipsum luciferum, sed magis Christum: quia non stat adoratio nisi stante conditione, et ad eum refertur adoratio, ad quem refertur adoratio implicatio. Si autem illa conditio sit sub consideratione habituali, hoc modo non sufficit ad vitandum peccatum idololatriæ respectu huius apparitionis, siue transfigurationis, sufficit tamen respectu sacramenti altaris. Nam talis transfiguratio est insolita, et ideo non debet ad eam præcipitanter sequi adoratio, sed cum maturitate, et præuia oratione. Sed consecratio hostiæ est consuetæ, ideo sufficit quòd adorans in habitu hanc habeat conditionem, videlicet si consecratio debito modo facta est: unde pauci, vel nulli fideles in hac adoratione peccant. Omnes enim accedunt cum conditione ista. Quod autem obijcitur, quòd sacerdos facit eos idololatrare, hoc intelligitur quantum in se est, quia per ipsum non remanet, scilicet enim exhibet adorandum, quòd scit adorandum non esse: patet ergo quòd cultus latriæ non potest exhiberi Christi aduersario absque peccato idololatriæ. Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

Mat. 24. b
Mar. 13. a

Ecclesi. 19. a

Exempli.

Adorandi
modus.

Dist. 30.

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM.

Li. 10. c. 1.

10. 5. li. 5. c.

15. et li. 6. cap. 1.

Li. 10. c. 1.

10. 5.

CON-

est in his, quæ non sunt mala secundum se. In alijs autem, sicut ostensum est in secundo Libro, non habet veritatem. Præterea: illa credulitas, qua creditur homo hunc esse Christum, temeraria est: et ideo ad opus temerarium deducit, vt hunc, quem videt, adoret: quia enim in credulitate, et in intentione non solum cadit Christus, sed etiam hic, quem videt: ideo honoris exhibitio aliquo modo determinatur ad huc: ideo nec recta fuit intentio, vel credulitas, nec recta est adoratio.

Dist. 40. ar. 1. q. 2.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali, videlicet de ipsa latria secundum illud, quòd est. Et circa hoc queruntur quattuor. Primo queritur, vtum latria sit in genere virtutis. Secundo, vtum sit virtus generalis, vel specialis. Tertio, vtum latria sit virtus cardinalis, vel theologica. Quarto, vtum sit virtus diuersa a dulcia.

QVÆSTIO I.

An latria sit in genere virtutis.

S. Thomas 3. Sent. d. 9. q. 1. ar. 1.
Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. q. 1.
Richardus 3. Sent. d. 9. q. 1.
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 9. q. 7.

TRVM latria sit in genere virtutis. Et quòd sic, videtur. Reddere homini quòd suum est, est actus virtutis: ergo si maioris, vel æqualis dignitatis est Deo reddere, quòd suum est, erit ergo actus virtutis: sed per latriam reddimus Deo quòd suum est, scilicet reuerentiam, et honorem: ergo latria virtus est.

ITEM circa opera laudabilia, et difficilia maxime consistit virtus: sed colere Deum est actus huiusmodi, et hoc est ipsius latriæ: ergo latria est virtus.

ITEM virtus maxime necessaria est circa opera meritoria vitæ æternæ: sed Deum colere, et adorare est meritorium vitæ æternæ, et hoc est ipsius latriæ: ergo, et cetera.

ITEM circa opera præcepti maxime habet esse virtus: sed Deum colere, et adorare est in præcepto: ergo circa hoc maxime habet esse virtus: et hoc est ipsius latriæ: ergo, et cetera.

SED CONTRA: Augustinus de Ciuitate Dei: Latria semper, aut frequenter dicitur seruitus, quæ pertinet ad colendum Deum: sed omnis virtus, vt virtus est, consistit in libera voluntate: ergo nulla virtus est seruitus: sed latria est seruitus: ergo latria non est virtus.

ITEM latria communiter diffinitur: Latria est cultus soli Deo debitus, et exhibitus, vt accipitur ex verbis Augustini, ibidem: sed cultus non est habitus, sed vsus: si ergo latria est cultus, non est virtus, siue habitus, sed motus.

ITEM latria est idem quòd pietas, vt dicit Augustinus de Ciuitate Dei: Pietas proprie dicitur let cultus Dei, quam Græci theosebiam vocant: sed pietas continetur inter habitus donorum: ergo videtur quòd latria potius sit donum, quam virtutis habitus.

ITEM latria est Deum reuereri: sed donum timoris facit nos reuereri Deum, est enim timor reuerentiæ: ergo videtur quòd latria superfluat, aut est idem quòd timor: ergo latria non est virtus.

CON-

CONCLUSIO.

Latria pro habitu, quia versatur circa bonum difficile, meritorium, et ad salutem necessarium, est in genere virtutis: nos tamen pro actu.

RESP. AD ARG. Dicendum quod latria, ut vult Augustinus, nominat illud, quo colitur Deus: quo autem colitur Deus, hoc potest intelligi dupliciter, aut sicut actu, aut sicut habitu. Ideo nomen latriæ æquiuoce dicitur: et aliquando stat pro habitu, aliquando pro actu. Secundum autem quod stat pro habitu ipsius animæ habitante ipsam ad cultum Dei, sic est habitus virtutis, in quantum est circa bonum, et difficile, et meritorium, et ad salutem necessarium: et circa huiusmodi opera præcipue consistit virtutis habitus: Et ideo sunt concedendæ rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud quod opponitur, quod latria est seruitus, dicendam quod est seruitus, qua seruitur homini, et est seruitus, qua seruitur Deo. Et iterum est seruitus necessitatis, et est seruitus, quæ est ex mera voluntate, dicendum ergo quod seruitus illa, quæ fit homini ex necessitate, aliquo modo derogat hominis libertati: et ideo non habet in se excellentiam virtutis. Seruitus, quæ ex mera voluntate fit Deo, ponit hominem in statu altiori: et tanto magis facit hominem liberum, quanto magis elongat hominem a peccato: et talis est seruitus latriæ. Et ideo nihil impedit talis seruitus latriam habere rationem virtutis cõpletæ.

2. AD illud quod obijcitur, quod latria est cultus soli Deo debitus, dicendum quod habitus sæpe diffiniuntur per actus, et notificantur: sed hoc non est prædicatione essentiali, sed causali: et ideo non sequitur quod latria sit cultus, quod non sit habitus. Posset tamen dici ut prius quod latria aliquando accipitur pro actu, aliquando pro habitu, sicut hoc frequenter reperitur in habitibus, et actibus animæ, quæ habent vnum nomen commune. Vnde Philosophus aliquando accipit nomen intellectus pro habitu, aliquando pro potentia: similiter Anselmus, voluntatem: eodem modo Augustinus, et alij Doctores vtuntur nomine latriæ.

3. AD illud quod obijcitur, quod latria idem est quod pietas, dicendum quod sicut dicit Augustinus in decimo de Ciuitate Dei. Pietas dicitur tripliciter. Vno modo pietas idem est, quod theosebia: et sic idem est quod cultus Dei. Alio modo dicitur pietas officium parentibus exhibitum. Tertio modo dicitur pietas misericordia, quæ proximis in operibus exhibetur: De his autem dicitur secundum prius, et posterius, et secundum quamdam rationem analogiæ, secundum quod dicitur ibidem: quia in omnibus est cultus Dei: principaliter tamen dicitur de cultu diuino, id est de illa virtute, qua colitur Deus: et sic patet, quod pietas secundum diuersas acceptiones potest esse idem quod latria, et differre a latria. Cum autem dicitur quod pietas est donum, æquiuocatur pietatis nomen. Ibi enim non accipitur pietas pro virtute illa, qua colitur Deus.

4. AD illud quod obijcitur, quod reuerenti Deum est ipsius timoris, dicendum quod reuerentia reperitur tam in honore quam in timore, quia in timore est resiliatio in propriam vilitatem: in honore vero est testificatio, vel exhibitio alicuius testificantis, et profertur ipsam maiestatem. Reuerentia autem, quæ est latriæ, potius est honoris quam timoris. Et sic patet, quomodo differt a timore, et quare etiam latria non est donum, sicut timor: magis enim habet rationem virtutis, cum latria consistat in exhibitione, timor in resiliatione: et sic latria plus consistit in actione, timor in passione. Et hæc est vna differentia donorum ad virtutes, ut inferius patebit.

QUESTIO II.

An latria sit virtus generalis, vel specialis.

S. Thomas 3. Sent. d. 9. q. 1. art. 1. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 9. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 8.

TRVM latria sit virtus generalis, vel specialis. Et quod sit specialis, videtur. Virtus, quæ habet obiectum speciale, est specialis: sed latria est huiusmodi: ergo est virtus specialis.

ITEM circa actum specialem consistit virtus specialis: sed adoratio est actus specialis: ergo circa ipsum consistit virtus specialis: hæc autem est latria: ergo, et cetera.

ITEM sicut difficile est credere in summam veritatem, sic et honorare summam maiestatem: si ergo habemus virtutem specialem, qua credimus in primam veritatem, scilicet fidem, sic et qua honoramus summam maiestatem: hæc autem non est nisi latria: ergo latria est virtus specialis.

ITEM latria, et idololatria sunt opposita: sed idololatria est vitium speciale: ergo ab oppositis latria est virtus specialis.

1. SED CONTRA: Augustinus in Enchirid. Si queritur, quo colitur Deus. Respondeo: Fide, Spe, et Charitate. Sed virtus, qua colitur Deus, est ipsa latria: ergo latria comprehendit in se Fidem, Spem, et Charitatem: ergo latria non est virtus specialis, sed generalis.

2. ITEM Augustinus de Ciuitate Dei: Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate iungamur Deo: sed sacrificium est cultus soli Deo debitus, sicut ibidem dicit Augustinus, hoc autem est ipsius latriæ, offerre: ergo videtur quod omne opus bonum sit latriæ: ergo latria est virtus generalis.

3. ITEM quicumque obedit Deo, seruit Deo: sed seruitus soli Deo debita, est latria: ergo omnis actus, quo Deo obediunt, est actus latriæ: ergo latria se extendit ad actum omnis virtutis, et præcepti: ergo non est virtus specialis, sed generalis.

4. ITEM quæcumque facit quis ad gloriam Dei, facit ad cultum Dei: sed omnia quæcumque bene facimus, facimus ad gloriam Dei, ut dicit Apostolus: Omnia in gloriam Dei facite: ergo omne opus laudabile est opus latriæ: ergo latria videtur esse generalis habitus ad omnes virtutes.

CONCLUSIO.

Latria, ut respicit Deum, non modo sub ratione finis, et obiecti, sed sub ratione honorabilis est virtus specialis.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod latria nominat habitum, nominat etiam cultum Dei, ad quem ille habitus ordinatur. Cultus autem Dei potest accipi tripliciter, generaliter, proprie, et magis proprie. Vno modo dicitur cultus actus directus in Deum sub ratione finis: et sic est omnis virtutis. Alio modo dicitur cultus Dei actus in Deum directus non solum ratione finis, sed etiam obiecti: et sic est virtutum theologiarum. Tertio modo cultus Dei dicitur magis proprie actus directus in Deum, non solum sub ratione finis, et obiecti, sed etiam sub ratione honorabilis: et talis actus est actus adorationis, et sic est virtutis specialis: et hoc modo est ipsius latriæ. Sicut enim idololatria non dicitur quodcumque peccatum, sed illud, quo creatura adoratur: sic latria non dicitur quicumque

FUNDAMENTA.

AD OPPOSITVM.

Aug. 10. de Ciuitate Dei.

1. Cor. 10. 6.

Lib. 10. de Ciuitate Dei.

Aug. 10. 5.

QUESTIO III.

An latria sit virtus Cardinalis, vel Theologica.

S. Thomas 3. Sent. d. 9. q. 2. art. 2. Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. q. 3. Richardus 3. Sent. d. 9. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 9.

AD OPPOSITVM.

Li. 24. c. 2.

Li. 20. c. 2.

TRVM latria sit virtus Cardinalis, an Theologica. Et quod theologica, videtur. Augustinus de Ciuitate Dei cap. 4. Sacrificamus Deo hostiam humilitatis, et laudis, in ara cordis, igne seruidæ charitatis. Et post: Hic est Dei cultus, hæc vera religio, hæc recta pietas, et tantum Deo debita seruitus: ergo videtur quod si hæc omnia circumloquuntur latriam, nihil aliud est latria, quam ipsa charitas: ergo latria est virtus theologica.

2. ITEM Augustinus de Trinitate. Sapientia vera, est verus, ac præcipuus Dei cultus, quæ vno nomine Græco Theosebia appellatur, quod nomen nostri pietatem dixerunt, cum pietas apud Græcos vltimatus Theosebia nuncupetur. Sed latria, ut dicit Augustinus de Ciuitate Dei, non est aliud, quam theosebia. Theosebia autem non est aliud quam sapientia: sapientia autem se tenet ex parte virtutum Theologicarum, non Cardinalium: ergo et ipsa latria.

3. ITEM latria est virtus, per quam Deus colitur eo cultu, qui est adoratio: sed virtus dictans nobis Deum adorandum, est ipsa Fides, vel etiam Charitas: quia sicut dicit Rabanus super Genesim, Adorare est Deum, qui adorandus est, tota mentis intentione querere: ergo videtur quod latria sit virtus theolo-

gica, sicut Fides, vel Charitas.

4. ITEM in latria est impletio primi præcepti: sed præcepta primæ tabule implentur virtutibus theologis, sicut patet de secundo quod impletur per Fidem, et de tertio quod impletur per Charitatem: ergo videtur quod si primum impletur per latriam, quod sit virtus theologica.

5. ITEM hæc est differentia inter virtutes Cardinales, et Theologicas, quod Cardinales consistunt in medio circa superfluum, et diminutum, in theologicis autem non est reperire superfluum: sed circa latriam, quæ est Deum colere, non est superfluum inuenire: ergo videtur quod latria non sit in genere virtutis virtutum Cardinalium, sed Theologicarum.

6. ITEM virtus theologica dicitur quia habet Deum pro obiecto: sed latria habet Deum pro obiecto: sicut enim Fides credit primam veritatem, et charitas diligit summam bonitatem: sic latria reueretur, et colit summam maiestatem: videtur ergo quod latria sit virtus theologica.

SED CONTRA: Religio est virtus qua colitur ille, qui est superioris naturæ, sicut vult Augustinus in decimo Libro de Ciuitate Dei, et Tullius in prima Rhetoricæ. sed religio est species iustitiæ, ut dicit Tullius ibidem, et iustitia est virtus Cardinalis: si ergo latria continetur sub specie Religionis, latria est de genere virtutis Cardinalis.

ITEM sicut obedientia respicit debitum mandatum, sic latria respicit debitum honoris diuini, est enim latria cultus Deo debitus: sed obedientia, quia respicit debitum præcepti, est virtus Cardinalis contenta sub debita iustitia, non theologica: ergo pari ratione et ipsa latria.

ITEM nullius virtutis theologice actus cadit sub coactione: credere enim non potest quis non volens: sed actus latriæ cadit sub coactione, ut adorare, et dura ponere: ergo latria non continetur sub genere virtutis theologice.

ITEM omnis virtus theologica vel est Fides, vel Spes, vel Charitas: sed latria non est Fides, pro eo quod non considerat summam veritatem secundum se. Nec charitas: quia non considerat summam bonitatem, sed magis summam maiestatem: nec Spes, hoc constat, ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Latria est virtus cardinalis, ad iustitiam pertinens, cum non modo interiorem, sed exteriorem Dei cultum dicat, cuius proprium genus est religio.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod licet latria notificetur per cultum, siue per seruitutem, ut dicitur latria esse seruitus, siue cultus Deo debitus, et ista duo quasi pro eodem accipiuntur, differunt tamen secundum propriam acceptionem. Cultus enim Dei respicit actum interiorem, et exteriorem, et magis interiorem, quam exteriorem: seruitus autem proprie respicit actum exteriorem. Et ideo cum latria de ratione sui vocabuli idem sit quod seruitus, secundum quod exponit Augustinus in libro de Trinitate, latria proprie respicit actum exteriorem, theosebia vero, vel eusebia idem est, quod cultus diuinus, siue bonus cultus: et ideo proprie respicit actum interiorem. Et quoniam virtus, quæ respicit actum exteriorem, versatur quodam modo circa actionem, et est in genere virtutis Cardinalis: hinc est quod latria est virtus Cardinalis. Et quia considerat actum exteriorem sub ratione debiti, et in comparatione ad alterum, et hoc est ipsius iustitiæ, ideo latria continetur sub virtute Cardinali, quæ quidem est iustitia. Rursus, quia species iustitiæ, secundum quod ordinatur ad venci-

FUNDAMENTA. Ca. 1. et 4. et 6. 10. 2. Cic. in 2. de Inuent. ver sus finem.

Lib. 10. de Ciuitate Dei. c. 2. in medio 10. 5.

ad venerandum naturam superiorem, est ipsa religio, sicut dicit Tullius: hinc est quod latria non solum est in genere virtutis tamquam in genere remoto, sed in genere virtutis cardinalis tamquam in genere subalternato: in genere vero iustitiae, sicut in genere propinquo: in genere vero religionis, sicut in genere proximo. Et hoc est quod dicit Augustinus de Civitate Dei libro decimo cap. primo: ubi dicit quod idem est apud Graecos latria, quod apud nos religio, excepto quod nomen religionis est in plus. Vnde ibidem dicit, quod cultus Deo debitus quattuor nominibus nuncupatur, duobus apud Graecos, et duobus apud nos. Apud Graecos namque dicitur latria, et theosebia, siue eusebia. Apud nos vero dicitur pietas, et religio, ita quod ista duo nomina respondent illis duobus, licet quodam modo sint in plus quantum ad modum consuetum. Differunt autem latria, et theosebia secundum propriam acceptionem, licet aliquando accipiantur pro eodem, quia theosebia dicit cultum interiorem, qui proprie spectat ad virtutes theologicas, sed latria servitute exteriori, quae spectat ad iustitiam, scilicet virtutem cardinalem. Concedendum est ergo latriam esse virtutem cardinalem. Concedenda etiam sunt argumenta hoc probantia.

1. 2. Ad duas autem auctoritates Augustini patet responsio per iam dicta. Cum enim dicit Augustinus, quod cultus Deo debitus est ipsa dilectio, vel sapientia, loquitur de cultu interiori: cum autem dicitur latriam esse cultum, intelligimus de cultu exteriori, nec vocabulo abutimur: et hoc patet per oppositum, quia non dicitur idololatra, quia credit idolum esse Deum, vel amat ipsum sicut Deum, sed infidelis. Tunc autem dicitur idololatrare cum exterius colit: et sic per oppositum intelligimus in proposito.

3. Ad illud quod obijcitur, quod virtus, per quam adoratur Deus, est Fides, et Charitas, dicendum quod sicut est cultus exterior, et interior, sic est adoratio exterior, et interior. Adorare exterius, est tota mente in Deum tendere, sicut dicit Rabanus. Adorare exterius est aliquam reverentiam corporaliter exhibere. Cum ergo dicitur, quod per Fidem, et Charitatem adoratur Deus, dicendum quod verum est de adoratione interiori, quae incipit in Fide, et terminatur in Charitate, sed non habet veritatem de adoratione exteriori, quae ortum habet a virtute cardinali. Et si tu obijcias quod tam Fides quam Charitas dicitur tam interioris, quam exterioris adorandum, dicendum breviter, quod aliquis actus potest esse alicuius virtutis multipliciter, aut sicut imperantis, aut sicut elicientis: licet autem exterior adoratio sit ipsius Fidei, et Charitatis, sicut imperantis, et maxime Fidei, quae dicitur Deum adorandum, alterius tamen est ut elicientis, scilicet latriae, quae quoniam elicit actum sub ratione debiti, ideo continetur sub iustitia quae est virtus cardinalis.

4. Ad illud quod obijcitur, quod impletio primi praecepti spectat ad virtutem Theologicam, sicut impletio secundi, dicendum quod impletio secundi, videlicet: Non assumas tibi nomen Dei tui in vanum, quantum ad actum exterioriorem, est virtus cardinalis, quantum ad actum interiorem impletur virtute Theologica, quae quidem est Fides. Per hunc modum intelligendum est in primo praecepto: et quia latria impletur per actum exterioriorem, ideo non est necesse eam esse virtutem Theologicam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod circa actum latriae non consistit superfluum, vel diminutum. Responderi potest, quod falsum est, quia licet quantum ad actum interiorem non contingat excedere in colendo Deum: tamen quantum ad actum exterioriorem, et modum contingit reperire excessum, ut pote sicut si aliquis sacerdos vellet decem Missas in vno die cantare ad laudem Dei, non servaret modum.

A 6. Ad illud quod obijcitur, quod latria habet obiectum Deum, dicendum quod est latria habere obiectum Deum, aliquo modo tamen cum hoc respicit aliquod creatum. Vnde sicut obedientia, quae obedit Deo, respicit ipsum Deum, ut cui obediendum est, ipsum autem mandatum, et eius obligationem respicit, sicut illud, quod implendum est: sic et ipsa latria respicit Deum, ut cui honor exhibendus est: respicit etiam cultum exterioriorem exhibendum: respicit etiam rationem exhibendi, videlicet rationem debiti. Et haec est quasi ratio formalis ipsius, et est quid creatum: hinc est quod cum virtus ponatur in specie, vel genere formali ex parte obiecti, quod habet rationem formalem, et motum, latria est in genere virtutis cardinalis, sicut obedientia. Quod ergo obijcitur, quod virtus Theologica est illa, quae respicit obiectum increatum, dicendum quod obiectum principale virtutis Theologicae non est aliquid creatum, sed est bonum increatum sub conditionibus increatis, quae quidem sunt summa bonitas, et summa veritas. Haec autem non est reperire in proposito: et ideo non tenet ratio illa. Haec igitur dicta sunt de latria secundum quod proprie accipitur pro habitu dirigente ad cultum exterioriorem, qui proprie dicitur servitus Dei, et adoratio. Et hoc modo non est idem Latria, et Theosebia, ut a principio dictum est. Si autem latria dicatur cultus interior, cum ille consistat in credendo, et diligendo, et sperando Deum, sicut dicit Augustinus in Enchirid. sic non ponitur esse virtus Cardinalis, sed Theologica: non, inquam, ab alijs distincta, sed consequens ad omnes illas: et hoc modo non accipitur ita proprie sicut modo praedicto, cum latria proprie loquendo sit species religionis, sicut dulia: et nomen eius impositum fuit a servitute, sicut dictum fuit a principio. Vtroque tamen modo convenit reperiri eam dici, et secundum hoc doctorum positiones diversificari, ut quidam ponant eam speciem virtutis Cardinalis, scilicet iustitiae, quidam vero tres Theologicas circumplecti: et utrumque vere potest dici sine contrarietate propter diversum modum accipiendi, et cetera.

QVÆSTIO IV.

An latria sit virtus distincta a dulia.

Alex. Ale. 3. p. q. 20. memb. 2. ar. 1. §. 2.  
S. Tho. 3. Sent. d. 9. q. 1. ar. 1. q. 3.  
Egid. Rom. 3. Sent. d. 9. q. 4.  
Richar. 3. Sent. d. 9. q. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 9. q. 10.

**V**TRUM latria sit virtus distincta a dulia. Ad oppositum. Et quod non, videtur per illud Psal. Domine Deus meus in te speravi. Glossa: Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria: ergo si Domino Deo non debetur nisi una species adorationis, videlicet latria: ergo latria, et dulia non sunt diversae species virtutis.

1. I T E M eadem est species virtutis, qua creditur omne credendum, scilicet ipsa Fides: ergo eadem est species virtutis, qua colitur omne colendum: sed huiusmodi sunt latria, et dulia: ergo, et cetera.

2. I T E M eadem est species virtutis, qua amatur omne amandum, videlicet ipsa Charitas: ergo eadem ratione eadem est species virtutis, qua adoratur omne adorandum: sed huiusmodi est latria, et dulia: ergo, et cetera. Si tu dicas quod non est simile: quia sic non est una ratio adorabilem, sicut amabilem: Obijcitur contra: quia sicut proximus non est amandus nisi in quantum imago Dei: sic etiam non est adorandus, nisi in quantum

in quantum est Dei imago: ergo sicut est vnus amor sui, et suae imaginis secundum speciem: sic et vnus honor.

4. I T E M magis et minus non diversificant speciem: sed latria, et dulia differunt sicut maior honor, et minor honor: ergo videtur quod non sint diversae species virtutis.

**FVNDAMENTA.** SED CONTRA: Super illud Psal. Adorate scabellum pedum eius, etc. Glossa: Latria est adoratio, quae soli Deo debetur. Dulia est adoratio, quae etiam creaturae exhibetur. Quae duas habet species: vnam, quae exhibetur omnibus indifferenter: aliam, quae exhibetur soli humanitati. Christi: si ergo dulia habet duas species adorationis, quae creaturae debentur, multo fortius latria, et dulia, quae Creatori et creaturae debentur, sunt species virtutis diversae.

I T E M habitus diversificantur per actus, et actus per obiecta: ergo si latria est cultus, qui debetur Deo, et dulia cultus, qui debetur creaturae, ut creatura est, videtur quod latria sit species virtutis distincta a dulia.

I T E M sapientia, et scientia sunt diversa dona, secundum quae dirigimur ad temporalia, et aeterna: si ergo latria est cultus debitus aeternae maiestati, et dulia honor, et reverentia debita creaturae temporali, videtur quod sint diversi habitus in genere virtutis.

I T E M si per eum modum fiat honor creaturae, quo fit Creatori, iam non erit actus virtutis, sed potius vitij. Siquis enim sacrificaret homini, crimen idololatriae committeret, et vituperaretur potius de idololatria, quam commendaretur de actu latriae, vel duliae: ergo si diversitas modorum in actibus virtutum intro ducit diversitatem in habitibus, videtur quod latria, et dulia differant specifica differentia.

CONCLUSIO.

Latria, et dulia virtutes distinctae sunt: quia vna creatura, altera Creatori debetur.

**RESP. AD ARG.** Dicendum ad praedictorum intelligentiam, quod est nomen latriae secundum Augustinum de Civitate Dei, importat cultum debitum maiestati divinae, nomen tamen duliae tripliciter dicitur. Vno modo dicitur dulia secundum quamdam analogiam: alio modo secundum antonomasiam: et tertio modo secundum significationem propriam. Cum autem dicitur secundum analogiam, tunc importat cultum debitum naturae superiori, siue creaturae, siue Creatori secundum aliquam rationem, secundum quam Creator communicat creaturae, utpote secundum rationem dominij: et hoc modo accipitur in Glossa super illud Psal. In ecclesijs benedicite Deo Domino. Glossa: Deo, cui debetur latria: Domino, cui debetur dulia. Cum autem accipitur secundum antonomasiam, sic dicit debitam reverentiam creaturae vnitae, vel assumptae, per quem modum accipitur super illud Psal. Adorate scabellum pedum eius. Vbi dicitur, quod dulia maior debetur solum humanitati Christi. Cum autem accipitur dulia secundum significationem propriam, sic dicitur dulia honor, vel reverentia debita naturali creaturae, et exhibita: et illo modo consuevit dulia accipi secundum communem usum. Et hoc mo-

do est quaestio, vtrum latria, vel dulia sint diversae species virtutis: et ad hoc consequenter respondetur quod sic. Et ratio huius est: quia latria, et dulia considerant exteriores cultus, qui formalem habent differentiam secundum quod creaturae, et creatori exhibentur. Alius enim est modus adorandi Creatorem, et alius adorandi creaturam, et alia ratio motiva: et ideo alia virtus directiva in hac, et in illa. Et ideo concedendum est, quod latria, et dulia sunt diversae virtutes. Concedenda sunt etiam rationes ad hoc inductae.

1. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium, de Glossa, dicendum quod dulia accipitur ibi secundum generalem significationem, et analogiam secundum quam communis est ad latriam, et ad duliam proprie dictam. Et si tu queras, quare magis dicit latriam deberi Deo, et duliam Domino, cum tamen idem sit Deus, et Dominus, dicendum quod Dominus communicatur creaturae: et de Creatore, et de creatura dicitur analogice. Deus autem non ita communicatur: sed si dicatur de creatura, et Creatore dicitur aequivoce, et propterea dicit latriam deberi Deo, et duliam Domino, ut non significetur quod alia specie adorationis adorandus sit in quantum Deus, alia in quantum Dominus, sed ut innotescat differentia horum vocabulorum, et simul cum differentia innuit contentientiam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod vna est virtus, qua creduntur omnia credenda, dicendum quod verum est de credendis, quae habent vnam rationem moventem ad credendum se, utpote veritatem summam, cuiusmodi sunt articuli fidei. Sed si credenda haberent rationes diversas, utpote cum credo homini, quia verax est: et Deo, quia verax est: haec fides et illa non sunt necessario eiusdem rationis, nec speciei. Vna enim est fides, quae est virtus theologica: alia quae magis spectat ad genus virtutis cardinalis, quae quidem magis proprie appellanda est fidelitas, quam fides. Et quia latria, et dulia diversas considerant rationes honorandi in Creatore, et creatura: hinc est, quod potius, si bene attendatur, sunt diversae virtutes, quam vna.

3. Ad illud quod obijcitur, quod eadem charitate diliguntur omnia diligibilia, dicendum quod hoc est quia charitas habet vnum obiectum principale, videlicet summum bonum, quod quidem amat, siue diligendo Deum in se, siue optando bonum illud proximo, qui est Dei imago. Latria autem, et dulia alium et alium respiciunt cultum, et modum: et ideo non est simile de dilectione, et adoratione, nec de ratione imaginis hinc, et inde: et illud melius manifestabitur infra, cum agatur de charitate.

4. Ad illud quod obijcitur, quod magis et minus non diversificant speciem, dicendum quod illud habet instantiam, et non habet veritatem quantum ad speciem in genere moris. Praeterea non habet veritatem, nisi quando non est alia differentia, quam per magis, et minus: sic autem non est in proposito: quia latria, et dulia non differunt solum quantum ad intentionem, et remissionem, sed etiam quantum ad alium et alium colendi modum. De quo, inquam, modo plura possent adhuc quaeri: sed ista sufficiant, ne nimis elongemus nos ab intentione Magistrum: in omnibus enim praedictis satis potest sumi ratio discutiendi ea, quae dicuntur in littera.



AN CHRISTVS SECVNDVM QVOD HOMO sit persona, vel aliquid.

SOLET etiam a quibusdam inquiri, Vtrum Christus secundum quod homo, sit persona vel etiam sit aliquid. Ex utraque parte huius questionis argumenta concurrunt. Quod enim persona sit, his edisserunt rationibus. Si secundum quod homo aliquid est, vel persona, vel substantia, vel aliud est: Sed aliud non: ergo persona vel substantia: si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis: sed non est irrationalis substantia: ergo rationalis. Si vero secundum quod homo est individualis substantia, ergo persona: quia haec est definitio personae: Substantia rationalis individuae naturae. Si ergo secundum quod homo est aliquid, et secundum quod homo persona est, Sed econverso: Si secundum quod homo persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia: sed alia non: ergo tertia in Trinitate persona. At si secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter haec inconuenientia et alia, quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid: nisi forte, secundum, sit expressiuum unitatis personae. Secundum enim habet multiplicem rationem. Aliquando enim exprimit conditionem vel proprietatem diuinae naturae vel humanae, aliquando unitatem personae, aliquando notat habitum, aliquando causam. Cuius distinctionis rationem diligenter lector animaduertat, atque in sensu memoria recondat, ne eius confundantur sensus, cum de Christo sermo occurrerit.

Et si Christus secundum quod homo dicatur substantia rationalis, non inde tamen sequitur quod persona sit secundum quod homo.

ILLVD tamen non sequitur quod in argumentatione superiori inductum est, quod si Christus secundum quod homo est substantia rationalis, ergo persona. Nam et modo anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona: quia non est per se sonans, immo alij rei coniuncta. Illa tamen personae descriptio non est data pro illis tribus personis.

Alia probatio quod Christus sit persona secundum quod homo.

SE D adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem esse personam: quia Christus secundum quod homo, praedestinatus est ut sit Dei Filius: sed illud est, quod ut sit, praedestinatus est: ergo si praedestinatus est secundum quod homo, ut sit Filius Dei, et secundum quod homo est Filius Dei. Ad quod dici potest, Christum esse id, quod ut sit, praedestinatus est. Est enim praedestinatus ut sit Filius Dei, et ipse vere est Filius Dei. Sed secundum hominem praedestinatus est, ut sit Filius Dei, quia per gratiam habet hoc secundum hominem: Nec tamen secundum hominem est Filius Dei, nisi forte secundum unitatis personae sit expressiuum: ut sit sensus: Ipse, qui est homo, est Dei Filius: ut autem ipse ens homo, sit Dei Filius, per gratiam habet: sed si causa noietur, falsum est. Non enim quo homo est, eo Dei Filius est.

An Christus sit adoptiuus filius secundum quod homo, vel alio modo.

SI vero queritur an Christus sit adoptiuus filius secundum quod homo, siue alio modo: respondemus Christum non esse adoptiuum filium aliquo modo, sed tantum naturalem: quia natura Filius Dei est, non adoptionis gratia. Non autem sic dicitur Filius natura, ut dicitur Deus natura. Non enim eo filius est quo Deus est: quia proprietate natiuitatis filius, natura diuinitatis Deus est: et tamen dicitur natura vel natura filius: quia naturaliter est filius: eandem scilicet habens naturam, quam ille qui genuit. Adoptiuus autem filius non est, quia prius non fuit, et postmodum adoptatus est in filium, sicut nos dicimur adoptiuus filij: quia cum nati fuerimus in a filij, per gratiam facti sumus filij Dei. Christus vero numquam fuit non filius Dei: et ideo non est adoptiuus filius.

Oppositio quod sit adoptiuus filius.

SE D ad hoc opponitur sic: Christus filius hominis est, id est Virginis aut gratia, aut natura, vel utroque modo. Si vero natura: aut diuina, aut humana: sed diuina non: ergo aut humana natura, aut non natura est filius hominis. Si non natura, ergo gratia tantum: et si etiam natura humana, non ideo minus per gratiam. Si ergo gratia filius hominis est, adoptiuus filius esse videtur: ut idem sit naturalis filius patris, et adoptiuus filius Virginis. Ad quod dici potest Christum filium Virginis esse et natura vel naturaliter et gratia, nec tamen adoptiuus filius Virginis est: quia non per adoptionem, sed per unionem filius Virginis esse dicitur, Filius enim Virginis dicitur, eo quod in Virgine hominem accepit in unitatem persona, et hoc fuit gratia et non natura. Vnde Augustinus super Ioannem ait: Quod unigenitus est

Tract. 74. ante finem. 10. 9.

aqualis

aqualis patri, non est gratia, sed natura. Quod autem in unitate personae unigeniti assumptus est homo, gratia est non natura. Christus ergo nec Dei nec hominis est adoptiuus filius, sed Dei naturaliter, et hominis naturaliter, et gratia est filius. Quod vero naturaliter sit hominis filius, Augustinus ostendit in libro de fide ad Petrum. Ille, scilicet Deus, factus est naturaliter hominis filius, qui est naturaliter filius unigenitus Dei patris. Quod autem non sit adoptiuus filius, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimonijs. Hieronymus super Epistolam ad Ephesios ait: De Christo Iesus scriptum est, quia semper cum patre fuit, et numquam eum ut esset voluntas paterna praecessit: et ille quidem natura filius est, nos vero adoptione. Ille numquam non fuit filius: nos antequam essemus praedestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus, quando credidimus in filium Dei. Hilarius quoque in libro 3. de Trinitate ait: Dominus dicens, Clarifica filium tuum, non solo nomine contestatus est se esse filium Dei, sed etiam proprietate. Nos sumus filij Dei, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncupatione, natiuitate, non creatione. Augustinus etiam super Ioannem ait: Nos sumus filij gratia, non natura: unigenitus autem natura, non gratia: An hoc etiam in ipso filio ad hominem referendum est? Ita sane? Ambrosius quoque in primo libro de fide ait: Christus filius est non per adoptionem, sed per naturam: sed per adoptionem nos filij dicimur, ille per veritatem naturae est. Ex his euidenter ostenditur, quod Christus non sit filius gratia adoptionis. Illa enim gratia intelligitur, cum Augustinus eum non esse gratia filium asserit: gratia enim, sed non adoptionis, immo unionis filius Dei est filius hominis, et econverso.

Vtrum persona vel natura praedestinata sit.

DE INDE si queritur, vtrum praedestinatio illa, quam commemorat Apostolus, sit de persona an de natura. Sane dici potest et personam filij, quae semper fuit, esse praedestinatum secundum hominem assumptum: ut ipsa, scilicet ens homo esset Dei filius: et naturam humanam esse praedestinatum, ut verbo patris personaliter uniretur.

D I S T I N C T. X.

De communicatione idiomatum, et proprietatum respicientium personam prout sonant in nobilitatem, scilicet de personali conditione, et filiali adoptione.

solet etiam inquiri a quibusdam, et cet.

Expositio textus.

PR A egit Magister de communicatione idiomatum per comparationem naturae ad naturam: hic agit de communicatione idiomatum in comparatione ad personam. Et quoniam talium proprietatum idioma quaedam sunt, quae sonant in nobilitatem, et dignitatem, quaedam vero in quamdam defectibilitatem: ideo pars ista diuiditur in duas. In quarum prima determinat de primis. In secunda vero de secundis, ibi: Deinde si queritur verum, et c. Prima pars habet duas. In prima inquit Magister, vtrum conditio personalitatis conueniat Christo secundum quod homo, siue secundum humanam naturam. In secunda vero, vtrum filiatio adoptionis secundum humanam naturam contineat eisdem, ibi: Si vero queritur an Christus, et c. Vtrumque autem horum dignitatem, et nobilitatem importare videtur scilicet tam personalis conditio quam adoptionis filiatio. Prima pars habet partes duas. In prima mouet questionem, et determinat. In secunda vero dissoluit rationem sophisticam, quae veritatem determinatam impugnat, ibi: Sed adhuc aliter nituntur probare. Similiter secunda pars principalis habet duas. In prima determinat questionem, quae queritur vtrum Christus sit filius adoptiuus secundum humanam naturam. In secunda contra hoc opponit, et determinat, ibi: Sed ad hoc opponitur sic, et cet. Subdiuisiones autem partium manifestae sunt in littera. Generalis autem intellectus distinctio circa duo versatur, scilicet in ostendendo, quod nec personalitatis conditio, nec adoptionis filiatio conuenit Christo secundum quod homo.

Diuisio.

secundum enim habet multiplicem rationem, et c. Dub. 1. Contra: Videtur illa distinctio esse inartificialis, et S. Bon. To. 5.

A superflua, et diminuta. Inartificialis: quia membra ista nullam videntur habere conuenientiam. Superflua videtur: quia eadem vi, qua importat proprietatem naturae, importat unitatem, et proprietatem personae. Diminuta etiam videtur: quia sicut potest importare habitum, ita etiam potest importare nomen generis accidentium: ergo videtur quod his membris octo membra debuerunt adiungi. I T E M queritur, vbi sic diuersimode accipiatur, cum non videatur habere tot intellectus.

R E S P. Dicendum quod haec distinctio, etsi videatur esse rudis, tamen est multum rationalis: et hoc si attendatur super quid fundetur. Nam prima diuisione haec praeposito, secundum, potest importare concomitantiam, vel causam. Si causam importet, tunc est quartum membrum. Si concomitantiam, sic tripliciter potest importare aut secundum inhaerentiam, aut secundum unionem, aut secundum adiacentiam, siue assistentiam. Si secundum inhaerentiam, sic importat proprietatem naturae: nam proprietates inhaerent ei, cuius est proprietates. Si secundum unionem, sic importat proprietatem personae. Si secundum assistentiam, siue adiacentiam, sic dicitur habitum. Quartum autem membrum, quod est secundum principalis diuisionis, Magister non subdiuit. Potest tamen diuidi secundum quatuor genera causarum. Omnibus enim modis haec distinctio, secundum, conuenit accipi, sicut potest per exempla monstrari. Si enim dicatur Christus secundum quod homo fuit passibilis, sic importat conditionem naturae. Si dicatur: Christus secundum quod homo creauit stellas, sic importat unitatem personae. Si dicatur: Christus secundum quod homo fuit vestitus, et calceatus, et ut homo inuentus, sic importat habitum. Si dicatur: Christus secundum quod Deus creauit mundum, et secundum quod homo praedicauit diuinum verbum, sic importat causam efficientem. Si dicatur: Christus secundum quod Deus est suppositum diuinae naturae, et secundum quod homo est animal rationale, sic importat causam formalem. Si dicatur: Christus secundum quod Deus, et homo est praemium nostrum, sic importat causam finalem. Possunt autem multa huiusmodi exempla congruentia inueniri. De causa autem materiali secundum diuinam naturam non contingit

Secundum, dicit quatuor genera causarum.

L. 2. sed

sed tantū secundum humanam vt si dicatur, Christus secundum quod homo conceptus fuit de purissimis sanguinibus Virginis.

Nos dicimur adoptiui filij: quia cum nati fuerimus ira filij. per gratiam facti sumus filij Dei. Dub. I I.

Contra: Si hoc verū est, tunc angeli beati, et homo in statu innocentie non fuissent filij adoptiui: ergo nec ius habuissent in hereditate regni, quod absurdū est.

RESP. Dicendum quod Magister loquitur de adoptione secundum plenam rationem, et sic ponit extraneitatem, quæ secundum actum est, quæ quidem extraneitas est elongatio, et abalienatio a Deo per culpam: et hæc quodam modo non conueniret angelis ratione filiationis. Largius tamen accipiendo extraneitatem sine quantum ad culpam, quæ inest, siue quia potuit inesse, se extendit ad omnes filios adoptionis. Et hoc quidem modo angeli possunt dici filij.

Christum filium Virginis esse, et natura, vel naturaliter, et gratia, et cetera. Dub. III.

Contra: Videtur quod ista duo non sint compositibilia. Si enim hoc est naturale, iam non est gratuitum, et econuerso.

RESP. Dicendum quod gratia vnionis non repugnat, nec impossibilis est cum proprietate naturali, immo facit eam communicari. Et Magister loquitur hic de gratia vnionis. Vel potest dici, quod gratia, et natura bene possunt de eadem re dici per comparisonem ad diuersa: et sic est in proposito. Nam Christus in quantum homo est naturalis filius Virginis. In quantum autem Deus est filius Virginis non per naturam, nec per adoptionem, sed per gratiam vnionis.

Est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncupatione, et cetera. Dub. IIII.

Contra ista verba Hilarij obijciuntur: Videtur enim quod sit ibi verborum inculcatio: idem enim est esse filium origine, et natiuitate. Item: Videtur quod sit superfluitas. Nam omnis filiatio aut est naturalis, aut gratuita: ergo per originem, vel adoptionem: ergo superfluum alia membra. Item: Quid est quod dicitur aliquis filius nuncupatione? Aut enim vera est nuncupatio, aut falsa. Si vera: ergo vel per adoptionem, vel per generationem. Si falsa: ergo non debet inter membra prædicta poni. Item: Si ob creationem dicuntur filij: cum ergo a fini sint a Deo creati, erunt etiam filij Dei, quod absurdum est.

Filiationi sufficientia.

RESP. Dicendum quod in prædicto verbo Hilarij inuenit nobis quattuor filiationis differentias, quarum sufficientia haberi potest sic: Ille enim dicitur filius alicuius, qui ab ipso est, et ei conformatur: hoc autem potest esse dupliciter aut emanatione naturali, et in vnitatem essentie, et sic est filius vnigenitus patris quem dicit Hilarius, esse filium origine contra Fotinum. Veritate contra Sabellium. Natiuitate, contra Arrium: et hoc in primo Libro fuit expositum. Aut potest esse ab alio in diuersitate substantie: et hoc potest esse tripliciter secundum triplicem modum conformitatis. Aut enim conformatur quantum ad rationem imaginis naturalis: et sic est filius creatione. Aut quantum ad rationem imaginis, et similitudinis, quæ attenditur in gratia, et donis gratuitis, et sic est filius per adoptionem. Aut conformatur in natura imaginis, sed discordat per deordinationem voluntatis, sicut homo peccator, et sic est filius nuncupatione. Ex his patent differentie filiationis: patent nihilominus verba prædictæ distinctionis, quod non inculcantur, sed valde rationabiliter dicuntur. Patet etiam responsio ad obiecta. Non enim sine causa dicuntur illa tria vocabula: Et quamuis pro eodem accipi possit origo, et natiuitas:

non tamen frustra ponitur vtrum cū altero, hoc enim est propter hæreses elidendas. Ad illud quod obijciuntur, quod omnis filius aut est filius per naturam, aut per gratiam, dicendum quod falsum est nisi extendatur nomen nature, et gratie ad illud, quod est ex mera Dei beneuolentia, et ad illud quod habet quis ab origine. Et hoc quidem modo filiatio per creationem potest dici quodam modo esse per naturam, quodam modo per gratiam: sed nõ sequitur propter hoc, quod talis sit filius adoptiuius vel naturalis. Ad illud quod queritur de filiatione per nuncupationem, dicendum quod ille sic dicitur filius, qui habet per conformitatem naturam imaginis, sed difformitatem per culpam: et hoc inquam modo nuncupatio ista quodam modo habet veritatem, quodam modo non quia quodam modo est filius, quodam modo est aduersarius. Et ideo sola nuncupatione dicitur filius, sicut Abraam dixit ad diuitem damnatum: Recordare fili, et cetera. Luca 10. f. Ad illud quod vltimo obijciuntur, quod si pater est per creationem, debet dici pater bestiarum, dicendum quod non sequitur: quia non quæcumque creatio facit aliquem dici filium, sed creatio illa, in qua confertur in fine diuine imaginis, per quæ cõfiguratur homo Deo, et idoneus efficitur ad hoc quod sit filius adoptiuius.

Per adoptionem nos filij dicimur, ille per veritatem natura est. Dub. V.

Contra: Cum factum per veritatem, et dictum per similitudinem non vniuocentur, sed æquiuocentur, sicut homo pictus, et homo verus in homine, tunc filiatio nobis, et Christo competit æquiuoce. Et hoc ipsum videtur confirmari per illud, quod dicitur: Ioan. 20. d. Ascendam ad Patrem meum, et Patrem vestrum. Gregorius ibi: Aliter meum, et aliter vestrum. Sed contra hoc est, quod Christus dicitur frater noster: sed non diceretur ex hoc frater, si æquiuoce essemus filij: ergo, et cetera. Item cum dicitur: Deus est Pater Christi, vel Pater noster, aut eadem paternitate, aut alia. Si eadem: ergo si paternitas dicitur vniformiter, pari ratione et filiatio. Si alia: ergo in persona patris sunt due paternitates, quod simpliciter absurdum est.

RESP. Dicendum: Nos, et Christus dicimur filij Dei, nec omnino æquiuoce, nec omnino vniuoce. Nõ vniuoce: quia vna est filiatio temporalis, et gratuita: alia naturalis, et æterna. Non æquiuoce: quia median te illa filiatione per conformationem ad illam filij, efficiuntur adoptiui. Sicut enim a patre omnis paternitas in celo, et in terra nominatur, sic a filio omnis filiatio. Similiter si queratur, vtrum vniformiter dicatur Deus Pater noster, et Filius, dicendum quod nec omnino vniformiter, nec omnino difformiter: quia Pater dicitur Filij paternitate æternali, et personali: Pater vero noster ex tempore, et essentialiter. Et sicut essentia non ponit in numerum cum persona, vt sint res due: sic nec vna paternitas cum alia, vt sint due paternitates: et sic patent rationes, et obiectiones ad vtramque partem. Non enim valet illa obiectio de homine picto, et vero: nam homo pictus nihil habet de veritate hominis: filius autem adoptiuius aliquid habet de veritate filij: quamuis nõ sit filius naturalis, et cetera.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio circa duo. Primo queritur de comparisone Christi hominis ad conditionem personalitatis. Secundo vero de comparisonem eiusdem ad filiationem adoptionis. Circa primū breuiter querenda sunt tria. Primo, vtrum hæc sit concedenda: Christus secundum quod homo est Deus. Secundo de hac: Christus secuti dum quod homo est persona. Tertio queritur, vtrum hæc sit concedenda: Christus secundum quod homo est indiuiduum.

QVA.

An hæc sit admittenda: Christus secundum quod homo est Deus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 6. Memb. 2. art. 2. S. Tho. 3. p. q. 26. art. 11. Et 3. Sent. dist. 20. q. 2. art. 1. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 10. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 10. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 10. q. 2.

AD OPPOSITVM Phil. 2. b

TRVM hæc sit admittenda: Christus secundum quod homo, est Deus: Et quod sic, videtur: nam super illud: Dedit illi nomen, et cetera. Glossa: in quantum homo assumpsit nomen Dei non vsurpatiuè, sed vere: sed quod vere assumpsit, vere habet: ergo si secundum quod homo assumpsit nomen Dei, secundum quod homo est vere Deus.

Rom. 1. a

ITEM Christus fuit prædestinatus esse filius Dei in virtute, sicut dicitur ad Romanos. Sed Christus est illud secundum quod homo, ad quod prædestinatus fuit secundum quod homo. Si ergo prædestinatus fuit esse filius Dei secundum quod homo, Christus est Deus, et Dei filius secundum quod homo.

ITEM Christus secundum gratiam vnionis est Deus, et homo: sed gratia vnionis, et quælibet gratia competit ipsi Christo secundum humanam naturam: ergo si secundum gratiam vnionis est Deus, et secundum quod habet gratiam vnionis, est homo: ergo secundum quod homo est Deus.

Matt. 9. a

ITEM Christus secundum quod peccata dimittebat, est Deus: sed secundum quod homo peccata dimittebat: ergo secundum quod homo est Deus. Maior manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicitur: Vt autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, et cetera.

FVNDA-MENTA.

SECONTRA: Omne illud quod conuenit alicui secundum quod ipsum, aut est per se accidens, aut diffinitio, siue pars diffinitionis: sed Deus non se habet hoc modo ad hominem, siue ad humanam naturam: ergo, et cetera. prima est manifesta per doctrinam demonstratiuam. Secunda vero manifesta est per seipsum.

ITEM que sunt disparata non prædicantur de eodem, et secundum idem: sed esse animal, et esse Deum sunt prædicata disparata. Si ergo esse animal conuenit ipsi Christo secundum quod homo: ergo esse Deum non conuenit eidem secundum humanitatem.

ITEM Christus secundum quod Deus caret principio: si ergo est Deus secundum quod homo, sequitur quod Deus secundum quod homo caret principio: sed secundum quod homo, habet principium: ergo secundum quod habet principium, caret principio: ergo oppositum est ratio sui oppositi, quod est absurdum.

ITEM si aliquid prædicatum conuenit alicui subiecto secundum aliquid, illo remoto non conuenit ei: ergo si Christus est Deus secundum quod homo, si Christus non esset homo, non esset Deus: sed non fuit homo nisi ex tempore: ergo Christus est Deus solum ex tempore: sed constat quod est falsum: ergo falsum est, quod Christus secundum quod homo est Deus.

S. Bon. To. 5.

Christum esse Deum secundum quod homo, non debet admitti, si reduplicatio formalem dicat rationem, licet, si dicat indiuisiõnem concomitantia, possit admitti.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quemadmodum dicit Magister in littera, hæc dictio, secundum, multiplicem facit intelligentiam. Potest enim importare habitudinem cause, siue indiuisiõnem, vel vnitatem concomitantie. Si dicat habitudinem cause, sic absque dubio falsa est locutio. Pro eo quod conditio apposita nullo modo est causa prædicati: nec ratio secundum quam, nec per quam tale prædicatum inest illi subiecto. Si autem dicat indiuisiõnem concomitantie, sic potest habere veritatem. Tunc enim dicere quod Christus sit Deus secundum quod homo, non est aliud quàm dicere, quod esse Deum competit per sonæ Christi existenti in humana natura, ita quod diuinitas, et humanitas concomitantur se inseparabiliter circa eandem personam. Iste autem modus accipiendi hanc dictionem, secundum, non est ita communis, et proprius sicut præcedens, licet inueniatur quandoque. Et sic patet quod sermo prædictus, scilicet, Christus secundum quod homo est Deus, secundum diuersam intelligentiam huius prepositionis, secundum, quodam modo potest concedi, quodam modo negari. Negari enim debet secundum quod dicit causam siue rationem formalem: et secundum istam viam procedunt rationes ad secundam partem: et quia verum concludunt secundum illam viam, ideo concedenda sunt.

AD illud quod primo obijciuntur in contrarium quod assumpsit nomen Dei secundum quod homo, responderi potest, quod, secundum, dicit ibi concomitantiam per indiuisiõnem vnionis: quia enim vnio illa fecit hominem Deum, ideo dicitur assumpsisse nomen supremum secundum quod homo. Aliter potest dici, quod cum dico assumere nomen Dei, duo dico scilicet nominis ipsius celsitudinem, et ipsius nominis acquisitionem: cum ergo dicit quod assumpsit nomen Dei secundum quod homo, illa reduplicatio non dicit rationem nominis, sed acquisitionis. Nam Christus secundum diuinam naturam habet nomen, quod est super omne nomen per generationem, non per acquisitionem, vel assumptionem: et ideo ex hoc non licet inferre, ergo est Deus secundum quod homo, accipiendo ly secundum quod, secundum eandem acceptiõnem: immo est accidens in processu illo.

AD illud quod obijciuntur, quod prædestinatus fuit esse filius Dei secundum quod homo, iam patet responsio per illud, quod nunc dictum est, quia hæc dictio, secundum, potius dicit concomitantiam secundum expressionem conditionis nature, quàm dicat habitudinem cause. Vel potest dici, quod ille sermo dicit rationem antecessiõnis, quæ importatur in vocabulo prædestinationis, quæ, inquam, non est respectu Christi secundum diuinam naturam, sed solum secundum humanam. Non sic autem est de eo quod est esse Deum: et ideo consimilis defectus est in hac ratione, sicut in præcedenti.

AD illud quod obijciuntur de gratia vnionis, dicendum quod Christus signat personam in duabus naturis: et illa persona Deus est per naturam, non per gratiam vnionis: dicitur autem simul quod sit Deus et homo per gratiam vnionis. Esto tamen quod ista sit concedenda: Iste homo est Deus secundum gratiam vnionis: ex hoc tamen non habetur, quod sit Deus secundum quod homo: quia gratia vnionis non cõuenit illi homini secundum quod homo simpliciter, sed secundum quod homo vnitus, siue secundum assumptionem ipsius a Verbo.

AD illud quod vltimo obijciuntur, quod dimittebat peccata secundum quod homo. Si proprie loquamur de dimissione peccati, falsum est: nisi accipiatur L 3 hæc

hac dictio, secundum prout importat concomitantiam. Nec potest ex illa auctoritate inferri: Filius hominis habet potestatem dimittendi peccata: hanc enim potestatem est in se habere in forma hominis, non tamen habebat secundum hominis formam, et in quantum homo, sed in quantum habebat formam Dei. Si vero dimissio peccatorum attribueretur alicui quantum ad meritum, tunc posset concedi, quod conueniret Christo secundum quod homo: sed ex hoc non sequitur, quod sit Deus in quantum homo, quia hoc non est Dei proprium.

QUESTIO II.

An haec sit vera: Christus secundum quod homo est persona.

Alex. Alenf. 3. p. q. 6. Membr. 3. S. Tho. 3. p. q. 16. art. 12. Et 3. Sent. dist. 10. q. 1. art. 2. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 10. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 10. q. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 10. q. 2.

AD OPPOSITVM

TRVM illa sit vera: Christus secundum quod homo est persona, et hoc si accipiat illa determinatio secundum quod homo proprie. Nam in alijs acceptionibus non est dubium, quin habeat veritatem, secundum quod dicit Magister in littera. Et quod sit vera videtur: Christus non est homo, nisi quia est iste homo: sed Christus secundum quod est iste homo, est persona: quia proprium est pronomini pro proprio nomine poni, et certam designare personam: ergo haec est vera, et concedenda: Christus secundum quod homo est persona.

2. ITEM Christus secundum quod homo est res completa omni completionem, quae potest reperiri in rationali creatura. Sed personalitas est dignitas, et proprietates nobilitatis reperta in creatura rationali completa: ergo reperitur in Christo secundum quod Christus est homo.

3. ITEM nobilior, et perfectior est vnio secundum quam Verbum vnitur naturae assumptae, quam vnio secundum quam tota Trinitas per gratiam vnitur cuilibet animae iustae: Sed vnio per gratiam inhabitantem nulli tollit personae dignitatem, immo quilibet homo iustus secundum quod homo est persona: ergo multo fortius Christus.

4. ITEM vnio diuinae naturae ad humanam, nihil tollit diuinitati, quae tamen dicitur humiliata, et multo fortius nihil tollit humanitati, cum humanitas dicatur per illam vnionem exaltata: sed haec est vera: Christus secundum quod Deus est persona: ergo multo fortius haec erit vera: Christus secundum quod homo est persona, cum homo nihil perdat dignitatis, sed acquirat per vnionem illam.

5. ITEM esto per impossibile, quod verbum dimitteret naturam humanam, tunc ille homo, qui dicitur Iesus, secundum quod homo, esset persona: sed constat quod nihil accresceret propter illam separationem: ergo verum est nunc quod Iesus secundum quod homo est persona.

FVNDAMENTA.

Dist. 1. Aug. de serm. 17. 80. 3.

SED CONTRA: Nihil conuenit Christo secundum quod homo, quod non sit assumptum, vel coassumptum: sed filium Dei assumpsisse personam est falsum, et haereticum, sicut supra dicit Magister, et Augustinus, et multipliciter fuit probatum: ergo falsum est Christum esse personam secundum quod homo.

ITEM Christus secundum quod homo est persona, et humanitas coepit in Christo: ergo et personalitas: ergo Christus incepit esse persona: ergo non est persona aeterna: ergo non est vnigenitus filius patris, cum filius sit coaeternus patri: sed hoc est impium: et

ago restat quod dicitur illud ex quo hoc sequitur, est falsum.

ITEM impossibile est idem predicatum inesse eidem secundum naturas diferentes: cum ergo Christus sit persona secundum quod Deus, aut non conueniet ei esse personam secundum quod homo, aut alia persona erit secundum quod homo: et si alia persona est secundum quod homo, et alia secundum quod Deus: ergo Christus est duae personae: ergo non est vnus, et ita non est: sed hoc est falsum: restat ergo quod aliud membrum est verum, scilicet quod Christo non conuenit esse personam secundum quod homo.

ITEM personalitas cuilibet rei inest ratione eius quod est in ipsa dignissimum, pertinet enim nomen personae ad notabilem dignitatem: Sed constat quod dignissimum in Christo non est humana natura, sed diuina: ergo falsum est Christum secundum hominem, siue secundum humanam naturam esse personam.

ITEM hoc ipsum ostenditur per nomen etymologiam: sic enim arguit Magister in littera: Persona dicitur quasi per se sonans, vel per se vnus: nihil autem tale est alijs coniunctum, saltem digniori: ergo si humana natura in Christo vnita est digniori, scilicet diuina, videtur, et cetera.

Persona qua dicitur quasi per se sonans, si per se sonans.

CONCLUSIO.

Christum secundum quod homo, esse personam non debemus concedere: quia persona attenditur in eo secundum naturam assumptam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, si haec dictio, secundum, accipiat prout importat rationem formae, vel causae, neganda est simpliciter. Pro eo quod personalitas Christo secundum humanam naturam conuenire non potest. Ipsa enim coniuncta est rei digniori: et ideo non potest habere rationem personae, quae attenditur secundum excellentiam dignitatis in eo, de quo dicitur. Nec tantum coniuncta est rei digniori, quacumque coniunctione, sed coniunctio, siue vnione personali: et ideo necesse est esse in Christo respectu duarum naturarum vniam personam. Sed illa non potest attendi penes naturam creatam, et penes naturam assumptam: necesse est ergo ipsam attendi secundum naturam assumptam, et in creatam: et propterea haec admittitur: Christus secundum quod Deus est persona: haec respicitur: Christus secundum quod homo est persona, sicut probant rationes ad secundam partem inductae: et ideo sunt concedendae.

1. AD illud quod obijcitur de hac: Christus secundum quod iste homo, est persona: ergo, et cetera. dicendum quod haec est distinguenda, quia, iste, potest demonstrare naturam humanam in atomo, scilicet compositum ex illa anima, et illo corpore, et hoc modo falsum est Christum secundum quod est iste homo, esse personam. Nec valet quod obijcitur, quod pronomen demonstrat certam personam: Persona enim ibi tantum valet, quantum suppositum, vnde conuenienter dicitur ista albedo. Si autem hoc quod est, iste, demonstrat personam, tunc est vera: et est sensus: Christus secundum quod est iste, qui est homo, est persona: sed tunc non sequitur: ergo secundum quod homo, immo est sophisma secundum accidens. Generaliter autem posset resisti illi modo arguendi. Non enim sequitur: Petrus est indiuiduum secundum quod hic homo: ergo est indiuiduum secundum quod homo.

2. AD illud quod obijcitur, quod Christus secundum quod homo est res completa omni completionem, dicendum quod verum est de completionem absoluta, de completionem autem respectiua, quae est dignitas superexcellens, veritate non habet, nam humana natura in Christo non est quid nobilissimum eius sicut in alijs hominibus. Nec ex hoc sequitur quod minor sit dignitas in Christo secundum quod homo, quam in alijs

alijs hominibus, propter hoc, quia illa dignitas re-compensatur per dignitatem improporcionabiliter nobiliorum. Multo enim nobilior est esse personam personalitate aeterna, quam personalitate creata.

3. AD illud quod obijcitur, quod vnio per gratiam non tollit dignitatem personae, dicendum quod non est simile: quia quamuis anima per gratiam vnitur rei digniori, scilicet Deo, non tamen vnitur vnione naturali, sed magis voluntaria: nec in vnitate hypostasis vnitur, sed in conformitatem voluntatis: et ideo non est necesse ipsum Deum esse vnus personae cum anima, quam inhabitat, sed conformis voluntatis: non sic autem est in Christo, in quo personalis vnio est.

4. AD illud quod obijcitur, quod quamuis natura diuina sit vnita humanae, tamen Christus est persona secundum quod Deus, dicendum quod non est simile, duplici ex causa: persona quidem duo dicitur, scilicet hypostasis, in qua est subsistentia totius esse rei, et proprietatem supereminens dignitatis, et in illa vnione vtrumque horum reperitur in Christo secundum quod Deus. Nam hypostasis diuina est illa, in qua substantiatur in hypostasi alterius naturae totum esse Christi, non humana: proprietates etiam dignitatis inest illi secundum illam naturam, quae non potest vniri digniori: vtrumque autem horum deficit humanae naturae, quoniam ipsa substantiatur in hypostasi alterius naturae, propter quod quodam modo dicitur vergere in accidens. Vnitur etiam digniori naturae: et ideo ex ipsa sui vnione, et nobilitate caret, et proprietate personae per se, quamuis non careat, immo habeat in assumptam.

5. AD illud quod obijcitur, quod si Verbum dimitteret humanam naturam, quod Iesus secundum quod homo esset persona, dicendum quod verum est: quia tunc illa natura haberet alium modum existendi: non enim esset vnita alijs digniori, nec haberet suppositum alterius naturae, nunc autem est e contrario: et ideo in illo processu nulla est necessitas inferendi, quia non seruat conuenientiam similitudinis. Et si tu obijcias, quod nulla dignitas accrescat, dicendum quod ille homo cum sit persona secundum quod homo, hoc non est propter dignitatis cremenentum, sed propter minorationem ex illa separationem: quia tunc natura illa prius haberet pro supposito personam aeternam: nunc autem post separationem haberet personam temporalem. Multo autem dignius est habere personam aeternam alterius naturae, quam personam temporalem, siue omnino connatalem. Nam primo modo persona faciebat ipsum vere dici, et esse Deum: secundo modo hominem purum.

QUESTIO III.

An haec sit vera: Christus secundum quod homo est indiuiduum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 6. Membr. 2. art. 3. S. Tho. 3. p. q. 16. art. 12. Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 1. q. 1. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 10. q. 4. Richardus 3. Sent. dist. 10. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 10. q. 3.

AD OPPOSITVM

Dam. lib. 3. de fide Ort. cap. 12.

TRVM ista sit vera: Christus secundum quod homo est indiuiduum. Et quod vera sit, videtur: Christus est aliquid secundum quod homo, sicut habitum est in praecedentibus. Aut ergo quid vniuersale, aut quid singulare. Sed non vniuersale, quia Damascenus dicit quod filius Dei assumptum humanam naturam in atomo, hoc est in singulari: et hoc est indiuiduum: ergo, et cetera.

ITEM Christus secundum quod habet proprietates, quarum collectionem impossibile est in alio reperiri: hoc autem est esse indiuiduum, sicut patet in notificatione indiuidui, quam dat Porphyrius: In diuiduum est quod constat ex proprietatibus, quarum collectionem impossibile est in alio reperiri: sed hoc conuenit Christo secundum quod homo: ergo, et cetera.

In Isago. c. de specie.

ITEM Christus secundum quod homo predicatur de vno solo: sed singulare, et indiuiduum est illud, quod de vno solo predicatur: ergo Christus secundum quod est indiuiduum.

ITEM haec est vera: Christus est homo. Aut ergo ibi predicatur accidentale predicatum, aut substantiale. Non accidentale, hoc constat, cum homo vere dicatur de Christo, sicut et de alijs hominibus. Si essentialis: ergo vel est genus, vel species, vel differentia. Non genus vel differentia: ergo species: sed species specialissima predicatur de indiuiduis solum sub ipsa contentis: ergo Christus est indiuiduum hominis.

ITEM haec est vera: Christus secundum quod homo est substantia: sed substantia diuiditur sufficienti diuisione a Philosopho per primam, et secundam. Aut ergo Christus est substantia prima, aut secunda. Non secunda, cum non sit genus, vel species: ergo prima. Sed prima substantia idem est quod indiuiduum: ergo, et cetera.

In Pradic. c. de subst.

ITEM haec est vera: Christus secundum quod homo est albus, et albedo inest Christo secundum quod homo: sed accidentia primo, et per se sunt in indiuiduis: ergo albedo inest Christo secundum quod est hominis indiuiduum.

SED CONTRA: Idem est esse indiuiduum substantiae, et hypostasis: sed in Christo vna sola est hypostasis: quoniam in hypostasi sit vnio, ut dicit Damascenus, et ista hypostasis est diuina, non humana: nisi per vnionem: ergo si haec est falsa: Christus secundum quod homo est hypostasis: haec similiter est falsa, Christus secundum quod homo est indiuiduum.

FVNDAMENTA. Dam. li. 3. de Orth. fid. c. 3. 4. 5.

ITEM si Christus secundum quod homo est indiuiduum, secundum quod Deus est substantia indiuidua: hoc constat, et secundum rationem indiuiduationis est numeratio: ergo Christus est duo: sed hoc est falsum, sicut ostensum est supra: ergo, et cetera.

Dist. 6. art. 1. q. 2.

ITEM omne indiuiduum est per se vnus, et vnus numero: sed nihil tale est vnium substantiae alijs antecedenti secundum esse: ergo cum humana natura in Christo sit vnita Verbo aeterno, videtur quod rationem indiuiduationis non teneat in ipso.

ITEM quidquid dicitur vere de filio hominis, dicitur de filio Dei: ergo cum indiuiduum dicat collectionem proprietatum, quam impossibile est in alio reperiri, et de alio indiuiduo dici, impossibile est quod Christus sit aliud, et aliud indiuiduum secundum quod homo, et secundum quod Deus: ergo sicut in Christo est vnitas personalitatis, ita est vnitas indiuiduationis: ergo sicut haec est falsa: Christus est persona secundum quod homo: ita, ut videtur, haec erit falsa: Christus est indiuiduum secundum quod homo. Quaritur ergo de hac, et consimilibus, videlicet vtrum sint concedendae: Christus est indiuiduum secundum quod homo: Christus est hypostasis secundum quod homo. Et de alijs consimilibus quid veritatis habeant, et quid proprietatis.

CONCLUSIO.

Christum secundum quod est homo esse indiuiduum, vel suppositum, si reduplicatio rationem formalem dicat, verum est de supposito de quo, et ut indiuiduum dicitur indiuisum in se: non autem ut dicit diuisum ab alijs, et subsistens in se, et de supposito in quo.

RESP. AD ARG. Dicendum quod accipiendae proprie

proprie hanc dictionem, secundum, prout dicit habitudinem cause, quaedam ex huiusmodi locutionibus simpliciter sunt falsae, et impropriae, quaedam sunt distinguendae, pro eo quod habent aliquid proprietatis, et aliquid improprietatis. Haec enim est falsa, et impropria: Christus secundum quod homo est persona: et haec similiter: Christus secundum quod homo est hypostasis. Sed prima est falsa ex duplici causa. Tum quia persona importat proprietatem dignitatis: tum etiam quia importat fundamentum totius existentiae naturalis. Neutrum autem horum inest Christo ratione naturae assumptae, sed assumptionis. Secunda vero est falsa altera illarum causarum: quoniam et si hypostasis non dicat proprietatem excellentiae, dicit tamen fundamentum existentiae: hoc autem in Christo non est anima, nec caro, nec ex utroque compositum, sed Verbum increatum: et ideo praedicatur duae locutiones impropriae sunt, et falsae: et si legantur alicubi sunt exponendae, et secundum aliam acceptionem illius determinationis secundum quod est homo sunt intelligendae. Haec autem, de qua nunc est sermo, scilicet, Christus est individuum secundum quod homo, et haec: Christus est suppositum secundum quod homo, possunt habere proprietatem, et improprietatem secundum diuersam acceptionem istorum vocabulorum. Dicitur enim aliquid individuum dupliciter. Vno modo quod dicitur de vno solo: et hoc modo albedo Petri est individuum: et hoc modo individuum dicitur quod est indiuisum in se: et sic absque dubio Christus secundum quod homo est individuum. Alio modo dicitur individuum, quod est ab alijs diuisum, et subsistit in se, et per se: et hoc modo accipiendo individuum, humana natura in Christo non est individuum. Est enim vnita verbo increato, sicut suo supposito. Per hunc etiam modum distinguendum est cum dicitur: Christus secundum quod homo est suppositum. Est enim suppositum in quo, et suppositum de quo. Si dicatur dicatur suppositum illud, de quo alterum praedicatur, et quod subijcitur superiori: Christus secundum quod homo est suppositum. Si vero dicatur illud suppositum in quo totum esse rei stabilitur, et fundatur: sic non est concedendum Christum esse suppositum secundum quod homo, nisi ardeatur ratio suppositi, ut dicatur suppositum accidentium, et proprietatum accidentium. Vnde quia in vnica sui acceptione, tam nomen individui, quam nomen suppositi equipollet hypostasi, falsae sunt praedictae locutiones ex eadem causa, ex qua et locutio praedicta, scilicet: Christus est hypostasis secundum quod homo: sequeretur enim quod in Christo essent duo supposita, et duae hypostases: et ita non esset vnum, nec esset in eo vera vnio. Secundum autem aliam acceptionem possunt concedi et per hoc possunt dissolui rationes, quae inducuntur ad vtramque partem. Rationes enim, quae inducuntur ad primam partem procedunt de individuo, secundum quod individuum dicitur, quod de vno solo dicitur. Rationes vero ad partem sequentem procedunt de individuo, secundum quod non solum diuiditur ab alio, sed etiam in quantum diuiditur ab alio supposito, vel suppositaliter, et hoc quidem non habet in Christo: et hoc totum patet pertractanti singulas rationes. Ex his patet quod vltimo querebatur, quae scilicet locutiones in hac materia sint admittendae, et quae non. Illae enim concedendae sunt, quae sic veritatem, et proprietatem naturarum important, quod illi summam vnioni non prauidicant, in qua quidem facta est vnio in persona Verbi, non solum in quantum dicit dignitatem proprietatis, sed etiam in quantum dicit suppositum incommunicabile, scilicet ipsam hypostasis, ratione cuius est mutua praedicatio, et idionatum communicatio. Et hoc tamquam productiuo, vel directiuo principio est habendum: quia, in illa vnione beata persona Verbi fecit se suppositum humanae naturae, sicut pluries in praecedentibus dictum est. Et pro tanto

Individui distinctio duplex.

Suppositi distinctio duplex.

**A** humana natura in Christo dicitur vergere in accidens: et ideo aliquid praedicatum, quod dicit modum existendi, vere attribuitur nobis secundum humanam naturam: quod tamen non vere attribuitur Christo secundum humanam, sed secundum diuinam, scilicet esse personam, et esse suppositum, et esse hypostasis, et esse individuum, secundum quod vocabulo hypostasi equipollent: licet secundum largiorem modum accipiendi duo vltima possunt attribui, ut praedictum est.

**S**ED CONTRA praedicta videtur posse obijci: quoniam videtur quod Christus secundum quod homo, vere et proprie sit individuum. Sicut enim in secundo Libro ostensum fuit. In diuiduatione est ex communicatione materiae cum forma, et innotescere habet per accidentium collectionem: Christus autem secundum quod homo ex anima, et carne componitur, sicut et alij homines: ergo ita vere, et proprie habet diuiduationem, sicut et alij homines: non videtur ergo quod praedictum est, sufficere: propter hoc est quaestio quantum sit de proprietate diuiduationis in Christo secundum quod homo. Si enim non est amplius nisi quia dicitur de vno solo, tunc non habet magis de ratione diuiduationis, quam accidentia, quod absurdum est penitus, cum Christus secundum quod homo sit vna vera substantia. Et dicendum quod circumscriptis accidentibus, et proprietatibus, quae diuiduationem non faciunt, sed ostendunt, diuiduatione est a principijs intrinsecis secundum quod vnum constituunt suppositum, in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum, constituitur individuum, et resultat forma totius, quae est forma specifica: hinc est (quemadmodum dicit Boetius) quod species est totum esse individui: in Christo autem anima, et caro siue materia, et forma vniuntur, non solum in eo quod constituunt, sed etiam in hypostasi Verbi aeterni: et ideo forma specifica non dicit totum esse Christi, ac per hoc Christus secundum quod homo non habet omnino plenam rationem individui: vnde quasi medium tenet inter individuum proprie dictum, et individuum secundum quod accidens dicitur aliquid individuum. Nam in individuo proprie dicto est principiorum substantialium vnio, et primi suppositi constitutio in seipso, non in altero. Vtrumque tamen horum deest in accidentibus, quae nec in se, nec per se subsistunt. Medio modo est in Christo, vbi principia conueniunt secundum humanam naturam: tamen primum suppositum est alterius naturae non ab eis constitutum. Et sic patet, quod veritatem habent quae praedictae sunt. Ad haec autem valent praedeterminata in Libro secundo.

Li. 2. dist. 3. par. 1. art. 2. q. 3.

ARTICVLVS II.

**C**ONSEQUENTER quaeritur de secundo principali, scilicet de filiatione adoptionis. Et circa hoc incidunt tria inquirenda. Primum, vtrum filiatione adoptionis sit in Christo. Secundum, vtrum sit in alijs per Christum. Tertium, vtrum sit in nobis per comparisonem ad Christum.

QVAE

QVAESTIO I.

An filiatione adoptionis sit in Christo.

Alex. Alon. 3. p. q. 10. Membr. 4.  
S. Thom. 3. p. q. 23. art. 4.  
Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 2.  
Et 4. cont. Gent. cap. 4.  
Et de Verit. q. 29. art. 1. ad 1.  
Scotus 3. Sent. dist. 10. q. 1.  
Egid. Ro. 3. Sent. p. 2. dist. 10. q. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 10. art. 2. q. 1.  
Durandus 3. Sent. dist. 10. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 10. q. 1. art. 3.  
Steph. Brul. 3. Sent. dist. 10. q. 4.  
Gabriel Biel 3. Sent. dist. 10. q. 1.

AD OPPOSITIVM

Lib. 2. a me dicitur.

Rom. 8.

Iob. 38. a

FVNDAMENTA. Philip. 2. b

Rom. 1. a

Cap. 2. 10. 3

**V**trum filiatione adoptionis sit in Christo: quod est quaerere, vtrum Christus sit filius Dei adoptiuus. Et quod sic, videtur per Hilarij de Trinitate. Potestatis dignitas non admouetur, dum carnis humanitas adoptatur. Si ergo hoc dicit quantum ad assumptionem humanae naturae a Verbo, videtur quod in Christo humana natura sit adoptata.

**2. I T E M** Spiritus charitatis est ille, qui facit filios adoptionis, sicut patet: Non accepistis iterum Spiritum seruitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum: sed Christus habuit spiritum dilectionis secundum quod et alij: quem accepit per donum gratiae in quantum homo: ergo est filius adoptiuus.

**3. I T E M** aut Christus est filius Dei secundum quod homo, aut non. Si non: et alij homines sunt filij Dei: ergo maioris dignitatis sunt alij homines, quam ille, qui est Deus, quod absurdum est dicere. Si ergo est filius Dei secundum quod homo, aut naturalis, aut adoptiuus. Sed non naturalis, quia tunc esset eiusdem naturae, secundum quod homo: restat ergo quod sit filius adoptiuus.

**4. I T E M** omnes sumus filij Dei per creationem: sed hoc non impedit, quin possimus esse filij per adoptionem mediante dono gratiae: ergo pari ratione quamuis Christus sit filius Dei per aeternam generationem, nihil impedit quin sit filius Dei adoptiuus per susceptionem gratiae diuinae in tempore. Si tu dicas quod hoc est propter culpam, per quam facti sumus filij irae, quae non fuit in Christo: sed contra: Angeli sunt filij per adoptionem gratiae, sicut scribitur: Cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filij Dei: ergo, et cetera.

**S**ED CONTRA: Dominus noster Iesus Christus in gloria, et cetera. ibi: Glossa: In quantum homo assumpsit nomen Dei non per gratiam adoptionis: sed per gratiam vnionis. Si tu dicas, quod non negat Christum esse filium adoptionis, sed negat Christum esse Deum adoptiuum, cum sit verus Deus. Sed contra: Sicut Christus est verus Deus, ita est filius Dei verus: ergo sicut veritas deitatis non patitur ipsum dici Deum per adoptionem, sic veritas filiationis non admittit gratiam adoptionis.

**I T E M** Ambrosius tractans illud Verbum: Praedestinatus est, et cetera. Legi, et relegi Scripturas: Iesum filium Dei numquam adoptione inueni. Sed non debemus Christo attribuire, quod non possumus per Scripturas authenticas, aut rationes necessarias confirmare: ergo omnino est reiiciendum, Christum esse filium Dei adoptiuum.

**I T E M** Augustinus de Eccles. Dogmat. Natus est secundum veritatem naturae ex Deo Dei filius, secundum veritatem naturae ex homine hominis filius, vt

**A** non adoptione, non appellatione, sed vtraque naturae Filij nomen nascendo haberet. Si ergo est tam filius Dei, quam Virginis non adoptione, non nuncupatione, sed natura: ergo neutrius est filius adoptiuus.

**I T E M** quicumque adoptatur, de non filio sit filius: si enim esset filius, iam non adoptaretur in filium: sed Christus ab aeterno fuit filius secundum diuinam naturam, statim cum fuit homo filius fuit secundum humanam: ergo, et cetera. Et quia multae ad hoc inducuntur auctoritates in littera, ista sufficiant.

CONCLUSIO.

Christum esse filium adoptiuum Dei, nullo modo est admittendum, propter extraneitatem.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio haec non admittitur, scilicet Christum esse filium Dei per adoptionem, siue proferatur simpliciter, siue cum determinatione, vtpote si addatur, in quantum homo. Ratio autem huius est: quia filiatione respicit personam, sicut dictum est supra: sed adoptio in adoptato praesupponit extraneitatem, et ponit gratificationem, et ordinat ad possidendum hereditatem, et ista sunt tria substantialia ipsi adoptioni. Ad hoc ergo quod aliquis sit filius per adoptionem, necessario requiritur quod persona illa habeat ante adoptionem aliquo modo extraneitatem: quia non adoptantur filij proprii, sed alieni: necesse est etiam quod recipiat donum gratiae, per quod ordinatur ad possidendum hereditatem. Quamuis autem in Christo competant duo vltima, scilicet gratiae susceptio, et hereditatio secundum naturam assumptam, extraneitas tamen non competit. Ille namque extraneus est a filiatione, qui est non filius. Non filius autem dupliciter potest dici, vel negatiue, vel contrarie. Non filius negatiue dicitur, qui non habet filiationem Dei, siue oppositam habeat filiationem siue non. Non filius contrarie, siue priuatiue dicitur ille, qui est filius irae. Ad hoc ergo quod aliqua persona sit adoptabilis, necesse est quod secundum suam primam originem, vel sit indifferens ad filiationem gratiae et irae, vel habeat filiationem irae. Et quia persona Christi nullo istorum modorum etiam secundum naturam assumptam habuit extraneitatem, quia nec peccatum habuit, nec habere potuit, omnes autem aliae personae habentes gratiam, habuerunt aliquam extraneitatem: hinc est quod de omnibus habentibus gratiam potest dici quod sunt filij adoptiuus, excepta sola persona Christi, ratione iam dicta. Concedendae sunt ergo rationes ad partem istam.

**1. A D** illud ergo quod primo obijcitur, de Hilario quod in Christo humanitas adoptatur, dicendum quod humanitas dicitur adoptari non ratione illius singularis naturae, quae assumpta fuit a verbo in vnitatem personae, sed ratione consimilium: quia per illam vnionem adoptati sunt alij homines.

**2. A D** illud quod obijcitur, quod spiritus charitatis facit illos adoptiuos, dicendum quod verum est in his, quae habent extraneitatem aliquam: et quia hanc non est reperire in Christo, ideo non tenet ratio illa, quia procedit ab insufficienti.

**3. A D** illud quod obijcitur, vtrum Christus sit filius Dei secundum quod homo, potest concedi quod sic. Et si quaeratur, vtrum sit filius per gratiam, vel per naturam, dicendum quod secundum quod homo est filius per gratiam: sed tunc non sequitur: ergo est filius adoptiuus, quia hoc non est per gratiam adoptionis, sed per gratiam vnionis, quae multo est excellentior: nec habet repugnantiam ad filiationem naturalem, immo facit illam communicari: nec importat aliquam imperfectionem, nec amittitur, nec consumitur sicut gratia adoptionis, prout explicatum fuit.

4. A D



4. Ad illud quod obijcitur, quod filij per creationem sunt filij per adoptionem, dicendum quod non est simile: quia filij per creationem quamvis non sint omnino extranei a Deo, tamen possunt esse extranei, si per culpam fuerint filij diaboli: nec per creationem sunt perfecti filij, quia non sunt similitudine gratiæ insigniti: nõ sic autem est de eo, qui per generationem est filius: ille enim non est extraneus, nec potest fieri, nec potest magis consignari: et ideo non potest per adoptionem filius Dei de nouo fieri: et ideo ratio illa non valet, quoniam non est simile hinc, et inde.

QVÆSTIO II.

An filiatio adoptionis conueniat nobis per Christum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 10. Membrò 6. S. Thomas 3. p. q. 23. art. 1. Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 1. q. 2. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 10. p. 2. q. 3. Richard. 3. Sent. dist. 10. art. 3. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 10. q. 6.

FVNDAMENTA. Ioan. 1. b

**V**TRUM filiatio adoptionis conueniat nobis per Christum, et cetera. Et quod sic, videtur: Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius: constat quod Euangelista loquitur de Verbo incarnato: ergo videtur quod, per ipsum nos sumus filij Dei: sed non alij, quam adoptiui: ergo, et cetera.

Gal. 4. a

**I**TEM: Misit Deus filium suum factum ex muliere, vt adoptionem filiorum reciperemus: ergo si filius ad hoc missus est in carnem, videtur quod per Christum sumus filij adoptiui.

1. Cor. 5.

**I**TEM omne per accidens reducitur ad per se: sed filij per adoptionem sunt filij per accidens respectu filij naturalis, qui per se, et proprie est filius: ergo si solus Christus est filius naturalis, videtur quod nullus adoptetur in filium nisi per ipsum.

AD OPPOSITVM Rom. 8 f

**I**TEM per ipsum sumus filij Dei effecti, per quem sumus Deo reconciliati: sed Deo reconciliati sumus per Christum, sicut dicitur: Deus nos sibi reconciliauit per Christum: ergo videtur quod adoptati sumus per ipsum.

Ioan. 3. a

**I** SED CONTRA: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum: ergo videtur quod nostræ filiationis adoptio proprie attribuenda sit Spiritui sancto, non Christo.

**I**TEM: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, et cetera. Et iterum: Sic est omnis qui natus est ex spiritu. Sed cui attribuitur natiuitas, eidem attribuenda est filiatio. Si ergo per Spiritum sanctum renascimur spiritualiter, videtur quod per spiritum proprie, non per Christum adoptemur in filios. Quod si tu dicas hoc competere vtrique: arguitur saltem, quod per appropriationem nõ competat Christo, sed Spiritui sancto: prædictæ autem rationes videbantur ostendere oppositum.

**I**TEM ante Christi incarnationem Deus habuit homines filios, sicut ipse dicit de Salomone: Ero illi in Patrem. Sed constat, quod nondum filius Dei in carnem aduenerat: ergo si Christus filium Dei nominat incarnatum, videtur quod non sumus filij Dei per Christum.

**I**TEM quantumcumque sit Filius Dei incarnatus: nullus tamen est Dei filius adoptiuus, nisi qui suscepit donum gratiæ gratum facientis, qua suscepta etiam ante incarnationem est filius; ergo posita, vel remota incarnatione filij Dei, salua manet ratio ado-

ptionis: videtur ergo quod nostræ filiationis adoptio non fuerit facta per Christum. Iuxta hoc quæritur, per quod donum gratiæ efficiamur filij adoptiui: videtur enim quod per charitatem, sicut dicit Augustinus: Sola charitas est, quæ discernit inter filios regni, et perditionis. Videtur etiam quod per fidem, sicut dicitur: Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius. Videtur nihilominus quod per timorem. Super illud: Non accepistis iterum spiritum seruitutis, et cetera. Glossa: Timor castus, qui est bonus, et perficiens, generat nos filios. Videtur etiam quod per gratiam baptismalem per auctoritatem Domini: Nisi quis renatus, et cetera. sed hoc est per baptismum. Quæritur ergo, cui istarum gratiarum, siue donorum attribuitur proprie filiatio adoptionis. Et si omnibus quodam modo, quæritur cui magis proprie.

CONCLVSIO.

In hac propositione, Deum adoptauit nos per Christum, si per importat causam effectiuam ipsa est vera, et etiam adoptauit per spiritum: sed per appropriationem inchoatiue per filium: consummatiue per Spiritum sanctum: si autem importet causam meritoriam, sic tantum per Christum adoptauit.

C

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod cum quæritur, vtrum sumus filij adoptionis per Christum, hoc potest intelligi dupliciter, quia præposita illa, potest importare causam effectiuam vel meritoriam, siue dispositiuam. Et si importat causam meritoriam, vel dispositiuam, absque dubio verum est, quod sumus filij adoptionis per Christum. Ipse enim nobis meruit gratiam, per quam sumus filij adoptiui, in quantum est caput Ecclesiæ. Et hoc non solum respicit diuinam naturam, sed etiam naturam assumptam. Si vero importat causam effectiuam, sic adhuc verum est: Pater enim nos adoptauit per Filium, et Spiritum sanctum. Et si per appropriationem loquamur, per filium nos adoptauit: quo ad inchoationem, per Spiritum sanctum quo ad consummationem. Ad nostram enim adoptionem duo concurrunt, scilicet redemptio, quæ facta est per filij missionem, et gratificatio quæ facta est per missionem Spiritus sancti. Et hoc est, quod dicitur in lib. de Anima, et Spiritu: A Patre per Filium, et Spiritum sanctum ad nos diuina descendunt. Pater siquidem tradidit filium, quo redimeret nos: misit Spiritum sanctum, qui seruos adoptaret in filios: Filium dedit in pretium redemptionis: Spiritum sanctum in priuilegium adoptionis. Et sic patet quod per omnem modum, siue, per, dicat rationem dispositiuam, siue effectiuam: et hoc siue per proprietatem, siue per appropriationem, verum est quod sumus filij adoptiui per Christum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

E

**1.** Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium de Spiritu sancto, dicendum quod filiatio adoptionis conuenit Spiritui sancto, et appropriari potest sibi ratione gratificationis: sed per hoc non excluditur quin conueniat filio. Si enim per proprietatem loquamur, diuisa sunt opera Trinitatis: si vero per appropriationem, nihil impedit quin aliquid diuersis de causis possit pluribus personis appropriari, et per hoc patet sequens obiectum.

**2.** Ad illud quod obijcitur, quod filij adoptiui fuerunt ante aduentum Christi, dicendum quod etsi fuerunt ante aduentum Christi secundum rem, non tamen ante fidem venturi fuerunt filij adoptiui: quia, sicut dicit Augustinus nullus saluari potuit sine fide mediatoris. Præterea ante Christi aduentum non fuit plena ratio filiationis, quia nullus hereditatem poterat assequi quantumcumque iustus esset. Et si tu obijcias de angelis, quod sunt filij, et non per meritum Christi

Christi

Christi hominis, dicendum quod etsi non sint filij mediantibus meritis Christi hominis, sunt tamen per effectum, et conformitatem filij Dei. Oportet enim, sicut dicit Augustinus, nos in filios adoptari per eum, qui est filius per naturam.

Aug. de

verbis Domini. ser. 3. Ad illud quod obijcitur, quod incarnatione posita non ponitur filiatio, nec remota remouetur, dicendum quod hoc non arguit nostræ adoptionis Christum non esse causam: sed ostendit incarnationem non esse totam causam, quia completur filiatio in missione Spiritus sancti.

**4.** Ad illud vero quod vltimo quæritur, per quod donum gratiæ sumus filij adoptiui, dicendum quod filij Dei sumus in quantum sumus conformes imagini filij Dei naturalis, secundum illud: Quos prædestinauit conformes fieri imagini filij eius. Hoc autem est dupliciter. Aut per remotionem a malo: et hoc est per gratiam baptismalem, quæ in quantum est sacramentalis, medela est contra malum. Aut per ordinem ad bonum. Et hoc potest esse dupliciter, aut ex parte intellectus, et sic est fides: aut ex parte affectus, et sic est charitas. Si autem dicatur timor, vel humilitas facere filios, hoc est dispositiue, et præparatiue.

Rom. 8 f

QVÆSTIO III.

An filiatio adoptionis sit in nobis per comparationem ad Christum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 10. Membrò 6. art. 4. S. Tho. 3. p. q. 23. art. 3. Et 3. Sent. dist. 10. q. 2. art. 2. q. 1. Et 4. contra Gent. cap. 17. Egid. Rom. 3. Sent. dist. 10. p. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 10. art. 3. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 10. q. 7.

FVNDAMENTA.

Lucæ 8. g

Ephes. 4. a

**V**TRUM filiatio adoptionis sit in nobis per comparationem ad Christum. Ethoc est, quæreretur, vtrum sumus filij adoptiui ipsius Christi. Et quod sic videtur. Frequenter enim in Euangelio vocat Dominus discipulos suos filios, et illos quos curabat. Confide fili: fides tua te saluum fecit. Si ergo vere dicebat, illi vere erant filij Christi: sed non naturales: ergo adoptiui.

**I**TEM super illud: Vnus Deus, et Pater omnium: Glossa: Deus est Pater omnium creatione, sed fidelium regeneratione: sed Christus creauit, et recreauit: ergo Christus est Pater omnium et fidelium: sed fidelium est per adoptionem Pater: ergo, et cetera.

**I**TEM filij adoptiui efficiuntur per gratiam inhabitantem: sed cum habitat in nobis vna persona, necesse est quod inhabitet et reliqua: ergo si sumus filij vnus personæ, necesse est quod totius Trinitatis: ergo Christi.

**I**TEM vnus est amor, quo amamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Sed amor est ille, qui facit nos clamare: Abba Pater: ergo Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt vnus Pater noster.

**AD OPPOSITVM** **I** SED CONTRA: Illius solius est adoptare, qui potens est generare: sed in diuinis solus Pater generat, non Christus, nec Spiritus sanctus: ergo sumus filij adoptiui solius Patris, non ergo Christi.

**2.** **I**TEM illius sumus filij adoptiui, cuius Christus est filius per naturam, eo quod sumus eius fratres, et coheredes: sed idem Christus est filius solius patris: ergo nos sumus filij adoptiui respectu vnus solius personæ, scilicet patris: non ergo Christi.

**3.** **I**TEM solus filius est incarnatus, ne si alius incarnaretur esset confusio proprietatum, si nomen filiationis transfret in aliam personam. Si ergo filiatio non debet in diuinis competere alij personæ, quam personæ filij: pari ratione nec paternitas.

**4.** **I**TEM respectu illius solius dicimur filij, qui refertur ad nos vice versa: sed filius Dei non dicitur ad nos, nec dicitur filius noster, sicut habitum est in primo Libro: ergo nec nos debemus dici filij ipsius filij. Si tu dicas, quod etsi non referatur sub nomine filij, refertur tamen sub nomine Patris. Obijcitur contra hoc: quia esse patrem, et fratrem sunt relationes impossibiles respectu eiusdem: sed Christus est, frater noster: ergo non est pater: ergo non sumus filij Christi.

CONCLVSIO.

Filiatio adoptiua competit nobis per comparationem ad Christum, quia per ipsum sumus creati, et recreati.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio filiatio per adoptionem competit nobis respectu totius Trinitatis, a qua sumus creati, et recreati: et sic competit nobis respectu Christi. Vnde Christus potest dici Pater noster. Sicut enim in diuinis nomen principij accipitur essentialiter, vtpote cum dicitur respectu creaturæ, accipitur etiam notionaliter, cum dicitur respectu personæ. Sic nomen Patris si dicitur respectu personæ, dicitur personaliter. Si vero dicatur respectu rationalis creaturæ, essentialiter dicitur. Vnde sicut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt vnus principium creaturæ ratione productionis naturæ, sic sunt vnus Pater ratione collationis gratiæ. Concedendæ sunt ergo rationes ad hoc inductæ.

**1.** Ad illud quod primo obijcitur, quod illius est adoptare, et cetera. dicendum quod illud habet locum in eis, qui nati sunt habere filios per viam generationis, et non per creationem. Deus autem non solum habet filium per productionem generationis, verum etiam multos sibi format filios per productionem creationis. Et sicut tota Trinitas illos creat dando vitam, sic recreat dando gratiam: et sic adoptio ad totam Trinitatem spectat.

**2.** Ad illud quod obijcitur, quod eiusdem sumus filij nos et Christus, dicendum quod verum est quod eiusdem sumus filij, scilicet Patris æterni, ex quo omnis paternitas in cælo, et in terra nominatur: non tamen illius solius, quia aliter sumus nos filij, aliter Christus: Christus enim est filius per generationem, quæ est actio personalis: nos autem per creationem, et gratificationem, quæ est actio essentialis. Et quoniam pater communicat toti Trinitati: ideo non sequitur, quod si eiusdem sumus filij, cuius est Christus, quod nullius alterius. Verum est tamen quod paternitas ipsi personæ patris appropriatur secundum quod dicitur respectu nostri.

**3.** Ad illud quod obijcitur, quod nomen proprietatis communicatum alijs personis inducit confusio nem, dicendum quod illud veritatem habet quando nomen proprietatis sic communicatur, quod numeratur, vtpote si duo filij essent in Trinitate: hoc autem contingeret, si alia persona incarnata fuisset. Si enim Spiritus sanctus esset natus de Vergine, filius esset, et alius filius, quam sit Christus: nunc autem non est sic: Nam etsi Christus, et Spiritus sanctus dicantur esse Pater noster per adoptionem, non tamen sunt alius, et alius Pater, immo tota Trinitas est vnus Pater noster, quamuis vna sola persona sit Pater Christi.

**4.** Ad illud quod obijcitur, quod non dicitur Filius noster, vel Spiritus sanctus noster, dicendum quod

Ephes. 3. e

quod ad hoc quod aliquis sit pater noster, non oportet quod ad nos referatur sub proprio nomine, sed sub hoc nomine, quod est pater: hoc autem modo dicere est, quod filius Dei sit pater noster: quamvis non sit filius noster. Nec valet quod obijcitur de confusione relationum, quod idem sit pater, et frater, dicendum enim quod nihil impedit diuerfas, et omni-

no disparatas relationes inesse eidem secundum diuerfas naturas: et sic est in proposito. Nam Christus est Pater noster secundum diuinam naturam, et est frater noster secundum humanam naturam: hoc autem non facit confusionem proprietatum, nec relationum: quia nec paternitas illa, nec fraternitas proprietates personales important.

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

V T R V M C H R I S T V S S I T C R E A T V R A, vel creatus, vel factus. Et quod Christus non sit creatura, et quo modo incepit esse.



**S**OLET etiam queri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Ad quod dici potest, hoc simpliciter et absque determinatione minus congruenter dici. Et si quandoque breuitatis causa simpliciter denuncietur: numquam tamen simpliciter debet intelligi. Quia, ut Augustinus in lib. 1. de Trin. ait: Cum de Christo loquimur, quid, secundum quid, et propter quid dicatur, prudens et diligens ac pius lector intelligere debet. Qui Christum vel Dei Filium non esse factum vel creaturam, in lib. 1. de Trin. ostendit ita inquiens: In principio erat Verbum: et Verbum caro factum est: et omnia per ipsum facta sunt. Neque dicit omnia, nisi ea que facta sunt: id est omnem creaturam. Vnde liquido apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt: et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantia est. Omnis enim substantia que Deus non est, creatura est: et que creatura non est, Deus est. Sed si Filius non est eiusdem substantie, cuius pater, ergo facta substantia est: et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt: facta ergo substantia non est, sed una cum patre infecta substantia est. Item in eodem: Si vel Filium fecit Pater, quem non fecit ipse Filius, non omnia per Filium facta sunt: At omnia per Filium facta sunt: ipse ergo factus non est, ut cum Patre faceret omnia que facta sunt. Idem in lib. 83. q. Dicitur creatura quidquid fecit Deus Pater per Filium, qui non potest appellari creatura, quoniam per ipsum facta sunt omnia. Ambrosius in lib. 1. de fide: Probemus, inquit, creaturam non esse Dei filium. Audiuimus enim in Euangelio Dominum mandasse discipulis: Prædicate Euangelium vniuersæ creaturæ. Qui vniuersam creaturam dicit, nullam excipit. Et ubi sunt qui creaturam Christum appellant? Nam si creatura esset, sibi mandaret Euangelium prædicari: et subiectus esset vanitati: quia testante Apostolo: Omnis creatura vanitati subiecta est. Non ergo Christus creatura est, sed Creator, qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium.

De perfidia et poena Arrij.

**A**RRIJ hæc fuisse perfidia legitur: ut Christum creaturam faceret. Ideo effusa sunt Arrij viscera, atque crepuit medius, prostratus in faciem, ea quibus Christum negauerat, sæda ora polluta. His alijsq. pluribus testimonijs instruimur non debere fateri simpliciter Christum esse factum, vel creaturam: sed addita determinatione recte dici potest, ut si dicatur factus secundum carnem vel secundum hominem, ut factura humanitati, non Deo attribuat. Vt enim ait Ambrosius in lib. 1. de fide: Non Deus factus est, sed Deus Dei filius natus est: postea vero secundum carnem homo factus ex Maria est. Nihil enim Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege: filium inquit suum, scilicet non unum de multis. Cum dicit suum, generationis æternæ proprietatem signauit. Postea factum ex muliere asseruit, ut factura non diuinitati sed assumptioni corporis ascriberetur. Factum ergo ex muliere dicit, propter carnis susceptionem, sub lege, propter obseruantiam legis. Generatio generationi non præiudicat, nec caro diuinitati. Deus enim æternus incarnationis Sacramentum suscepit, non diuiduus sed vnus, et in vitroque vnus, scilicet diuinitate et corpore: Non enim aliter ex patre, aliter ex Virgine: sed idem aliter ex patre, aliter ex Virgine: qui factus est secundum nostræ susceptionem.

nem natura, non secundum æternam substantiam vitæ: quem legimus primogenitum. Primogenitum, quia nemo ante ipsum: Vnigenitum, quia nemo post ipsum. Ex his euidenter traditur, qua intelligentia accipiendum sit, cum dicitur Christus factus, vel simpliciter, vel cum ad ditamento: ut factura scilicet vel creatura non ad assumptum Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo enim creatura esse non potest, ut Ambrosius ait in lib. de fide: Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandatio creatus est Christus? Quo modo autem creatura esse in Deo potest? Etenim Deus nature simplicis est, non coniunctæ atque compositæ: cui nihil accidat, sed solum quod diuinum est in natura habeat sua. Est ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter predicandus esse creatura. Nec ex eo quod Christus secundum hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando: Si secundum quod homo Christus est creatura: vel rationalis, vel non: vel que est Deus, vel non: nitens per hoc probare Christum esse aliquid non diuinum: quia quod ipse est secundum hominem, ipse est. Et ideo si secundum hominem est aliqua substantia non diuina, est vniuersæ aliquid non diuinum. Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio, illa autem locutio tropica est, qua Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adiunctione.

An homo ille semper fuerit, vel cæperit esse.

**P**OST prædicta queritur, utrum homo ille cæperit esse vel semper fuerit: sicut simpliciter enunciamus Christum vel Dei Filium semper fuisse, nec cæpisse. De hoc Augustinus ita inquit super Ioannem: Habuit aliquando Dei Filius, quod nondum habuit idem ipse homo Dei Filius: quia nondum erat homo. Item idem in eodem: Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Idem super Psalmos: Christus noster etsi forte homo recens est, tamen est æternus Deus. Alibi vero legitur, quod puer ille creauit stellas. Et Christus dicit se esse principium, et esse ante Abraam. His ergo alijsq. auctoritatibus in nullo resultantibus, dicimus hominem illum in quantum homo est, cæpisse: in quantum Verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est ferenda responsio. Nam et ipse Augustinus huiusmodi vitur distinctione in pluribus locis, dicens per Christum omnia esse facta in quantum Verbum est. Secundum illud vero quod homo est, ipsum esse factum et glorificatum. Si ergo ad personam respicias, confidenter dic hominem illum semper fuisse: si vero ad naturam hominis, concede cum cæpisse.

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

De communicatione idiomatum, et proprietatum respicientium personam, prout sonant in defectibilitatem, ut prædestinatio, creatio, inceptio, et cæc.

Solet etiam queri, utrum debeat simpliciter dici, et cæc.

Expositio textus.

**A**tem et vltima parte manente indiuisa, media pars diuiditur in tres. In quarum prima proponit questionem, et determinat. In secunda vero per auctoritates Sanctorum confirmat, ibi: Qui Christum vel Dei filium, et cæc. Tertio vero dissoluit argumentationem sophisticam, que quidem videtur esse contraria veritati: et hoc, ibi: Est ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, et cæc.

Liquido apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt. Dub. I.



**S**UPRA ostendit Magister qualiter Christo conueniunt ista idiomata, que sonare videntur in complementum, et dignitatem. In hac vero parte inquit de his, que dicunt aliquam defectibilitatem: talia autem sunt, que notant inceptionem, et significant habere esse post non esse. Talia autem sunt in triplici differentia. Quia quedam important inchoationem in esse implicite, et ratione connotati, ut vocabulum prædestinandi. Quedam implicite, sed ratione principalis significati, ut verbum creandi. Quedam explicite, et ratione sui primi significati, sicut verbum incipiendi. Ideo pars ista habet partes tres. In quarum prima inquit, utrum prædestinatio dicatur de natura, aut de persona Christi. In secunda vero inquit, utrum Christus sit creatura. In principio, ibi: Solet etiam queri, utrum debeat simpliciter dici, et cæc. In tertia vero queritur, utrum ille homo aliquando incepit, an semper fuerit, ibi: Post prædicta queritur, et cæc. Prima autem.

Diuisio.

**B** Contra: Videtur ista auctoritas esse falsa in se, et ad propositum non valere. Quoniam dicimus, quod ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ergo si omnia sunt per ipsum, ipse nihil est: constat quod hoc non sequitur: ergo pari ratione non sequitur. Omnia facta sunt per ipsum, ergo ipse non est factus. Item videtur quod non valeat ad propositum, quia Augustinus non loquitur de filio Dei secundum diuinam naturam. Cum autem queritur, utrum Christus sit creatura, hoc est secundum naturam assumptam, videtur quod auctoritas illa, et alie sequentes sint inductæ valde improprie.

**C** R e s p. Dicendum quod auctoritas et vera est in se, et ad propositum valet. In se quidem vera est, quia causa prædicati clauditur in subiecto. Si enim ipse est principium omnium creatorum, impossibile est ipsum esse aliquid Creatorum, tum ratione potentie creandi, que non potest competere creaturæ: tum ratione generalitatis principiandi, que non potest competere rei creatæ. Nec valet ista instantia:

S. Bon. To. 5.

M

Ex



et abundat a nobis, ac per hoc quodam modo contem- nit, quodam modo excedit. Verum est ergo quod prædestinatio Christi quodam modo est conformis, et quodam modo difformis. Et si notificetur secundum illud, in quo conformatur, est vniocatio: secundum autem quod disconuenit, non. Et per hoc patent rationes ad vtramque partem. Nam primæ, quæ ostendunt quod sit nostræ prædestinationi conformis, procedunt a parte prædestinantis, vel prædestinati quantum ad naturam, vel ex parte termini quantum ad gratiam, et gloriam: et sic verum, concludunt.

RATIONES vero ad oppositum procedunt, de ipsa prædestinatione a parte status initialis, vel a parte prædestinati ratione personæ, vel a parte termini ratione vniocis diuinæ, et suis vijs concedendæ sunt singulæ.

QVÆSTIO II.

An prædestinatio Christi respectu nostræ prædestinationis sit forma exemplaris.

Alex. Alesf. 3. p. q. 6. Membr. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 1. r. q. 2.

FVNDAMENTA. Rom. 8. f.

PRIMUM prædestinatio Christi respectu nostræ prædestinationis sit forma exemplaris. Et quod sic, videtur: Quos prædestinavit conformes fieri imagini filij sui: Sed illud cui debet res conformari, et configurari, est exemplar eius: ergo si prædestinati sumus vt conformemur Christo, videtur quod eius prædestinatio sit nostræ prædestinationis exemplaris ratio.

Cap. 11. in princ. 10. 7.

ITEM Augustinus de Prædestinatione Sanctorum: Præclarissimum lumen nostræ prædestinationis est Iesus Christus: sed lumen habet rationem distinguendi, et notificandi. Si ergo hoc competit formæ exemplari, videtur quod prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar, et ratio agnoscendi.

ITEM vita Christi, et modus viuendi fuit norma, et exemplar sancte viuendi ipsis membris Christi. Sed sicut se habet conuersatio ad conuersationem, ita se habet prædestinatio ad conuersationem: ergo si vita sua fuit regula, et exemplar nostræ vitæ, pari ratione prædestinatio sua prædestinationis nostræ.

ITEM Christi generatio fuit ratio exemplaris omnis emanationis, quia in verbo, quod Deus genuit, omnia disposuit: ergo pari ratione eius prædestinatio fuit ratio exemplaris omnis prædestinationis.

AD OPPOSITVM Job. 38. d.

1. SED CONTRA, Super illud: Numquid nosti ordinem cæli: Glossa: Nostre ordinem cæli est supernarum dispositionum, id est prædestinationum occultas dispositiones videre: ergo in prædestinationibus, et dispositionibus est ordo, et distinctio: ergo vnusquisque prædestinatus habet suam propriam prædestinationem distinctam a prædestinatione Christi, etsi alia ratione prædestinatus est Christus, et alia alij: ergo non est exemplar suæ prædestinationis, et aliorum.

ITEM ipsa prædestinatio nihil aliud est, quàm præuisio, siue dispositio pertinens ad exemplar: si ergo exemplaris non est exemplar: ergo prædestinationis nihil est exemplar: ergo prædestinationis nostræ non est exemplar prædestinatio Christi.

ITEM quæ sunt simul vnum, non est ratio exemplandi reliquum, sed omnes prædestinationes simul, et ab æterno fuerunt in mente diuina: ergo prædesti-

natio Christi nullatenus potuit esse exemplaris forma prædestinationum aliarum.

ITEM si prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis: aut ergo ratione principalis significati, aut ratione connotati. Si ratione principalis significati, et cum illud sit Deus, siue diuina essentia, diuina essentia erit exemplata: et sic idem erit exemplatum, et exemplar sui ipsius. Si ratione connotati. CONTRA: Exemplar præcedit exemplatum, et non sequitur illud: sed multi habuerunt gratiam finalem, quæ est effectus prædestinationis antequam Christus susciperet gratiam: ergo non videtur quod prædestinatio Christi cuiuslibet alterius prædestinationis fuerit exemplaris forma.

CONCLUSIO.

Prædestinatio Christi non est causa exemplaris, interior nostræ iustificatiõis, licet sit causa exterior exemplaris directiua respectu nostri ad credendis expectandis, et operandis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod est loqui de prædestinatione Christi, et natura dupliciter: aut quantum ad principale significatum, aut quantum ad connotatum. Si loquamur quantum ad principale significatum, quod quidem est diuina essentia: sic nulla prædestinatio exemplar habet ab alia, cum omnes vnum sint, scilicet diuina essentia. Si autem loquamur quantum ad connotatum, quod quidem est gratia, et gloria: tunc distinguendum est, quod duplex est exemplar. Quoddam interius in mente artificis, sicut ratio secundum quam artifex producit sua opera. Quoddam exterius ad quod aspiciens ille, qui ignorat artem, aliquo modo regulatur. Sicut illi artifices mechanici, aliquas formas exterius habent, secundum quas dirigunt opera sua, sicut patet in his, qui faciunt calcamenta. Si ergo primo modo loquamur de prædestinatione Christi ratione connotati, adhuc prædestinatio Christi non est nostræ prædestinationis exemplar: Deus enim non prædestinavit nos aspiciens ad aliquod aliud a se, sed vnumquodque præuidit in se, et disposuit secundum rationem propriam. Si vero loquamur de exemplari secundo modo, sic prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis, exemplar inquam directiuum nõ respectu summi artificis, sed respectu nostri tam in credendis, quàm in expectandis, quàm etiam in operandis: tunc enim est in nobis recte gratia Dei, quando Christo efficiuntur conformes: et talia etiam per gratiam futura sunt corpora nostra, quale Christus sua resurrectione monstrauit, secundum quod dicunt Sancti: et nos ipsi si volumus ad vltimum prædestinationis terminum peruenire, necesse habemus in auctorem fidei, et consummatorem, qui est Christus, aspiceret, qui exemplum dedit nobis, vt quemadmodum ipse fecit, et nos faciamus. Quemadmodum etiam Petrus dicit: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum. Et pro tanto dicit Augustinus quod ipse est præclarissimum lumen nostræ prædestinationis, quasi Deus ad vnumquemque nostrum dicat: Aspice, et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est, hoc est in Christo, cuius omnia illa veteris Testamenti apparamenta fuerunt signa: et in hoc sensu concedi potest, quod prædestinatio Christi exemplaris forma sit nostræ prædestinationis.

3. Ad illud ergo quod obijciunt in contrariu, quod sint distinctæ, et ordinatæ, dicendū quod ex illo verbo habetur, quod inter prædestinationes a parte connotatorū est distinctio: sic tamen quod non deest ordo. Et ideo quauis nostræ prædestinationis effectus ab effectu prædestinationis Christi sit distinctus: pot tñ habere ordinem

Heb. 12. a

1. Pet. 2. d

Li. de præd.

Sanct. c. 1. 5

in princ.

Exod. 25. d

Ioan. 8. g

ordinem ad ipsum, secundum quem est directio, et regulatio, et per hoc quædam ratio exemplandi.

2. Ad illud quod obijciunt, quod prædestinatio ipsa est exemplar, dicendum quod verum est de ratione principalis significati. Et quantum ad hoc bene concedendum est, quod vna prædestinatio non est exemplar alterius: sed ratione connotati est exemplatum, et nihil prohibet aliquod esse quodam modo exemplatum, et quodam modo exemplar. Sicut liber primò factus ab artifice est exemplar respectu librorum inde fiendorum: sed exemplatus fuit ab arte existente, in mente artificis: sic et in effectu prædestinationis intelligendum est.

3. Ad illud quod obijciunt, quod prædestinationes sunt simul, iam patet responsio: hoc enim verum est quantum ad principale significatum, sed quantum ad connotatum veritatem non habet: et ideo nihil impedit, quin ex illa parte contingat reperire exemplaritatem.

4. Ad illud quod obijciunt, quod exemplar præcedit exemplatum, dicendum quod etsi Christus proprie loquendo sua vita non dedit formam, et exemplum nisi his, qui secuti sunt eum: tamen sub quibusdam velaminibus figurarum dedit præcedentibus, quod nobis dat aperte: et cum exercebantur spiritualiter, et fideliter a viris Sanctis, et spiritualibus, per hoc Christo conformabantur in vita, quem etsi nondum viderent in carne, videbant tamen fide. Iuxta illud: Exul rauit vt videret diem meum, vidit et gauisus est: et ita quamuis non præcesserit re, vel tempore, præcessit tamen præfiguratione, et credulitate. Et illud sufficit ad rationem exemplaritatis qualemcumque. Præterea etsi quantum ad gratiam non præcessit: tamen quantum ad gloriam præcessit: et ratione istius rationem exemplaritatis habet Christi prædestinatio respectu omnium ipse enim est primogenitus in multis fratribus primatum tenens in omnibus.

QVÆSTIO III.

An in prædestinatione Christi respectu nostræ, sit vera causalitatis ratio.

Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 1. r. q. 3.

FVNDAMENTA.

Ephes. 1. a

1. Cor. 15. b

Tit. 3. b

Ephes. 4. b

PRIMUM in prædestinatione Christi respectu nostræ sit vera ratio causalitatis. Et quod sic, videtur: Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum: sed non nisi per Christum prædestinatum: ergo, et cetera.

ITEM Gregorius dicit, quod prædestinatio iuuatur orationibus Sanctorum: ergo si improportionabiliter plus efficaciam habent circa nos merita Christi, quàm aliorum Sanctorum, restat quod non solum per Christi prædestinationem nostræ prædestinatio iuuatur, verum etiam causatur: nam ipsum iuuare quodam modo causare est.

ITEM sicut se habet Christi resurrectio ad nostram resurrectionem, sic se habet prædestinatio ad nostram prædestinationem. Sed resurrectio Christi est causa nostræ, sicut dicitur in Glossa: ergo et prædestinatio Christi causa est prædestinationis nostræ.

ITEM per eum sumus prædestinati, per quem sumus saluati: sed saluati sumus per Christum: secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, et renouationis Spiritus sancti quem effudit in nos per Iesum Christum. Et dicitur quod ascendit, vt adimpleret omnia: restat ergo quod per Christum sumus prædestinati: sed Christus non esset, nisi eius prædestinatio præcessisset: ergo prædestinatio Christi est causa nostræ.

S. Bon. To. 5.

1. CONTRA: Nullum æternum habet causam: Ad op- prædestinatio cuiuslibet hominis est æterna: ergo a POSITVM nullo est causata: ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis. Si tu dicas quod hoc est ratio connotati temporalis. SED CONTRA: Nihil posterius est causa prioris: sed effectus prædestinationis Christi est posterior effectu prædestinationis patrum: ergo, et cetera.

2. ITEM Christo non conuenit prædestinari nisi secundum humanam naturam: sed secundum humanam naturam non habet super nos causalitatem: ergo prædestinatio Christi non potest esse causa nostræ prædestinationis.

3. ITEM si prædestinatio Christi est causa nostræ, aut ratione principalis significati, aut ratione connotati. Ratione principalis significati non, hoc constat: ergo ratione connotati. SED CONTRA: Gratia, et gloria a solo Deo est tamquam a causa: non ergo a prædestinatione Christi.

4. ITEM contingens non est causa necessarii: Sed ante aduentum Christi necessarium fuit aliquos prædestinatos fuisse, illos videlicet qui mortui fuerunt cum gratia: Christum autem possibile fuit non incarnari, vel nasci, et ita nec esse prædestinatum: ergo prædestinatio eius non potuit esse causa aliarum.

CONCLUSIO.

Prædestinatio Christi ratione connotati non est causa efficiens nostræ prædestinationis, sed dispositiua per meritum, et excitatiua per exemplum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod si loquamur de prædestinatione Christi, et nostræ ratione principalis significati, neutra neutrius est causa, cum vtraque sit æterna, omnesq. sint vnum in substantia. Si autem loquamur ratione connotati, tunc distinguendum est: quia est causa in genere efficientis, quæ proprie dicitur causa, de qua nunc loquimur. Et hæc est in triplici differentia, scilicet effectiua, dispositiua, et excitatiua. Omne enim quod efficit, vel disponit, vel excitat disponentem, vel efficientem, aliquo modo potest dici efficere, vel causare. Si ergo loquamur de causa effectiua proprie, sic prædestinatio Christi ratione connotati non potest esse causa nostræ: quoniam effectus nostræ prædestinationis a solo Deo est, tamquam a principio effectiua: gratiam enim, et gloriam dabit Dominus. Si vero loquamur secundum alios duos modos, scilicet de causa dispositiua per rationem meriti, et excitatiua secundum efficaciam exempli, prædestinatio Christi quantum ad connotatum, est causa nostræ. Christus enim per suam gratiam meruit nobis gratiam, et gloriam. Christus etiam per suæ gratiæ, et gloriæ eminentiam manifestam, excitaui nos ad currendum ad patriam supernam, ad quam præordinati sumus secundum electionem æternam. Et hac via procedunt rationes, quæ ostendunt Christi prædestinationem nostræ prædestinationis esse causam: et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo obijciunt in contrarium, quod prædestinatio nostra est æterna: ergo, et cetera, dicendum quod verum est ratione principalis significati, non tamen ratione connotati. Et si obijciatur quod effectus prædestinationis aliquorum præcedat prædestinationem Christi: respondendum est, sicut in præcedenti problemate, quod etsi præcedat quantum ad effectum gratiæ, non tamen quantum ad effectum gloriæ. Rursus quamuis præcedat re, non tamen merito, et credulitate. Meritum enim Christi non tantum ad presentes, vel futuros, sed ratione fidei etiã se extendit ad præteritos: quod melius infra manifestabitur suo loco.

Dist. 18.



2. 3. A d illud quod obijcitur, quod Christus secundum humanam naturam non est causa gratiæ, vel gloriæ, dicendum quod etsi non est causa effectiua, est tamen dispositiua, et excitatiua: et hoc modo dictum est, quod prædestinatio Christi nostræ prædestinationis est causa. Et per hoc patet sequens quod obijcitur, quod gratia, et gloria a Deo est tamquam a causa. Verum est si dicatur de effectiua: alijs autem modis non habet veritatem.

4. A d illud quod obijcitur, quod contingens non est causa necessarij, dicendum quod verum est si intelligatur de causa efficiente, et conseruante, non tamen oportet esse verum de causa excitante. Potest tamen, et aliter dici, quod est necessarium dupliciter. Vno modo quod est necessarium per se, et simpliciter. Alio modo quod est necessarium propter hoc, quod transit in præteritum, sicut me scripsisse hodie: et illud de sui natura est contingens: et propter hoc nihil impedit ipsum habere causam contingentem. Potest etiam distingui de contingente, quod quoddam est contingens quod pendet a veritate voluntatis humanæ, et cause creatæ: quoddam propter libertatem, et indifferentiam diuinæ voluntatis, quæ potest facere, et non facere. Et quamuis primum contingens non possit esse causa necessarij: nihil tamen impedit de secundo. Melius autem modus dicendi videtur rationalior. Et si tu obiicias, quod illud non soluit, quia postquam quod Christus non esset incarnatus, adhuc alius modus erat Deo possibilis, per quem genus humanum esset liberatum: ergo remota prædestinatione Christi, adhuc salua esset prædestinatio nostra, ergo non est causa, dicendum quod hoc non cogit, quod non sit causa: sed quod non sit causa tota, et per omnem modum causandi, est tamen per aliquem modum: sicut Deus facit per aliquem hominem aliquid bonum, et si ille homo non esset, nihilominus faceret. Et tamen non sequitur propter hoc, quod ille non sit causa: non enim valet hic modus arguendi in voluntarijs. Et hæc sufficiant de prædestinatione Christi a parte rei. Supra enim quæsitum fuit de ea a parte sermonis.

Dist. 7.

ARTICVLVS II.

CIRCA vndecimam distincti, consequenter queritur de his vocabulis, quæ videntur importare in conceptionem. Et circa hoc tria sunt dubitabilia perquirenda. Primo queritur, vtrum simpliciter concedendum sit, quod Christus sit creatura. Secundo, vtrum concedendum sit quod ille homo cæperit esse. Tertio queritur, vtrum homo cæperit esse Deus.

QVÆSTIO I.

An hæc sit concedenda: Christus est creatura.

- S. Thom. 3. p. q. 16. art. 2. Et 3. Sent. dist. 12. q. 1. art. 2. Et 4. cont. Gent. cap. 48. Et de Verit. q. 29. art. 1. ad 1. Scotus 3. Sent. dist. 12. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 12. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 12. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 12. q. 1. art. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 12. q. 1. Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 9. art. 1. Gabriel Biel 3. Sent. dist. 12. q. 1.

AD OPPOSITVM August. ad Dard. Epist. 57. to. 2.

TRVM hæc sit concedenda: Christus est creatura: Et quod sic ostenditur multiplici auctoritate. Augustinus ad Dard. Quod ad verbum atinet. Creator est Christus, quod ad hominem atinet creatus est Christus.

2. I T E M Leo Papa: Noua, et inaudita contentio. Deus qui est, et qui erat, sit creatura: Damascenus etiam expresse: Non scandalizatur ad nomen creaturæ, qui se seruum, aut vermem, aut grantum natum de terra nominauit. Idem etiam ipse: Quid mirabilius, quam Creatorem creari, et plasmatores plasmari? Et Richardus de sancto Victore in quadam sequentia: Potestare non natura sit Creator creatura. Ex his omnibus auctoritatibus, tamquam vna efficaci ratione concluditur, quod Christus sit creatura.

3. I T E M auctoritate efficaciore: Misit Deus Filium suum factum ex muliere. Similiter ad Romanos: Qui factus est ex semine David secundum carnem: sed omne factum est creatura: Filius autem Dei est factus: ergo, et cetera.

4. I T E M ratione: In Christo est veritas naturæ creatæ, et naturæ increatæ: et Christus nominat hypostasim vtriusque naturæ. Sed hæc est vera ratio diuinæ naturæ: Christus est Creator, et ille homo est Creator: ergo pari ratione et hæc: Christus est creatura.

5. I T E M de quocumque prædicatur inferius, et superius, est necessaria consequentia: sed creatura est superius respectu hominis, et animalis: sed hæc est vera simpliciter: Christus est homo: et Christus est animal: ergo et hæc necessario est vera: Christus est creatura.

6. I T E M si Christus est homo, aut creatus, aut increatus. Non increatus, hoc constat: quia oppositio est in adiecto: ergo est homo creatus: sed homo creatus est creatura: ergo, et cetera.

7. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

8. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

9. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

10. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

11. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

12. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

13. I T E M sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata: ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera: Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine: ita hæc erit vera: Christus est creatura Dei vel creatus a Deo. Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac: Christus est creatura: Contra: Maior est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo: sed hæc est vera: Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Christum esse creaturam non debet admittere Catholicus Theologus, nisi cum determinatione in quantum homo, quia talis sermo male intelligibilis est, et male intellectus fuit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod prædictus sermo a Doctoribus Theologiæ communiter non recipitur: Christus, siue filius Dei est creatura. Adhærent enim verbis Magistri in littera. Ratio autem quare non recipitur: est, quia talis sermo est propinquus errori, et rari autem appropinquat, et quia male aliquando intellectus est ab hæreticis Arrianis, et etiam quia de se male est intelligibilis. Arrius namque dixit Filium Dei

FVNDAMENTA. Rom. 8. d

Dei esse creaturam: et quoniam Christus nominat personam filii Dei, qui dicit Christum esse creaturam, non determinans secundum quam naturam intelligat, videtur idem dicere quod Atrius impie sensit. Est etiam male intelligibilis de se propter repugnantiam intellectuum. Creatura enim quantum est de ratione sui nominis dicit respectum ad Creatorem: dicit etiam aliquid, quod habet esse post non esse: dicit etiam quod habet esse aliunde per voluntatem procedens: ergo in tali locutione intellectus prædicati repugnare videtur intellectui ipsius subiecti secundum triplicem dissonantiam. Et propterea prædictus sermo est male intelligibilis, et fuit male intellectus: et per hoc est errori propinquus. Et quoniam sermo theologus debet esse catholicus, et visitus, ab intellectu non dissonus, et rei, de qua loquimur, consonus: propterea prædictus sermo non recipitur, nisi determinetur: vnde rationes concedendæ sunt, quæ ostendunt prædictum sermonem non esse admittendum.

1. 2. A d illud ergo quod primo obijcitur in contrarium de Sanctorum auctoritatibus, dicendum quod Sancti aliquando multum expresse loquuntur amplius quam admittat communis vsus ob aliquid exprimentum. Et tales sermones non oportet extendi, sed potius magis sunt exponendi: et sic est in prædicto sermone, cum dicunt Christum esse creaturam: hoc autem dicunt secundum humanam naturam, et vere loquuntur, non tamen oportet sermonem istum trahi ad communem vsum.

3. A d illud quod obijcitur de verbis Apostoli, quod dicitur: Factum de muliere, dicendum quod ipsa determinatio de muliere, et alia determinatio, qua dicit ad Romanos: Qui factus est ex semine David secundum carnem, trahunt hoc vocabulum, factus, ad standum, siue ponendam rem suam circa naturam assumptam. Et ideo non sequitur propter hoc, quod tales locutiones sint sine determinatione concedendæ.

4. A d illud quod obijcitur, quod hæc conceditur sine determinatione: Christus est Creator, dicendum quod non est simile: quoniam Christus nominat personam Verbi, quæ est increata, et increata nature per essentiam, et naturam propriam. Ideo non ita conuenienter attribuitur ei vocabulum creaturæ, sicut Creatoris: quia non est talis intellectuum dissonantia. Præterea ille sermo non ita approximatur veneno erroris, sicut sermo propositus: et ita patet quod non est respiciendus.

5. A d illud quod opponitur, quod de quocumque prædicatur inferius et superius, dicendum quod verum est, quantum est de virtute illationis. Vnde si hæc est vera: Petrus est homo, absque dubio verum est, Petrus est animal. Sic etiam concedi potest, quod si vere est homo, quod vere est creatura: non tamen oportet quod si aliqua locutione vtendum est cum inferiori, quod vtendum sit ea cum superiori propter diuersos modos significandi, in quorum vno intellectus inuenit consonantiam, in alio repugnantiam. Et quoniam prædictam locutionem magis respuunt doctores, propter hoc quod potest esse via in falsitatem, vel errorem propter malum modum intelligendi, quam quod ipsa de se sit falsa, vel erronea: ideo patet ratio.

6. E T per hoc patet responso ad sequentem objectionem. Quamuis enim ista admittatur, et concedatur: Christus est homo creatus: non tamen simpliciter concedendum est quod sit creatus, ne intelligatur ei tale prædicatum simpliciter attribui, et totaliter, hoc est ratione vtriusque naturæ.

7. A d illud quod obijcitur, quod est conceptus ratione carnis, et ita similiter creatus ratione animæ, dicendum quod non est simile: quia etsi conceptio dicat exitum rei in esse, non tamen ita repugnat personæ Christi intellectus illius vocabuli, sicut intellectus verbi creandi. Et ratio huius est: quia conceptio aliquid præsupponit, et naturam determinatam conce-

nit: nec dicitur respectu Dei, sed respectu mulieris, siue matris: dicit enim exitum naturalem: sed non sic creatio, vel creatura. Nam creatio dicit actum, qui potest in totam rei substantiam: vnde quod creatur, simpliciter incipit esse: nullam etiam determinatam naturam concernit. Dicit etiam respectu ipsius creatis, et exitum voluntarium importat: hinc est quod multo magis repugnat personæ Christi vocabulum creamdi, quam concipiendi. Quod si obiicias, quod non magis repugnat, quam si dicatur, immortalis est mortalis, dicendum quod etsi non magis repugnet quantum ad exteriorem rationem: tamen magis repugnat repugnantia ducente in errorem. Cum enim dicitur immortalis, et mortalis, quia mortalis præsupponit creaturam vniuentem, et ratione illius prædicatur: ideo ita non repugnat. Et præterea iste sermo prolatus ostendit se non debere intelligi nisi per vniuentem. Sed cum dicitur: Christus est creatura, nec præsupponit, nec sermo videtur intelligi per vniuentem: immo videtur prædicatum dicere totum esse subiecti: et propter naturam talis actus, qui consuevit esse in totum. Et sic patet quod non est simile, et quod valde rationabiliter Magister dicit prædictum sermonem non esse trahendum ad vsum: quamuis non possit conuincit faciliter ipsum simpliciter, et absolute esse falsum. Difficiliores enim, et efficaciores sunt rationes ad oppositum.

QVÆSTIO II.

An hæc sit concedenda: Iste homo incipit esse, Christo demonstrato.

- S. Tho. 3. p. q. 16. art. 9. Et 3. Sent. dist. 12. q. 1. art. 1. Scot. 3. Sent. dist. 12. q. 3. Richardus 3. Sent. dist. 12. art. 3. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 12. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 12. q. 5. Marfilus Inguen. 3. Sent. q. 12. ar. 2.



TRVM hæc sit concedenda: Iste homo incipit esse, Christo demonstrato. Et quod sic, videtur. Augustinus super Ioannem. Antequam mundus fieret, nec nos eramus, nec mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Si ergo non erat ante mundi constitutionem: ergo incipit esse.

I T E M nasci, et generari est mutari secundum substantiam, et produci de non esse in esse: sed idem est, omnino produci in esse post non esse, et incipere esse. Cum ergo hæc sit vera: Iste homo nascitur: et hæc: Iste homo in esse producit: hæc etiam erit vera: Iste homo incipit esse.

I T E M ante mundi constitutionem hæc est vera: Nullus homo est: et hæc est falsa: Aliquis homo est: ergo et hæc falsa: Iste homo est, demonstrato Christo: et hæc modo est vera: ergo prædicatum modo conuenit subiecto, et prius non conueniebat: ergo incipit conuenire: ergo hæc est vera: Iste homo incipit esse.

I T E M bene sequitur: Iste homo est: ergo iste est homo, pro eo quod in propositione, in qua clauditur implicatio, licet ipsam implicationem inferre. Sequitur enim: Homo albus currit: ergo homo est albus: ergo sequitur: Iste homo est, vel fuit ab æterno: ergo iste fuit ab æterno homo: sed hæc est falsa: Iste, demonstrato Christo, ab æterno fuit homo: ergo et hæc: Iste homo est, vel fuit ab æterno: et modo est vera: restat ergo quod incipit esse vera: ergo hæc est vera: Iste homo incipit esse.

FVNDAMENTA. In Ioan. Tract. 105. ad finem 10. 9. et tract. 124. a medio.

AD OPPOSITUM ego sum, pari ratione et antequam calum fieret: ergo si idem demonstratur per hoc pronomen, ego, et per hoc pronomen, iste, videtur quod hæc sit vera: Iste homo fuit ante mundi constitutionem: ergo hæc est falsa: Iste homo incepit esse.

ITEM Magister concedit hanc: Iste puer creavit stellas: sed cui vere attribuitur creare stellas, vere attribuitur semper esse: ergo iste puer semper fuit: ergo hæc est falsa: Iste puer incepit esse. Consimiliter hæc negatur a Magistro: Iste homo, siue Christus est creatura: sed hoc non est ob aliud, nisi quia per nomen creature importatur exitus de non esse in esse: ergo pari ratione vel multo fortiori hæc est falsa: Iste homo incepit esse.

3. ITEM proprium est pronomini pro proprio nomine poni, et certam designare personam: ergo cū dicitur: Iste homo, hoc pronomen, iste, demonstrat personam. Sed persona Christi semper fuit, et nunquam incepit esse: ergo hæc est falsa: Ille homo incepit esse. Si tu dicas quod persona ibi large accipitur. Adhuc obijcitur, quod quidquid demonstrat, demonstrat siue suppositum, siue personam proprie: ergo videtur, quod adhuc falsa est locutio: quia expositio huius verbi, incipit, est hæc. Hoc incipit esse: ergo hoc modo est: sed prius non fuit. Si ergo hæc est vera: Iste homo incepit esse: hæc est vera: Iste homo modo est, prius non fuit. Sed quocumque modo accipitur, falsa est hæc locutio: Iste homo prius non fuit. Si enim pro persona eius opposita est vera: Iste homo prius fuit: similiter si pro supposito vera est: Iste homo prius fuit, negare communicationem idiomatum: et non licet negare de aliquo, quod vere affirmatur siue per proprietatem naturæ, siue per vnionem. Hæc enim simpliciter est falsa: Homo non est Deus: quia eius opposita est vera per vnionem. Cum ergo omni modo ista sit vera: Iste homo semper fuit: hæc omni modo est falsa: Iste homo incepit esse.

4. ITEM sicut supra habitum fuit ille terminus homo dictus de Christo quodam modo habet naturam termini accidentalis: quia in termino accidentali suppositum præexistere potest formæ: sic et in proposito est reperire: sed regula datur, quod terminus accidentalis supponens verbo de præterito, potest supponere pro presentibus, vel pro præteritis, ita quod indifferenter potest reddere locutionem veram pro his, vel illis. Nec propter hoc dicitur locutio multiplex: quia non comparatur ad illa tamquam ad significata, sed tamquam ad supposita: sed talis locutio dicitur habere plures causas veritatis. Cum ergo dicitur: Iste homo fuit, sensus est: Iste qui est homo, fuit: vel iste qui fuit homo, fuit: sed hæc simpliciter est vera: Iste qui est homo, ab æterno fuit: ergo et hæc: Iste homo ab æterno fuit: ergo hæc est falsa simpliciter: Iste homo incepit esse, et nullatenus distinguenda.

CONCLUSIO.

Iste homo, Christo demonstrato, incipit esse, potest esse verus sermo: si pronomen, iste, dicat atque ostendat singulare hominis, quod si verbum ostendat, et personam verbi, falsus est.

RESP. AD ARG. Ad intelligentiam huius locutionis consideranda est responsio Magistri: Magister enim respondet dicens quod ad hanc locutionem non est ferenda responsio sine distinctione: ipse tamen non distinguit, sed determinat quod incepit esse quantum ad naturam, licet non quantum ad personam. Incepit esse secundum naturam humanam: sed non esse incepit in quantum verbum. Sed certe iste modus distinguendi non sufficit opponenti importuno: quæret enim rationem multiplicis, et quem sensum faciat prædicta locutio quantum est de vi ver-

borum: et hoc non potest haberi ex verbis Magistri ad liquidum. Et propterea tentandum est distinguere, si quo modo possumus aptare prædicta locutioni conuenientem distinguendi modum. Videtur autem prædicta locutio posse distinguere ex eo quod verbum incipiendi potest notare inceptionem respectu veritatis totius dicti, vel potest importare inceptionem rei prædicatæ respectu subiecti. Si primo modo, tunc est sensus: Iste homo incepit esse, hoc est, locutio ista scilicet, iste homo est, incepit esse vera: et hoc absque dubio verum est. Si autem dicat inceptionem esse respectu eius, quod demonstrat per hoc pronomen, iste, cum illud habeat esse æternum, vel per propriam naturam, vel idiomatum communicationem, videtur tunc locutio falsa. Sed hic modus distinguendi calumniabilis est, tum quia non videtur quod verbum incipiendi habeat ferri super rotum, cum nihil sit quod reddat sibi suppositum: tum etiam quia non est quæstio, utrum oratio illa incipiat esse vera: sed est quæstio, utrum res importata per hoc quod dicitur: Ille homo incepit esse: et sic modus iste distinguendi non videtur in se valere, nec etiam quæstionem terminare. Et propterea potest esse alius modus dicendi, et hoc semper supposito quod, incipit, dicat inceptionem rei attributæ, siue actus in prædicato respectu subiecti: sed hoc potest esse dupliciter, vel quia potest notare inceptionem respectu rei importatæ per pronomen, secundum se, vel sub ratione implicationis. Implicatur enim forma humanitatis cum dicitur, iste homo, id est iste, qui est homo. Et si dicat inceptionem respectu subiecti, siue personæ importatæ per pronomen, falsus est sermo: quia persona illa non habet esse post non esse. Si vero respectu implicationis, vera est locutio: est enim sensus, quod iste incepit esse, non quia iste, sed quia homo, siue secundum naturam humanam. Et potest poni exemplum: Si scutum prius fuerit, et postmodum dealbetur, hæc est duplex: Scutum album incepit esse iuxta prædictum modum distinguendi. Sed adhuc iste modus distinguendi non minus est calumniabilis, quam præcedens, pro eo quod hæc locutio, scutum album incepit esse, habet exponi per has duas: Scutum album est, et hæc non est duplex: et aliam quæ est, scutum album prius non fuit: et hæc est falsa: quia eius opposita est vera: Scutum album fuit. Album enim cum sit terminus accidentalis potest supponere pro presentibus, et præteritis per indifferentiam, non per multiplicatam. Præterea si dicitur: Homo albus incipit currere, incipit, non ponit quantum est de vi vocabuli inceptionem circa albedinem, sed circa cursum. Et ideo adhuc iste modus distinguendi est calumniabilis non modicum. Est adhuc tertius modus distinguendi, quod hoc pronomen, iste, potest demonstrare personam Verbi, vel singulare hominis. Et si demonstrat singulare hominis, sic oportet concedere hanc: Iste homo incepit esse: et hæc: Iste homo est ab æterno, sicut conceditur, quod iste homo est mortuus, et immortalis: sed vnium dicitur per communicationem idiomatum, alterum vero per proprietatem naturæ. Si enim cum Christus nascitur, aliquis homo mutatur de non esse in esse, necesse est, quod aliquis homo incipiat esse: sed non est verum pro alio homine, quam pro isto homine. Ille ergo homo incipit esse per proprietatem naturæ: sed tamen, ab æterno dicitur esse: quia est Deus, qui est ab æterno. Si ergo iste homo demonstrat singulare hominis, absque dubio vera est prædicta locutio. Si autem demonstraret personam verbi, falsa est: falsa, inquam, quantum ad proprietatem naturæ: quia persona verbi de sui natura est æterna. Quantum etiam ad communicationem idiomatum non admittitur: quia tale idiomatum non communicatur, propter hoc quod claudit repugnantiam intellectuam. Et hic modus distinguendi rationabilis est, et rarius calumniabilis quam prædicti, et plus facit ad propositum, et magis consonat verbis

Opinio. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

verbis Magistri, qui dat sensum prædictæ distinctionis: quamuis verba non ponat, ne desereret modum theologicum. Moderniores vero oportet magis explicare propter importunitatem quærentium. Determinat enim Magister quod iste homo incepit esse secundum quod homo: non autem secundum quod Verbum. Quid autem est aliud dicere, nisi quod per illud pronomen potest demonstrari singulare hominis, vel persona filij Dei? Secundum hanc ergo distinctionem, non omnino concedenda est prædicta locutio nec omnino neganda. Concedi enim potest secundum vnium sensum et negari secundum alium. Et ideo rationes, quæ probant prædictam locutionem in aliquo sensu esse veram, et alia quæ probant in aliquo sensu esse falsam, pertransiri possunt, quia per istam distinctionem soluuntur: secundum enim diuersa membra vtraque verum concludunt, sicut sunt duæ primæ rationes ad primam partem, et primæ duæ ad partem secundam. Ad illas vero quæ ostendunt locutionem esse veram simpliciter, vel falsam simpliciter, respondendum est.

1. Ad illud quod obijcitur, quod ante mundi constitutionem hæc est vera: Nullus homo est, dicendum quod vera est: sed tamen non oportet, quod ista nunc sit vera: Nullus homo fuit: Et ratio huius est propter variationem suppositionis termini. Nam sicut tactum est iste terminus, homo, in Christo habet modum supponendi termini accidentalis: sed illud argumentum non valet: hæc fuit falsa: Album disgregat: ergo hæc est falsa: Album disgregauit: variatur enim modus supponendi ipsius termini. In prima enim habebat vniam suppositionem, in secunda duplicem. Vnde quamuis ista sit falsa: Iste homo est ante mundi constitutionem: hæc tamen est vera: Iste homo fuit ante mundi constitutionem: quia sensus potest esse talis. Iste qui nunc est homo, ante mundi constitutionem fuit: ideo non valet ratio illa.

2. Ad illud quod obijcitur, quod implicatio sequitur ad propositionem in quo implicatur, dicendum quod verum est secundum eam differentiam temporis, secundum quam implicatur. Vnde bene sequitur: Si homo albus currit, homo est albus. Sed hæc, cum implicatio est respectu verbi de præterito, tunc habet duplicem suppositionem: quia supponit pro presentibus et pro præteritis. Et ideo non sequitur: Iste homo ab æterno fuit: ergo ab æterno fuit homo: sicut non sequitur: Hoc album fuit: ergo hoc fuit album: quia regula est quod terminus apponens verbo restringitur secundum consignificatum verbi cuiuscumque temporis verbo apponatur: non autem sic est de termino ex parte subiecti. Et præterea ratio illa peccat ex mutatione suppositionis. Ad duas autem rationes in oppositum non oportet respondere: quia procedunt secundum alium sensum scilicet prout, ille, demonstrat personam. Præterea non concludunt quod prædicta locutio sit falsa: quia possunt hæc simul stare, quod semper fuerit, et quod incepit esse secundum diuersas naturas.

3. Ad illud quod obijcitur tertio, quod pronomen demonstrat personam, dicendum quod persona accipitur large pro omni quod reddit determinatum suppositum verbo: potest enim dici: Hæc albedo: et sic potest bene demonstrare singulare suppositum hominis, id est atomum naturæ humanæ, quod assumptum est a Verbo, vel ipsam hypostasim, facta demonstratione non ad sensum, sed ad intellectum. Et si obijciatur quod in vtroque sensu est falsa, quia hæc in vtroque sensu est vera: Ille homo semper fuit, dicendum quod in talibus plus tollit negatio, quam ponat affirmatio opposita. Hæc enim simul stant, scilicet, primum esse mortale, et immortale. Sed illas duæ locutiones non simul stant: Christus est mortalis: Christus non est mortalis: quia negatio magis negat et remouet significationem eius quod est mortale,

quàm immortale sibi oppositum. Per hunc etiam modum intelligendum, quod amplius negatur in hac: Iste homo non fuit, quàm in hac: Iste homo incepit esse, quæ est affirmatiua, licet claudat negationem: hæc enim simul possunt esse veræ: Iste homo est æternus, et iste homo incepit esse: sed istæ duæ nunquam: Iste homo est æternus: Iste homo non est æternus, ea ratione qua dictum est: et ideo non potest concludi, quod locutio prædicta sit falsa simpliciter.

4. Ad illud quod obijcitur, quod homo in Christo habet modum supponendi termini accidentalis, dicendum quod hoc potest concedi in comparatione ad personam Christi, quæ est suppositum humanitatis in infinitum præcedens formam humanitatis. Sed in comparatione ad singulare hominis veritatem non habet. Vnde quando iste homo demonstrat singulare hominis, necessario ad idem tempus refertur suppositum importatum per pronomen, et forma importata per nomen. Et ideo hæc est falsa: Ille homo fuit ab æterno, nisi intelligatur per idiomatum communicationem. Nam per proprietatem naturæ verum est dicere, quod ille homo exiuit de non esse in esse per generationem. Et sic patet responsio ad totum. Huius ergo responsionis tota summa in his tribus consistit, vt intelligatur qualiter pronomen demonstrare potest dupliciter, scilicet vel personam Verbi, vel singulare hominis. Intelligatur nihilominus quo modo differentem supponendi modum habet terminus accidentalis, et substantialis respectu verbi de præterito: quamuis ex parte prædicati non sit differentia. Intelligatur etiã quod possibile est duo opposita affirmari de eodem, in Christo, ita quod vnium dicatur per vnionem, alterum per proprietatem naturæ, siue de Deo, siue de homine: neutrum tamen istorum vere potest negari: plus enim tollit negatio, quàm ponat affirmatio, sicut dicitur alibi, et faciliter potest ostendi.

QVÆSTIO III.

An hæc sit concedenda: Homo incepit esse Deus.

S. Tho. 3. p. q. 16. art. 10. Et 3. Sent. dist. 11. q. 1. art. 2. q. 1. Scotus 3. Sent. d. 11. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 11. art. 3. q. 2. Tho. Argent. 3. Sent. d. 11. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 11. q. 5.

TRVM hæc sit concedenda: Homo incepit esse Deus. Et quod sic, videtur. Ista est vera: Deus incepit esse homo: ergo a simplici cōuersa: Homo incepit esse Deus.

ITEM hæc est vera: Deus incepit esse homo propter vnionem: sed vnio est et reciproca et mutua: quia sicut homo vnitur Deo, et Deus homini: ergo si vnio reciprocatur, et incepit, quæ super vnionem fundatur: ergo sicut hæc est vera: Deus incepit esse homo, ita et hæc: Homo incepit esse Deus.

ITEM simus in instanti, in quo filius Dei incarnatus est, hæc est vera: Homo est Deus, et ante hoc, homo non fuit Deus: ergo homo incepit esse Deus: præmissa sunt veræ: ergo conclusio, quoniam præmissæ exponunt conclusionem.

ITEM antequam homo esset, nec homo erat homo, nec aliud: sed homo incepit esse homo, et homo non potuit ante esse Deus quàm esset homo: ergo si homo incepit esse homo, homo incepit esse Deus.

1. SED CONTRA: Hæc est vera: Iste homo fuit ab æterno Deus, et ad istum hominem sequitur homo: ergo homo fuit Deus ab æterno, ergo hæc est falsa: Homo incepit esse Deus.

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITUM

2. ITEM

2. I T E M si homo incepit esse Deus: aut ergo iste, aut ille: et sic de alijs: sed non est dare nisi de isto, et iste homo semper fuit Deus: ergo non incepit esse Deus: ergo hæc est falsa: Homo incepit esse Deus.

3. I T E M communicatio est in idiomatibus: ergo si homo incepit esse Deus, videtur quod hæc sit concedenda: Dei filius incepit esse Deus: sed hæc falsa simpliciter: ergo et prima.

4. I T E M cito quod filius Dei deponeret hominem, quem assumpsit per impossibile, tunc quæro de hac: Iste homo definit esse Deus: hæc est falsa: ergo pari ratione et hæc est falsa: Homo incepit esse Deus cum assumpsit: Probatio minoris: nunc est vnio: ergo communicatio est in idiomatibus: ergo si filius Dei semper erit filius Dei, et homo semper erit Deus, sequitur necessario quod hæc sit vera: Iste homo erit semper Deus: et hæc similiter: Filius Dei semper erit homo: ergo et hæc est falsa: Homo definit esse Deus: et hæc: Deus definit esse homo: pari ratione et hæc sunt falsæ: Iste homo incepit esse Deus: et Deus incepit esse homo.

## CONCLUSIO.

Homo incepit esse Deus: et Deus incepit esse homo, sunt locutiones vere, si bene intelligantur: et possunt admitti.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio hæc conceditur: Deus incepit esse homo, sed de hac: Homo incepit esse Deus, dubium est vtrum simpliciter sit concedenda. Quidam enim voluerunt eam distinguere, ex eo quod hoc verbum, *inceptit*, potest attribui huic termino, *homo*, ratione supposito, vel ratione formæ. Si attribuat ratione formæ, tunc iste terminus, *homo*, habet suppositionem simplicem, et tunc est sensus, quod Deus incepit prædicari de homine: quia modo prædicatur, et prius non prædicabatur, et sic locutio habet veritatem. Si vero respiciat ipsam ratione suppositi, sic dixerunt quod hæc est falsa locutio, quia supposito semper conuenit esse Deum. Huius autem simile assignant, sicut si dicatur: Album incepit esse scutum, eo quod scutum primum fuit, et post dealbetur. Si enim inceptio attribuat huic termino *album*, ratione formæ, vera est locutio. Si ratione suppositi, falsa est. Quia quod est album, prius fuit scutum. Si autem quærat ratio huius multiplicatis, dicunt eam ex hoc prouenire: quia verbum incipiendi claudit in se negationem, et illa potest intelligi præcedere terminum: et sic facit ipsum habere simplicem suppositionem: vel sequi, et sic respicit ipsum gratia suppositi. Vnde quamuis respectu aliquorum actuum, vel verborum terminus subiectus determinate habeat suppositionem simplicem, aut personalem: tamen respectu huius verbi, *inceptit*, vtroque modo potest supponere: et hoc non ponit multiplicatam in supponente, sed in tota locutione ex varia negationis comparatione. Hæc autem distinctio satis est rationalis, si sane intelligatur simplex suppositio, ut dicatur terminus habere simplicem suppositionem, sub quo non licet descendere, sicut cum dicitur: Solus homo currit, vel simplicem suppositionem habere, quando prædicatum, vel aliquid in prædicato respicit ipsum gratia formæ. Licet autem non sit prædicta distinctio reprobanda: attamen non dissoluit plene ambiguitatem locutionis propositæ: quoniam si respicit ipsum ratione suppositi, adhuc habet locutio veritatem. Si enim hæc est vera: Iste homo incepit esse in aliquo sensu, ut prius probatum est, absque dubio verum est, quod incepit esse Deus. Et propter hoc in-

tellegendum quod adhuc prædicta locutio habet veritatem, secundum quod verbum incipiendi respicit tantum subiectum gratia suppositi. Vnde attendendum quod ille terminus, *homo*, respectu Christi partim habet naturam termini accidentalis, partim naturam termini substantialis. Naturam inquam termini accidentalis respectu personæ, quæ præexistit. Naturam termini substantialis respectu singularis hominis, quod simul cum ipso incepit, per quod ille terminus, *homo*, habet supponere pro singulari hominis per se, pro personæ verbi non nisi gratia vnionis. Et quoniam pro supposito singularis hominis, quod quidem est Iesus, habet veritatem locutio quamuis non habeat pro supposito quod est persona Christi, hinc est quod prædicta locutio recipi potest tamquam simpliciter vera. Et concedendæ sunt rationes ad hoc.

1. AD illud quod obijcitur, quod hæc est vera: Iste homo ab æterno fuit Deus, dicendum quod si, *iste*, demonstret personam, vera est, et in illo sensu falsa est. Iste homo incepit esse Deus. Si vero suppositum hominis respiciat, adhuc potest esse vera per vnionem, siue idiomatum communicationem: sed tamen ex hoc non sequitur quod ista sit falsa: Iste homo incepit esse Deus per proprietatem suæ naturæ. Conuenit enim, sicut prius dictum fuit, hunc hominem dicere mortalem, et immortalem sine contradictione.

2. ET per hoc patet sequens obiectum, quia si homo incepit esse Deus, aut iste, aut ille. Dicit potest quod iste: sed, *iste*, ibi non demonstrat personam, sed singulare hominis, sicut prius dictum fuit. Vnde non est simile si dicatur: Album incipit esse scutum, quia album non habet nisi naturam termini accidentalis, nec habet suppositum, pro quo posset reddere locutionem veram nisi ipsum scutum, non sic autem est in homine respectu Christi.

3. AD illud quod obijcitur de communicatione idiomatum, dicendum quod in idiomatum communicatione hæc regula est attendenda, quia omnia communicantur, his dumtaxat exceptis, quæ expriment ipsam vnionem, vel quæ claudunt intellectuum repugnantiam, ratione cuius errori appropinquant. Ratio autem huius est, quia communicatio idiomatum fundatur super ipsam vnionem, et ordinatur ad fidei Catholicam expressionem, et ideo non communicantur illa, quæ important vnionem. Vnde quamuis hæc sit vera: Filius Dei est incarnatus, hæc tamen est falsa: Homo est incarnatus. Similiter intelligendum est de his, quæ repugnantiam intellectuam important, sicut sunt esse creaturam, et esse prædestinatum, et similia. Et quoniam cum dicitur: Homo incepit esse Deus, importatur vnio: ideo talis idiomatis non est communicatio.

4. AD illud quod quæritur, si per impossibile dimitteretur homo a Deo, vtrum hæc esset vera: Homo definit esse Deus, dicendum quod sic: nec valet: Homo semper erit Deus: ergo non definit esse Deus. Sicut enim prius tactum fuit, istæ duæ simul sunt veræ: Homo definit esse Deus, et homo semper erit Deus: quia per idiomatum communicationem hæc est vera: Homo semper erit Deus: et tamdiu erit vera, quamdiu durabit vnio. Si vero cras soluat vnio, tunc nec per idiomatum communicationem, nec alio modo est verum dicere, quod homo sit Deus. Et si tu obijcias, quod definire implicat non esse: et istæ non possunt concedi simul de Christo, erit, et non erit, dicendum quod sicut dictum fuit, plus negat negatio explicita, quam implicita, propter hoc ista conceditur tamquam vera: Iste homo est immortalis, demonstrato Christo in statu passibilitatis, quamuis non concedatur: Iste homo non est mortalis. Et sic patent ea, quæ in hac parte quærantur, et qualiter idiomata communicantur:

## DISTINCT. XII.

## AN DEVS ALIVM HOMINEM ASSVMERE

potuerit, vel aliunde quàm de genere Adæ: vel sexum muliebrem, et si homo ille peccare potuerit.



SOLET etiam queri, vtrum alium hominem vel aliunde, quàm de genere illius Adam Deus assumere potuerit. Ad quod sane dici potest, ipsum aliam animam, et aliam carnem potuisse assumere: quia gratia tantum assumpta est anima illa et caro a Verbo Dei. Vt enim ait Augustinus: In rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in vnitate persone coniunctus est Deo. Potuit ergo Deus aliam animam et aliam carnem assumere. Et carnem vtrique aliunde, quàm de genere Adam. Vnde Augustinus de Trinitate: Potuit itaque Deus hominem aliunde suscipere in quo esset mediator Dei et hominum, non de genere illius Adam, qui peccato suo obligauit genus humanum, sicut ipsum quem primo creauit, non de genere alicuius creauit. Poterat ergo vel sic vel alio quo vellet modo creare vnum alium, de quo vinceretur victor prioris. Sed melius iudicauit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum. Et tamen ex Virgine, cuius conceptum spiritus non caro, fides non libido preuenit, nec interfuit carnis concupiscentia, qua ceteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum: sed credendo, non concumbendo facta est fecundata virginitas. Ex his aperte ostenditur et alium et aliunde hominem Deum assumere potuisse.

An homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus.

IDEO non immerito queritur, vtrum homo ille potuerit peccare vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, et potuit damnari. Si potuit damnari, potuit non esse Deus, ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus: quia esse Deum, et posse velle iniquitatem, simul esse nequeunt. Hic distinctio opus est, vtrum de persona, an de natura agatur. Si enim de persona agitur: manifestum est quia peccare non potuit, nec Deus non esse potuit. Si vero de natura, discutiendum est vtrum agat de ea ut Verbo vnita, an de ea tamquam non vnita Verbo, et tamen enti, id est, an de ea secundum quod fuit vnita Verbo, an de ea secundum quod esse potuit, et non vnita verbo. Non est enim ambiguum animam illam existentem vnitam Verbo peccare non posse: et est sine ambiguitate verum, eandem, si esset, non vnita verbo, posse peccare.

Quorumdam oppositio, quod potuerit etiam vnita peccare.

QUIDAM tamen probare conantur etiam eam vnitam Verbo posse peccare: quia liberum arbitrium habet, et ita potest flecti in vtramque partem. Quod friuolum est: cum et Angeli liberum arbitrium habeant, et tamen gratia a Deo sunt confirmati ut peccare nequeant. Quanto magis ergo ille homo, cui spiritus est datus sine mensura? Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem: Scriptum est enim in libro Sapientia: Qui potuit transgredi, et non est transgressus: facere malum, et non fecit. Sed hoc accipiendum est secundum membra, vel partim de capite, partim de membris. De capite, non est transgressus, et non fecit malum. De membris, potuit transgredi, et facere malum.

An Deus potuerit assumere hominem in sexu muliebri:

SOLET etiam queri, quamuis curiose, a nonnullis, Si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu, ut assumpsit in virili. Sed opportunius atque conuenientius factum est, ut de femina nasceretur, et virum assumeret: ut ita vtriusque sexus liberatio ostenderetur. Vnde Augustinus in lib. 83. questionum: Hominis liberatio in vtroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat et femineo sexu liberatio. Hinc apparet quia ille vir de femina natus est. Sapientia ergo Dei, que dicitur unigenitus filius, homine suscepto in utero et de utero Virginis, liberationem hominis indicauit.

DISTINCT. XII.

Quo modo Verbi seu Christi incarnatio ordinetur ad nostram redemptionem quantum ad genus naturæ assumptæ. Vtrum sci licet fuerit de genere Adæ.

Solet etiam queri vtrum alium hominem, et c.

Expositio textus.

IN præcedentibus determinavit Magister de incarnatione Verbi in se. In hac parte determinat de ipsa incarnatione prout ordinatur ad nostram redemptionem, et durat hæc pars a principio huius distinct. xij. vsque ad xxij. distinct. et continet xj. dist. sicut et pars præcedens. Diuiditur autem hæc pars in duas. In quarum prima agit de his, secundum quæ Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem. In secunda vero agit de ipsa redemptione, quæ facta est per passionem infra: Nunc querimus qualiter per mortem ipsius, et cet. Et quoniam ordinatio incarnationis ad nostram redemptionem in quatuor consistit, scilicet in conformitate naturæ, in plenitudine gratiæ, et sapientiæ, in defectu passibilitatis, et in vsu virtutis: ideo pars ista habet quatuor partes. In quarum prima determinat Magister de genere naturæ assumptæ, vtrum fuerit de genere Adæ. In secunda vero agit de plenitudine gratiæ, et sapientiæ, infra: Præterea sciendum est Christum secundum hominem, et cet. In tertia vero agit de defectu passionis, infra: Illud quoque præmittendum non est, et cet. In quarta vero agit de vsu virtutis, infra: Post prædicta considerari oportet, vtrum Christus, et cet. Prima pars continet præsentem distinctionem, et diuiditur in tres partes. In quarum prima Magister determinat de conditione naturæ assumptæ quantum ad genus. In secunda de conditione naturæ assumptæ quantum ad liberum arbitrium, ibi: Ideo non immerito queritur vtrum homo ille, et cet. In tertia vero agit de conditione naturæ assumptæ quantum ad sexum, ibi: Solet etiam queri quantum curiose, et c. Prima habet duas. In prima mouet questionem, et determinat. In secunda mouet questionem, et determinat, ibi: Vt enim ait Augustinus, et cet. Similiter secunda pars habet duas. In prima determinat veritatem. In secunda dissoluit sophisticas rationes, ibi: Quidam tamen probare conantur, et cet. Similiter tertia pars habet duas. In prima querit questionem, et determinat. In secunda confirmat, et hoc ibi: Vnde Augustinus in lib. 83. q. et cet.

Hic distinctione opus est. Dub. I.

Videtur quod distinctio illa nulla sit: quia ex quo natura illa fuit vnita, peccare non potuit: ergo non videtur quod aliquo modo peccare potuerit. Item: Anima illa beata est, et non potest non esse beata: ergo si beata anima simpliciter, et absolute non potest peccare, videtur similiter quod nec anima Christi: ergo nulla videtur esse opus distinctione.

RESP. Dicendum quod secundum intellectum questionis, quem attendit questionem proponens, nullam oportet facere distinctionem, propter hoc quod questio est de anima Christi vnita, vtrum habuerit veritatem arbitrii: verumtamen Magister ex abundantia distinguit ad remouendum importunitatem sophisticæ opponentium, et satis rationabiliter querit, vtrum ille homo peccare potuerit: quia cum verbum possendi sit præteriti temporis, indeterminate potest extendere se ad omne præteritum: ergo ad tempus ante vnionem, vel ad tempus post vnionem. Si ad tempus ante vnionem, cum ante vnionem

A possibile fuerit illum hominem creari, et tamen verbo non vniri, possibile fuit quod habuerit liberi arbitrii veritatem: et ita quod peccare potuerit. Si autem pro tempore post vnionem, peccare non potuit: quia non potuit non esse beatus, aut non esse Deus, quorum neutrum patitur in Christo aliquid esse peccatum. Et sic patet totum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum tria, quæ Magister determinat, incidit hic questio circa tria. Primo queritur de congruitate naturæ assumptæ quantum ad genus. Secundo queritur quantum ad liberi arbitrii vsu. Tertio vero queritur de ipsa natura assumptæ quantum ad congruentiam sexus. Circa primum queruntur duo. Primo queritur, vtrum debuerit assumere hominem, qui esset de genere Adæ. Secundo vero vtrum congruum fuisset assumere ipsum Adam.

QVÆSTIO I.

An congruum fuerit Dei filium assumere humanam naturam de massa perditionis.

Richardus 3. Sent. dist. 12. q. 1. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 12. q. 1. Guilielmus Voril. 3. Sent. dist. 12. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 12. q. 1. dub. 2.

TRVM decuerit filium Dei assumere humanam naturam de massa perditionis, siue de genere Adæ. Et quod nõ, videtur. Alterius qualitatatis, et naturæ: debet esse morbus, et medicina: ergo si Christus ratione naturæ assumptæ fuit humani generis medicina, videtur ergo quod eius caro non debuerit formari de massa corrupta.

1. ITEM nobiliori formæ nobilis debet aptari materia: ergo si anima Christi fuit purissima, et immunis ab omni peccato, videtur quod caro Christi debuerit esse ab omni corruptione aliena. Non ergo de massa corrupta: ac per hoc nec de genere Adæ.

3. ITEM improprium parentum redundat in prolem, secundum quod dicit Sapiens. Sed Christus debuit esse omnino immunis ab omni peccati improprio: ergo non debuit esse de genere hominis primi.

4. ITEM debitum parentum imputatur proli: sed mediator debuit esse absque omni debito, vt eius solutio omnino acceptaretur a Deo, sicut dicit Anselmus: ergo non debuit esse de genere Adæ.

SED CONTRA: Qui sanctificat, et qui sanctificatur, ex vno omnes: sed Christus est qui sanctificat, qui vero sanctificatur sunt filij Adam, videtur ergo quod sicut alij sunt de genere Adæ: ita etiam Christus fuerit, et debuerit esse.

ITEM pro culpa hominis non decet nisi hominem satisfacere, ergo pro culpa omnium filiorum Adæ, et ipsius Adæ nullus debet satisfacere, nisi qui sit filius Adam: sed Christus satisfecit pro culpa nostra: ergo debuit esse de nostro genere, et de nostra massa.

ITEM si homo stetit, nulli alij generi creature esset obnoxius, tamquam per ipsum haberet stare: ergo si homo per Christum reuocatur in pristinam dignitatem, videtur quod nulli alij generi creature debuit esse obnoxius tamquam per illud surgeret: sed surrexit per Christum: ergo videtur quod Christus secundum carnem debuit esse de genere carnis vitiatæ.

AD OPPOSITVM

Eccl. 3. 6

Ansel. cur. Deum homo lib. 2. c. 23. 10. 2.

FVNDAMENTA. Hebr. 2. 6

ITEM

ITEM tanto congruentior est mediator, quanto proximior vtriusque generi. Si ergo congruentissimus mediator fuit Christus inter homines peccatores et Deum: ergo debuit esse de genere hominum peccatorum.

CONCLUSIO.

Congruum fuit Filium Dei assumere carnem de massa perditionis, et adeo congruum quod nullus alius modus fuit ad nostram reparationem congruentior.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio Dei filius potuisset carnem assumere aliunde, quam de massa corrupta, siue aliunde quam ex his, qui processerunt de genere Adæ. Magis tamen congruebat quod de genere Adæ carnem assumeret. Et licet multæ sint congruentiæ, quæ nos latent iuxta multiformitatem sapientiæ Dei, tamen secundum verba, et dicta Sanctorum quatuor possunt rationes congruentiæ assignari. Prima est propter conseruandam rectitudinem iustitiæ, vt videlicet eiusdem generis esset satisfactor, et præuicator. Nam si alterius generis esset, non attribueretur eidem generi satisfactio, cui et offensus, ac per hoc non recte seruaretur iustitiæ rectitudo, quæ ab illo genere requirit emendam, in quo reperit præcedentem offensam. Secunda est propter manifestandam dulcedinem misericordiæ, vt videlicet ipse Dominus, qui ab homine contemptus fuerat tamquam aduersario, et inimico, ipse idem generi humano vniretur in Christo in vnitate personæ, in quo manifestatur mira Dei condescensio, in hoc quod ipse genus humanum sibi inimicum coniungere voluit in indissolubile vinculum, iuxta illud quod dicitur: Commendat autem charitatem suam, et cetera. Tertia autem ratio est ad declarandam ordinationem diuinæ sapientiæ, quæ quidem ordinatio nullo potest infringi vitio. Decreuerat enim Deus, et ordinauerat vt genus humanum totum multiplicaretur, et disseminaretur ex vno propter representationem illius vniversalis principij, quod Deus est: nec hoc per peccatum infringi debuit: et ideo Christus mediator Dei, et hominum homo verus, non aliunde, sed de massa totius generis humani debuit formari.

1. Cōgruentia.

2. Cōgruentia.

Rom. 5. 6

3. Cōgruentia.

4. Cōgruentia.

A quod morbus, et medicina sunt diuersarum naturarum simpliciter, dicendum quod hoc habet locum in medicina, cuius operatio est per vim naturæ, non per actum voluntatis deliberatiuæ.

2. AD illud quod obijcitur, quod nobilis materia debet respondere nobili formæ, dicendum quod verum est de materia disposita dispositione vltima, quæ est necessitans: sed de materia remota non oportet, quoniam omnis nobilitas confurgit ex forma ipsi naturæ superaddita: et quoniam massa humani generis non est proxima materia respectu animæ Christi: ideo non sequitur quod corpus Christi non fuerit de illa massa, sed caro organizata, et perfecta. completionem aptata fuit illius materia: et de hac bene licet inferre quod valde nobilis fuit, cum ad nobilissimam animam aptata esset, vnde optime fuit complexionata ab omni corruptione, et scditate concupiscentiæ alienæ. Ex hoc tamen non licet inferre, quod non fuerit sumpta de illa corruptionis massa: ita enim puta fuit illa caro per virtutem spiritus agentem, sicut si de caelesti substantia sumpta fuisset.

3. AD illud quod obijcitur, quod improprium parentum redundat in filium, dicendum quod verum est cum filius est imitator scelerum patris. Cum autem ei contrarius, et oppositus est quantum ad mores, non debet in eum iuste quantum ad pœnam redundare, nisi ipse filius mera sua benignitate improprium patris portare velit, et sustinere: et sic in proposito intelligendum est fuisse. Vnde Christus non ex merito, vel necessitate sustinuit improprium Adæ, sed ex mera sua benignitate: vt dum ipse sustineret pro alio quod ex se non meruit, alius liberaretur ab improprio, quod ex sua culpa promeruit.

4. AD illud quod obijcitur, quod debitum parentum imputatur proli, dicendum quod hoc verum est cum proles succedit parentibus in hereditate: et quoniam Christus a parentibus concupiscentiam non hereditauit, per quam homo obligatus est pœnæ: hinc est quod nullius pœnæ fuit debitor, sed liberalis, et voluntarius perfolutor.

QVÆSTIO II.

An fuisset congruum assumere Adam.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Memb. 9. S. Tho. 3. p. q. 31. ar. 1. Richardus 3. Sent. d. 12. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 12. q. 1. Guil. Voril. 3. Sent. d. 12. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 12. q. 1. dub. 3.

TRVM congruum fuisset ipsum Adam assumere. Quod sic, videtur: quia Christus debuit esse de genere Adæ, vt satisfaceret pro peccato totius generis, quod processit de lumbis Adæ: ergo pari ratione debuit Dei Filius ipsum Adam assumere, vt pro peccato ipsius Adæ congruentissime satisfaceret.

2. ITEM nullum magis decet sustinere pœnam pro culpa, quam eum, qui culpam commisit. Si ergo homo assumptus puniri debuit pro peccato Adæ, sicut et factum est, videtur quod nullum alium hominem adeo decuit assumi, sicut primum hominem.

3. ITEM efficacius curat morbum, qui curat ipsum in sua radice, quam qui curat in ramo: sed morbus corruptionis humani generis ortum habet in Adam, et curatus fuit in Christo: ergo perfectius curatus fuisset, si Filius Dei assumpisset primum hominem quam assumendo aliquem de eius genere: sed decet summum medicum facere omne quod attestatur perfectioni medicinæ: ergo, et cetera.

N 4. ITEM

1. Cor. 15. 5

S. Bqn. To. 5.



4. I T E M ad hoc quod anima curetur per aduentum Spiritus sancti, necesse est quod Spiritus sanctus in eandem animam descendat, in qua prius habitavit culpa: ergo pari ratione si per aduentum Filij Dei debuit peccatum primi parentis curari, videtur quod ipsum debuerit assumere magis quam alium. Quod si dicas quod non decuit propter culpam praambulā. S E D C O N T R A : Spiritus sanctus sicut purificat animam, quod nulla est indecentia, vt habitet in anima, in qua prius fuit culpa: sic etiam purificauit carnem. Verbi, vt in nullo derogaretur Christo, qui fuit de nostra massa: ergo videtur quod sic anima Adā potuit purificari, et caro quod in ipsius assumptione in nullo derogaretur excellentiā ipsius Filij Dei.

F N D A -  
M E N T A .

S E D C O N T R A : Non decuit Deum facere vt aliquis de malitia sua reportaret commodum: sed si Adam propter reparationem faciendam de culpa commissa assumeretur a Verbo, reportaret ineffabile commodum: ergo hoc esset contra diuinam iustitiam: sed hoc non decet Deum: ergo, *et cetera.*

Aug. li. 2.  
cur Deus  
homo, ca. 8.

I T E M talis debuit satisfacere, qui nullius esset debitor pœnæ, sicut dicit Anselmus, quia satisfactio est cum sit opus alias indebitum, sicut dicitur in libro de regulis fidei: sed Adam fuit pœnæ debitor propter culpam, quam commisit: ergo nullatenus decuit ipsum ad satisfaciendum assumi.

I T E M quidquid sit de alijs, tamen esse, vel dici peccatorem vere nullo modo decet Deum: sed illa vnio facit idiomatum communicationem: ergo si Adam assumptus fuisset a Dei Filio, Filius Dei esset, et diceretur vere peccator: si ergo hoc nullo modo decet, videtur, *et cetera.*

I T E M si Deus Adam assumpsisset, cum Deus decreuisset genus humanum ex Adam propagare iuncta sibi Eua: ergo aut decretum suum, siue dispositio non mansisset, aut Christus ex cōmixtione cum femina generasset: sed vtrūque est omnino indecens: ergo omnino indecens fuit, Dei Filium assumere hominē primū.

C O N C L V S I O .

Non fuit congruum Creatori, neque primo homini, nec humano generi expediebat Filium Dei assumere primum hominem Adam.

R E S P O N . A D A R G . Dicendum quod absque dubio non sic decuit Dei Filium assumere ipsum Adam, sicut aliquam aliam substantiam eiusdem generis, sicut patet ex ipso opere diuino. Et ratio huius est: quia non conueniebat omnium Creatori, nec conueniebat primo homini, nec expediebat humano generi. Creatori enim non competeat vt persona Dei hominem assumeret peccatorem, cum ipse in forma assumpta deberet peccatores ceteros iudicare: et ita nullatenus de peccato argui posse, siue secundum naturam assumptam, siue secundum naturam assumptam, secundum quarum vtramque competeat ei potestas iudicialia. Primo homini non conueniebat, vt ille qui tantum se deiecerat per culpam, tantum exaltaretur, vt Deus esset. Sufficiebat namque sibi et excedebat, vt saltem ei Deus reconciliaretur, non quod ille Deus efficeretur. Etiam generi humano non expediebat: quia cum ille homo esset pœnæ debitor, vt pote ille, qui reus erat omnium animarum nostrarū, non esset eius passio adeo Deo grata, sicut si omnino esset innocens, et vix etiam sufficeret ad satisfaciendum pro se, nec tunc posset alijs satisfactionem suam communicare. Concedendæ ergo sunt rationes probates quod non decuit filium assumere primum hominem.

I. A D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod de genere humano debuit satisfacere, dicendum quod non est simile: quia potuit aliquis esse de genere hominum, qui communicaret cum hominibus in natura, et non communicaret in culpa:

A non sic autem de Adam: quia ex quo peccauit, necessarium fuit ipsum peccasse, et si Filius Dei ipsum assumpsisset, eum, qui pœnæ debitor erat, assumpsisset: ideo non est simile.

2. A D illud quod obijcitur, quod nullum magis decet puniri, quam eum, qui peccauit, dicendum quod verum est de pœna diuinæ vltionis: sed non est verum de pœna diuinæ placationis. Magis enim Deus placari potuit per pœnam innocentis, quam per pœnam rei, et iniusti, et taliter punitus est Christus pro peccatis nostris. Nullius enim alterius pœna poterat esse sufficiens meritum satisfactionis, quamuis esset æquum instrumentum diuinæ vltionis.

3. A D illud quod obijcitur, quod de curatione morbi in radice, *et cetera*, dicendum quod verum est quod perfectior est curatio, vbi radix ita potest purificari, sicut ramus. Sic autem non est in proposito. Nā etsi Adam adeo purificari posset, vt nullam culpam haberet, actu: numquam tamen sic purificari potuit, vt nullam culpam habuisset. Et hoc quidem decebat habere Dei, et hominum mediatorum, vt sua oblatione sufficienter placaret seueritatem diuinæ iustitiæ. Aliæ etiam rationes sunt, quare morbus in sua origine curari non debuit, sed illæ assignatæ sunt in Secundo libro in tractatu de peccato originali, et aliique in Quarto de sacramento baptismi.

4. A D illud quod obijcitur, quod anima non purificatur per Spiritum sanctū, nisi animæ vnatur per amorem, dicendum quod non est simile, quia aliter purificatur per Christum, aliter per Spiritū sanctum. Per Spiritum namque sanctum purificatur sicut per causam effectiuam, sed per Christum tanquā per causam meritoriam. Et quia aliquis potest mereri alij diuerso a se: hinc est quod non oportet mediatorem Dei et hominum sic cuiuslibet vniri, sicut Spiritus sanctus. Est etiam differentia in vnione: quia Spiritus sanctus illabitur nobis: ita tamen quod non vnitur nobis vnione personali, quæ facit idiomata communicari: vnde non est peccator, quamuis illabatur peccatori. Sed filius vnitur vnione personali, in qua est idiomatum communicatio: et ideo non sic decuit ipsum vniri animæ peccatrici, sicut decet Spiritum sanctum mitti in eam animam, quæ prius fuit peccatrix: et sic patet totum.

A R T I C V L V S I I .

C O N S E Q V E N T E R quæritur de conditione naturæ assumptæ quantum ad liberum arbitriū. Et circa hoc incidunt duo dubitabilia. Primo quæritur, vtrum ille homo peccare potuerit. Secundo quæritur vtrum potentiam peccandi habuerit.

Q V Æ S T I O I .

An Christus potuerit peccare.

S. Thomas 3. p. q. 15. art. 1.  
Et 3. Sent. d. 12. q. 2. art. 1.  
Scot. 3. Sent. d. 11. q. 1.  
Richard. 3. Sent. d. 12. ar. 2. q. 1.  
Durand. 3. Sent. d. 12. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. d. 12. q. 1. ar. 2.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 12. q. 1.  
Mayilius Inguen. 3. Sent. q. 9. ar. 3.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 12. q. 1.

**V** T R V M Christus potuerit peccare. Et quod sic, videtur: dicitur in laudem viri iusti: Qui potuit transgredi, et non est transgressus: Sed omnis laus competit Christo.

A D O P P O S I T V M .  
Euch. 31. b.

Christo, quæ competit alicui membro: ergo videtur quod illud potuit dici in laudem Christi: ergo, *et cetera.*

To. 1. de  
Ver. Rel.  
cap. 14.

2. I T E M Augustinus: Meliores iudicauit Deus homines si ei liberaliter deseruirent: et vocat liberaliter deseruire, si cum possent eum offendere, nolent: ergo si Christum optimum fecit, et optimum iudicauit, videtur quod Christus peccare potuit.

3. I T E M Bernardus: Tantum descendit Deus quantum descendere potuit: sed inferioris gradus est, qui potest peccare, quam qui non potuit: ergo videtur quod Christus in illo statu fuerit. Si dicas quod hoc intelligitur ex parte carnis, C O N T R A : Dispositio carnis correspondet dispositioni liberi arbitrij, sicut patet in Adam, et in nobis: ergo sicut Christus assumpsit carnis passibilitatem, ita videtur quod liberi arbitrij veritatem.

4. I T E M Christus erat in statu viatoris: ergo cum ad statum viatoris pertineat posse peccare, sicut ad statum comprehensoris peccare non posse, videtur quod Christus peccare potuerit.

9. Eth. ca.  
5.

5. I T E M nullus laudatur in his, quæ facit de necessitate: sed Christus erat laudabilis in operibus suis: ergo non faciebat ea necessario: ergo poterat a bonis, et debitis operibus necessario cessare: ethoc est omittere: ergo potuit peccare.

6. I T E M Christus potuit dicere aliquam orationem negatiuam, et veram: sed qui potest dicere locutionem negatiuam, potest dicere affirmatiuam sibi oppositam: sed illa est falsa: ergo Christus potuit dicere locutionem falsam: sed hoc est mentiri in eo, qui nouit locutionem esse falsam: ergo videtur quod Christus potuerit mentiri: ergo potuit peccare, cum mentiri nullo modo possit bene fieri.

F N D A -  
M E N T A .  
Heb. 2. b

C O N T R A : Eum qui paulo minoratus est, *et cetera.* Glossa: Natura humana mentis, quam Deus assumpsit, et quæ nullo peccato deprauari potuit, solus Deus maior est: ergo nullo modo anima Christi potuit infici aliqua macula peccati.

I T E M Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor, et beatus: sed de essentia beatitudinis est, quod sit bonum inamissibile: ergo Christus nunquam illam beatitudinem potuit perdere: ergo nec anima ipsius peccare.

I T E M Christus ab instanti conceptionis tantam gratiam suscepit, quod maiorem illa habere non potuit: ergo ab instanti conceptionis habuit gratiam confirmationis: sed nullus potest peccare, qui illam gratiam habet: ergo, *et cetera.*

I T E M si Christus potuit peccare, ponatur in esse: quia possibili posito nullum accidit impossibile: sed posito quod Christus, siue homo ille peccauerit, ponitur ex hoc quod dignus fuit aeterna damnatione: ergo vel Deus damnaretur, vel homo a Verbo separaretur: sed vtrumque omnino impossibile: ergo impossibile fuit illum hominem peccare.

C O N C L V S I O .

Plenitudo gratiæ, consummatio gloriæ, et vnio naturæ diuinæ et humanæ facta in incarnatione non permittebat Christum posse peccare.

R E S P O N . A D A R G . Dicendum quod absque dubio anima Christi non potuit deprauari aliqua culpa. Et ratio huius est triplex, scilicet plenitudo gratiæ, consummatio gloriæ, et vnio diuinæ naturæ, et humanæ. Plenitudo gratiæ facit quod ipse Christus secundum humanam naturam habuit gratiam confirmationis: sed illa gratia adeo liberum arbitrium confirmat, vt nullo modo possit infirmari per culpam. Hoc ipsum facit consummatio gloriæ, quæ quidem fuit in Christo a suæ conceptione.

S. Bon. To. 5.

A prionis primordio. Statim enim fuit beatus, et comprehensor. Et sicut beatus non potest damnari, sic etiam non potest prauaricari, ac per hoc in Christo nulla potuit esse secundum animam macula peccati. Postremo hoc efficacissime facit vnio diuinæ naturæ, et humanæ in vnitate personæ, quæ vnio facit vt idiomata communicentur, et ipsa non potest frangi. Si ergo Deus non potest esse peccator, et non potest non esse homo, planum est quod illa vnio nullatenus sustinet Christum secundum humanam naturam peccare potuisse. Vnde rationes hoc ostendentes sunt concedendæ.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur de laude viri iusti, dicendum quod laus illa vnus partis dicit perfectionem, in hoc scilicet quod non est transgressus, ex alia parte quamdam defectibilitatem. Cum ergo dicitur quod omnis laus attribuenda est Christo, dicendum quod etsi illud aliquo modo habeat veritatem de laude perfecta siue ratione eius conditionis, penes quam attenditur perfectio: non tamen oportet quod ratione eius conditionis secundum quam est imperfectio. Posset etiam aliter dici, quia, sicut dicit Magister, ista laus est capitis in membris, ita quod perfectio competat ipsi capiti in se: sed quod est ibi defectibilitatis competit ratione membrorum.

2. A D illud quod obijcitur, quod meliores iudicauit Deus homines, *et cetera*, dicendum quod hoc verum est de toto genere humano secundum aliquam meliorationem, quæ attenditur in ordine vniuersitatis. Sic enim decebat hominem in vniuersitate constitui, vt in prima sui constitutione haberet veritatem arbitrij secundum legem communem. Sed Christus habuit aliquid supra hominem: ideo decuit quod sibi fieret aliquod speciale privilegium, vt esset in eo liberalitas obsequij sine veritabiliter arbitrij, sicut et in diuina voluntate videmus quod liberaliter nobis bona impendit, et facit, nullam tamen in eo est ponere veritatem: et propter hoc verbum illud Augustini, secundum quod liberaliter notat veritatem ad contrarium non se extendit ad melioritatem, quæ attenditur secundum privilegium speciale, sed secundum legem communem. Si quis autem velit dicere, quod ibi intelligitur liberaliter, id est voluntarie, obuiat ei littera sequens, et ratio proponendi verbum: quia Augustinus hoc verbum dicit vt reddat rationem, quare Deus talem fecit hominem, vt posset male facere.

3. A D illud quod obijcitur de Bernardo, quod descendit quantum descendere potuit, dicendum quod intelligitur de potentia ordinata, quæ supponit condecetiam. Decuit enim Deum descendere ad miseriam, sed nullo modo decuit descendere ad culpam. Nam etsi miseria Filio Dei non competeat in se: tamen competit vt est ordinata ad finem nostræ redemptionis. Culpam autem, vel ordinatio ad culpam in actu, vel habitu nullo istorum modorum competit sibi: ideo decenter non potuit se humiliare adeo vt ad statum peccati secundum actum, vel habitum se Deus inclinaret. Nec valet quod obijcitur de passibilitate, quod respondet veritabili animæ, dicendum est enim quod hoc verum est secundum iustitiam communem, sed Christus passibilitates carnis assumpsit dispensatiue, sicut inferius apparebit.

De Ver. Rel.  
lig. cap. 14.  
20. 1.

4. A D illud quod obijcitur, quod Christus erat in statu viatoris, dicendum quod etsi erat in statu viatoris, non tamen omnino: habuit enim aliquid de statu comprehensoris. Vnde Boetius dicit quod Christus de omni statu aliquid assumpsit: de statu autem ante peccatum assumpsit innocentiam, de statu post peccatum assumpsit pœnam, de statu comprehensoris impossibilitatem peccandi. Quia ergo Christus purus viator non erat: ideo non sequitur quod peccare potuerit, sicut possunt alij viatores.

Dist. 15. ar.  
10. 1.

Boetius de  
Anabus na.  
et vna per  
sona Christi.  
11. c. 7.

5. Ad illud quod obijcitur, quod nullus laudatur in his, quae necessario facit, dicendum quod est necessitas, quae repugnat voluntati, sicut necessitas coactionis, quae venit ab extrinseco. Et est necessitas quae subest voluntati: et ista est necessitas, quae venit ex voluntatis immutabilitate. Cum ergo dicitur quod laus non est in operibus necessitatis, dicendum quod verum est de necessitate primo modo dicta, sed non de secundo.

6. Ad illud quod obijcitur, quod potuit scienter dicere locutionem falsam, dicendum quod dicere est duplex. Vno modo idem est quod ore proferre: et hoc modo absque dubio potuit proferre locutionem falsam: quia talis prolatio est perfectionis. Alio modo dicere idem est quod asserere, siue affirmare: et hoc modo non potuit: quia veritas ad falsitatem declinare non potuit: et hoc quidem non fuit impotentiae, immo magis potentiae.

QVÆSTIO II.

An Christus assumpsit potentiam peccandi.

Alex. Alenf. 3. p. q. 14. Memb. 1.  
Richardus 3. Sent. d. 12. ar. 2. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. d. 12. q. 1. ar. 3.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 12. q. 3.  
Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 12. q. 1.

FVNDAMENTA. Damasc. li. 4. c. 6. de fide orth.

**V**TRVM Christus potentiam peccandi habuerit, vel assumpsit. Et quod sic, videtur. Damascenus: Omnia, quae in natura nostra plantavit Deus, assumpsit Dei Verbum. Si ergo potentiam, qua peccamus, et bene facimus, Deus ab initio in nobis plantavit, videtur quod eam ex tempore Dei Verbum assumpsit.

Damasc. li. 3. c. 6. de fide orth.

**I**TEM Damascenus: Totum me assumpsit, ut me totum redimeret: ergo omnem nostram substantiam, et omnis nostrae substantiae potentiam. Sed potentia peccandi est potentia rationalis animae, quae non potest reperiri nisi in creatura valde nobili: ergo videtur quod Christus eam habuerit.

**I**TEM potentia peccandi est potentia rationalis, et illa est ad opposita: ergo eadem est potentia beneficiendi. Si ergo non est aliud quam liberum arbitrium, et Christus liberum arbitrium assumpsit: ergo et potentiam peccandi.

**I**TEM solum illud curatum est in nobis, quod punitum, et afflictum fuit in Christo: Sed in nobis curari maxime indigebat potentia peccandi: quoniam illa est, quae agrotat per culpam: ergo videtur quod in Christo passa fuerit et afflictio: et si hoc: ergo a Christo fuit habita, et assumpta.

AD OPPOSITIVM.

Ansel. de libero arbitrio. lib. 1. cap. 1.

**S**ED CONTRA: Christus secundum humanam naturam habuit plenam libertatem, sicut et plenam gratiam: sed potentia peccandi addita libertati eam diminuit, sicut dicit Anselmus in libro de libero arbitrio: ergo potentia peccandi non fuit in Christo.

**I**TEM si omnipotentia aliquis est potens: ergo si in aliquo est potentia peccandi, ille potest peccare: sed Christus non potuit peccare, sicut prius ostensum est: ergo nec peccandi potentiam habere, et cetera.

**I**TEM potentia peccandi est principium culpae: Sed in quocumque contingit reperiri principium, possibile est inueniri illud quod ex illo principio causatur: ergo si Christus habuit potentiam peccandi, habere potuit peccatum: ergo potuit esse damnatus, et Dei inimicus: et si hoc est impossibile, restat quod et primum.

**I**TEM Christus secundum animam fuit Deo simillimus inter creaturas ceteras: quoniam maxime fuit eius anima deiformis: Sed Deus non habuit po-

tentiam peccandi: ergo videtur quod eam non habuerit, nec assumpsit Christus.

CONCLUSIO.

Christus assumpsit potentiam peccandi, id est potentiam qua peccatur: non tamen potentiam peccandi ordinatam ad actum peccandi.

**R**ESPON. AD ARG. Dicendum quod potentia peccandi dicitur dupliciter. Vno modo dicitur potentia peccandi, id est potentia, qua peccatur: et sic potentia peccandi nominat ipsum liberum arbitrium creatum, quod quidem potest in bonum adiutum gratia: et quia per sui naturam est defectiuum bene faciendi, hinc est quod illa potentia siue facultas dici potest potentia bene faciendi, et potentia peccandi: nullus enim peccat nisi per illam. Alio modo dicitur potentia peccandi potentia ordinata ad peccandum, ut potentia nominet aliquid medium inter substantiam, et peccati actum, per quod substantia illa potuit exire in peccati perpetrationem. Si ergo primo modo dicatur potentia peccandi, sic absque dubio fuit in Christo. Et sic procedunt rationes ad primam partem, quae ostendunt Christum habuisse potentiam peccandi: quia assumpsit integre naturam nostram, et eius quamlibet potentiam. Et ideo rationes illae concedi possunt quia recta via procedunt, et verum concludunt. Si vero potentia peccandi dicatur potentia ut ordinata ad peccatum perpetrandum, sic non est concedendum quod Christus habuit potentiam peccandi, pro eo quod peccare non potuit: et talis ordinatio, immo deordinatio diminuit de plenitudine libertatis: et per hoc patet responsio ad primum obiectum in contrarium.

**1. 2.** Ad illud quod obijcitur, quod omnipotentia est aliquis potens, dicendum quod verum est, si potentia dicat ordinationem ad actum. Sed si dicat solum naturalem aptitudinem, non habet veritatem: quia potest impediri per oppositum eius, sicut gressibilis habet naturalem aptitudinem ad gradiendum, et cæcus ad videndum: nec tamen gressibilis truncatus potest gradi. Et sic damnati habent potentiam merendi, sed tamen mereri non possunt, quia impeditur in eis ordinatio illius potentiae, siue exitus in talem actum. Sic et in proposito intelligendum est: quia animam Christi exire in actum peccati est impossibile, quamuis illam eandem potentiam habeat, quam habet peccator: et hoc propter perfectionem gratiae non sustinentis talem egressum, siue defectum.

**3.** Ad illud quod obijcitur, quod potentia peccandi est principium culpae, dicendum quod verum est. Sed hoc est in quantum deficiens, siue in quantum sibi relinquitur. In Christo autem non potest sibi relinqui propter inseparabilem vnionem cum diuinitate: et ideo non potest culpam perpetrare: quoniam non est in Christo sub ea ratione, qua habet principiare: et ideo non sequitur quod culpa alicui possit esse in Christo.

**4.** Ad illud quod obijcitur, quod Christus secundum animam fuit Deo simillimus, dicendum quod est simillior fuit anima Christi Deo ceteris creaturis: tamen inproportionabiliter distat a Deo: quoniam Deus cum sit summe potens in se, per se, et ex se, non potest deficere, nec habere potentiam deficienti, nec quantum ad ordinationem, nec quantum ad radicem. Sed anima Christi est creata sicut animae aliae, et ex hoc ipso per naturam suam est vertibilis, et defectibilis, et potentiam habet deficienti: sed quod non deficiat, hoc habet beneficio eius, qui longe distabat ab omni defectu. Et ideo non sequitur quod anima Christi caruerit omni potentia peccandi, sed quod caruerit ordinatione ad talem actum, siue defectum per illud donum, quod faciebat Christum esse Deo simillimum.

ART.

ARTICVLVS III.

**C**ONSEQUENTER quaeritur de conditione naturae assumptae quantum ad sexum. Et circa hoc duo quaeruntur. Primo quaeritur, vtrum Deum decuerit assumere sexum muliebrem. Secundo, vtrum decuerit carnem assumere de sola muliere.

QVÆSTIO I.

An decuerit Deum assumere sexum muliebrem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 3. Memb. 12.  
S. Thomas 3. p. q. 32. art. 4.  
Et 3. Sent. dist. 12. q. 3. art. 2. q. 2.  
Et Opusc. 31. cap. 228.  
Richard. 3. Sent. d. 12. ar. 3. q. 1.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 12. q. 4.

AD OPPOSITIVM.

**V**TRVM decuerit Deum assumere muliebrem sexum ad reparandum genus humanum. Et quod sic, videtur: quia ordo reparacionis per oppositum debet respondere lapsui: sed nostra ruina fuit per mulierem: ergo et releuatio, et cetera.

**2.** ITEM ideo assumpsit Deus naturam fragilem, ut dum sua fragilitate vinceret fortem, mirabilis in hoc Dei potentia reluceret. Si ergo fragilior est sexus muliebris, videtur quod eius fuisset potentia magis manifestata, si in sexu muliebri diabolus superasset: ergo magis congruum fuit mulierem, quam virum, assumi a Verbo Dei.

**3.** ITEM Spiritus rationalis ita vniuersalis est indifferenter sexui muliebri, ut virili: ergo pari ratione, et spiritus increatus: ergo indifferenter se habet sexui uterque ad vnionem, quantum est ex parte naturae. Si ergo sexus muliebris magis depressus erat in miseriam, quam virilis, cum Dei Filius incarnatus fuerit ad nostram miseriam releuandam, videtur quod magis debuerit assumere sexum femineum, quam virilem.

**4.** ITEM proles assimilari debet suo principio: sed Christus natus fuit ex sola Virgine matre: ergo si ex femina traxit carnem, magis debuit assimilari matri, quam alij: ergo si non degenerauit, potius debuit ex ea trahere sexum, quem habebat Virgo, quam alium.

FVNDAMENTA. 2. de gener. ani. cap. 4.

**S**ED CONTRA: Philosophus in Libro de animalibus dicit quod femina est vir occasionatus, hoc est imperfectus: ergo si homo assumptus debuit esse perfectissimus: non ergo debuit mulier esse, sed tantum masculus.

1. Cor. 11. 8.

**I**TEM quod magis est, Apostolus dicit quod caput mulieris est vir, non econuerso: sed homo assumptus est caput totius Ecclesiae: ergo non debuit esse sexus feminei: alioquin fieret peruersio ordinis: quod quidem non debuit Deus in sua incarnatione facere, quin potius destructum ordinem debuit reparare.

**I**TEM principium totius generationis est sexus virilis, nam ex vno viro omnes: sed homo assumptus debuit esse principium totius regenerationis spiritualis: non ergo sexus muliebris, sed virilis.

**I**TEM si assumpsisset sexum muliebrem: ergo cum fiat communicatio idiomatum, deberet dici dea, et deberet dici filia. Si ergo non decet esse nisi Deum, et Filium in illa summa Trinitate, non deam aut filiam, nullo modo decuit Deum assumere feminam.

S. Bon. To. 5.

CONCLUSIO.

Cum masculus habeat dignitatem in principiando, virtutem praestantiorum in operando, et dominium in praesidendo: ideo decuit naturam in sexu masculino, et non feminino Deum assumere.

**R**ESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio non ita decuit Deum assumere sexum femineum, sicut virilem in vnitate personae. Et ratio huius est: quia muliebris sexus non est tantae dignitatis, sicut virilis. Excellit enim sexus virilis muliebrem et quantum ad dignitatem in principiando, et quantum ad virtutem in agendo, et quantum ad auctoritatem in praesidendo. Quantum ad dignitatem in principiando: quia omnes tam viri quam mulieres ex vno viro fuerunt, in quo est expressa representatio egressus rerum ab illo vnico principio primo, et summo. Quantum ad virtutem in agendo similiter praecellit: quoniam viri est agere, et mulieris est pati. Vnde plus habet sexus virilis de virtute actiua, propter quod et robustior est et re, et nominatione. Quantum ad auctoritatem in praesidendo etiam praecellit. Nam secundum rectum ordinem non mulier viro, sed vir praeficitur mulieri tamquam caput corpori, sicut dicit Apostolus. Quoniam ergo in verbo assumente naturam humanam est praecipua dignitas in principiando, et virtus in agendo, et dominium in praesidendo: hinc est quod magis decuit sexum virilem, quam muliebrem assumi a Verbo increato: quia illi naturae assumptae debuerit haec tria communicari excellenter. Et ideo concedendae sunt rationes ad hanc partem.

Viri excellentia triplex.

**1.** Ad illud quod primo obijcitur in contrarium, quod ruina fuit per mulierem, dicendum quod quamuis in sexu muliebri ruina nostra fuit inchoata: in sexu tamen virili est consummata. Et quoniam nostra reparatio in natura assumpta habuit consummari: hinc est quod secundum rectam correspondentiam magis decuit virum, quam mulierem assumi.

**2.** Ad illud quod obijcitur de fragilitate, dicendum quod sic congruum fuit Christum vincere per fragilitatem in patiando, ut postmodum vinceret per virtutem in resurgendo: et ideo sexum talem debuit assumere, qui etiam fragilis esset ad tempus propter passibilitatis qualitatem, et nihilominus ad virtutem ordinabilis secundum qualitatem naturae: et talis fuit virilis sexus magis, quam muliebris.

**3.** Ad illud quod obijcitur de vnione spiritus rationalis ad vtrumque sexum, dicendum quod non est simile. Primum, quia spiritus vnitur corpori, ita quod ex his fit vnium, et non est communicatio idiomatum: non sic autem de Verbo aeterno, quod manet in sua proprietate, communicans homini assumpto suas proprietates, ad quas communicandas magis sexus virilis, quam muliebris competens erat. Praeterea non est simile: quia spiritus increatus est nobilissimus, et vnio qua vnit sibi nostram naturam in persona est nobilissima: et ideo nobiliorem sexum debuit assumere. Non sic autem est de spiritu rationali.

**4.** Ad illud quod obijcitur, quod proles debet assimilari suo principio, dicendum quod illud est verum, quando producit prolem omnino secundum propriam virtutem naturae suae. Non sic autem est in proposito. Nam Virgo concepit mota, et adiuta Spiritu sancto: et ideo magis proles habuit sexum, quem Spiritus sanctus elegit, quam sexum, quem in matre inuenit. Nec in tali generatione est degeneratio, sed magis nobilitatio: quia non est contra naturam mulieris concipere sexum virilem, immo magis cupit naturaliter mulier habere masculum, quam feminam.

N 3

QVÆ.

QUESTIO II.

An deuenit assumere carnem de sola muliere.

Alex. Alex. 3. p. q. 3. Memb. 12. Richardus 3. Sent. d. 12. ar. 3. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 12. q. 5.

AD OPPO- SITUM.

Heb. 2. d.

TRVM magis debuerit carnem assumere de viro simul, et muliere, quam de muliere tantum. Et quod sic, videtur: Debit per omnia fratribus assimilari: sed similitudo superna permaxime constitit in generatione: ergo videtur quod sicut alij generantur ex patre, et matre, quod et similiter Christus.

ITEM Christus humanam assumpsit naturam, ut nos curaret a morbo originalis peccati. Si ergo originale peccatum traducitur per viam generationis de masculo, et femina, videtur quod sic debuit nasci, ut sicut sua morte nos a morte damnationis liberavit, sic sua origine nostrae originis vitiositatem sanaret.

ITEM Christus aequaliter venit ad sanandum vtrumque sexum, ergo videtur quod debuit vtrumque sexum assumere, vel ex vtroque nasci. Sed non vtrumque: quia vel in vna persona: et tunc esset hermaphroditus, quod est abominabile. Vel in duabus: et tunc est superfluitas: ergo debuit humanam naturam ex vtroque sexu suscipere.

ITEM nobilius principium generationis est vir, quam mulier: si ergo alij generantur ex viro, et muliere, et Christus ex sola muliere, nobiliori modo sunt alij homines generati, quam Christus. Si ergo non decet, ut aliquis ipsum in nobilitate generationis excedat, videtur, et cetera.

FVNDAMENTA.

CONTRA: Geniti secundum naturalem propagationem ex viro et muliere, contrahunt morbum originalem: sed Christus ab illo morbo debuit esse omnino immunis: ergo non decuit ipsum assumere carnem ex vtroque sexu.

ITEM dignitas praecipua est in Virgine Maria ut sit mater, et Virgo. Si ergo Christus non debuit dignitatem matri adimere, sed augere, videtur quod non debuit ex ipsa nasci per commixtionem.

ITEM Christus venit nos regenerare noua regeneratione, et spirituali: ergo nouo modo et spirituali nasci debuit. Sed modus nascendi de viro, et muliere est carnalis, et consuetus: ergo, et cetera.

ITEM si Christus sic esset genitus: ergo haberet patrem in terris, et patrem in caelis. Si ergo non decet vnum Filium habere duos patres, restat quod non decuit Christum hoc modo assumere carnem.

CONCLUSIO.

Pluribus rationibus fuit congruum accipere Filium carnem de muliere tantum, ad seruandam matris dignitatem, patris honorificentiam, et ad completendam perfectionem vniuersitatis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod Christus absque dubio potuit carnem assumere, si voluisset, de viro, et muliere simul, vel etiam de viro tantum: sicut assumpsit de muliere tantum: sicut enim purificauit operatione Spiritus sancti vterum virginalem, sic et purificare, et sanctificare potuisset, si voluisset, vim generationis in viro pariter, et muliere, ut ex eis sanctus, et immaculatus nasceretur absque aliqua feeditate. Potuit itaque sine incongruentia, si voluisset, carnem assumere secundum legem naturae institutae de viro, et muliere. Sed tamen non fuisse congruum, sicut

A nunc. Et hoc multiplici ratione congruentiae, ob quam magis decebat, ut carnem assumeret de sola muliere. Prima est ad seruandam dignitatem matris, quae ob conceptionem Filij Dei non amisit privilegium Virginitatis. Secunda est propter seruandam honorificentiam Patris: Christus enim secundum generationem aeternam habebat Patrem: et cum iste plene sibi sufficeret in caelis, non venit in terris patrem querere, sed solum matrem, ne duobus patribus filius existens neutrius esset filius plene, et sic iniuria primo patri quodam modo fieret. Tertia est propter complendam perfectionem vniuersitatis in modis educendi hominem in esse. Quia cum esset quadruplex modus educendi hominem in esse, scilicet de viro et muliere, nec de viro nec de muliere: de viro sine muliere: de muliere sine viro: tres primi modi praecesserant: et ideo non restabat, nisi ut Deus quartum modum adderet: quod non fecisset, si alio modo conceptus esset. Quarta ratio propter correspondentiam congruitatis lapsus, et reparationis: ut sicut lapsus est factus in vtroque sexu, sed primo in muliere est inchoatus, et in viro consummatus: sic esset in reparatione, ut mulier credendo, et concipiendo inciperet diabolū superare in abscondito, et postea filius in manifesto eum vinceret in duello, scilicet in crucis paribulo. Et concedenda sunt rationes, quae adducuntur ad partem istam.

Congruentia natiuitatis.

AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod decuit ipsum per omnia fratribus assimilari, dicendum quod verum est de his, quae ad nostram salutem, et eruditionem sunt ordinata: sed talis modus nascendi nec nostrae salutis, nec nostrae educationi adeo competit, sicut ille, quem Christus elegit: et ideo quantum ad nascendi modum non debuit similari. Praeterea alia ratio est: quia nos per talem modum nascendi contrahimus morbum: sed Christus bonus medicus immunis a morbo debuit esse: hinc est quod in tali modo nascendi non debuit nobis assimilari, nec nobiscum conuenire.

AD illud quod obijcitur, quod debuit sic nasci, ut nos curaret, dicendum quod Deus venit sic curare, et sic disposuit ut curaret personam, non ut curaret ipsam naturam. Vnde medicina Christi non habet in nobis efficaciam in actu generationis, sed in actu regenerationis. Quae, inquam, regeneratio non est ex carne, et sanguine, sed ex aqua, et Spiritu sancto: et ideo non oportuit, nec decuit eum sic nasci, sicut nos nascimur, cum illum modum nascendi non disposuerit immutare per suum aduentum, ut fides haberet meritum: alioquin deprehenderetur fides per humanum experimentum, sicut alius et in Quarto, et in Secundo fuit ostensum.

AD illud quod obijcitur, quod aequaliter venerat saluare vtrumque sexum, dicendum quod verum est: atramen virilem sexum tamquam digniorē quodam modo magis debuit pensare: et sexum virile assumpsit, quia magis cōpetens fuit: sed quia mulier ab eius redemptionis sufficientia nequaquam erat excludenda: ideo assumpsit carnem de muliere. Ideo dicendum quod illa diuisio non est sufficiens, quae dicit: Aut debuit assumere vtrumque sexum, aut de vtroque sexu. Est enim medium. Aut vnum de altero, sicut virilem de muliebri: et tunc tantum valet quantum si de vtroque, et amplius concordant rationi rectae.

AD illud quod obijcitur, quod pater est nobilior principium, dicendum quod Christus Dominus non est absque Patre, immo patrem habet Deum aeternum, cuius excellentia et dignitas inestimabiliter excedit omnem patrem creatum: et ideo quod alij habent patrem creatum, Christus vero minime, hoc non est propter maiorem dignitatem aliorum respectu Christi. Habet enim Christus aliquem loco patris creati, qui adeo est nobilis, ut ex ipso nominetur omnis paternitas in caelis, et in terris.

AD illud quod obijcitur, quod debuit esse nobilior principium, dicendum quod Christus Dominus non est absque Patre, immo patrem habet Deum aeternum, cuius excellentia et dignitas inestimabiliter excedit omnem patrem creatum: et ideo quod alij habent patrem creatum, Christus vero minime, hoc non est propter maiorem dignitatem aliorum respectu Christi. Habet enim Christus aliquem loco patris creati, qui adeo est nobilis, ut ex ipso nominetur omnis paternitas in caelis, et in terris.

DIST.

DISTINCTIO XIII.

AN CHRISTVS SECVNDVM NATVRAM hominis in sapientia, et gratia proficere potuerit, et profecerit.

PRÆTEREA sciendum est, Christum secundum hominem ab ipsa conceptione gratie plenitudinem recepisse. Cui spiritus datus est non ad mensuram, et in quo plenitudo diuinitatis corporaliter habitat. Ita vero habitat, ut ait Augustinus ad Dardarum, quod omni gratia plenus est. Non ita habitat in sanctis. Vt in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite (ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus: in ceteris autem solus est tactus) Ita in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis: quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus. In sanctis vero quasi solus est tactus, quibus datus est spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem: quia numquam illam eandem essentialiter, sed similem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus sapientia et gratia fuit ab ipsa conceptione. Vnde Ieremia recte dicit: Nonnum faciet Dominus super terram: mulier circumdabit virum: quia in utero Virginis perfectus vir exiit non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam, quae plenus erat.

Auctoritatem ponit, quae videtur obuiare.

HVIC autem sententia videtur obuiare quod in Luca Euangelio legitur: Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines. Si enim proficiebat sapientia, et aetate, et gratia, non videtur a conceptione habuisse plenitudinem gratiae sine mensura. Ad quod sane dici potest, ipsum secundum hominem tantam a conceptione accepisse sapientiae et gratiae plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit: et tamen vere dicitur profecisse sapientiam et gratiam, non quidem in se, sed in alijs, qui de eius sapientia et gratia proficiebant, dum eis sapientiae et gratiae munera secundum processum aetatis magis ac magis patefaciebat. Vnde Gregorius in quadam Homilia ait: Iuxta hominis naturam proficiebat sapientia: non quod ipse sapientior esset ex tempore, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientiae plenus permanebat: sed eandem, quae plenus erat, sapientiam ceteris ex tempore paulatim demonstrabat. Iuxta hominis naturam proficiebat aetate ab infantia ad iuuentutem. Iuxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse quod non habebat per accessum temporis accipiendum, sed pandendo donum gratiae quod habebat. Apud Deum et homines proficiebat: quia quantum proficiente aetate patefaciebat hominibus dona gratiae, quae sibi inerant, et sapientiae, tantum eos ad laudem Dei excitabat: et sic Deo Patri ad laudem Dei, et hominibus ad salutem proficiebat. In alijs ergo non in se proficiebat sapientia et gratia. Vnde in eodem Euangelio puer ille sapientia plenus et gratia perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientiam et gratiam, ut aliquis rector Ecclesiasticus dicitur proficere in cura sibi tradita, cum per eius industriam alij proficiunt.

Prædictis videtur aduersari quod Ambrosius ait.

ALIBI tamen scriptum reperitur, quod secundum sensum hominis profecerit, sicut aetate hominis profecit. Ait enim Ambrosius in libro de incarnationis Dominicae sacramento sic: Deus perfectionem naturae suscepit humanae. Suscepit sensum hominis: sed non sensu carnis fuit instantis. Sensu hominis animam dixit conturbatam: sensu hominis esuriuit et rogauit: sensu hominis profecit, sicut scriptum est: Iesus proficiebat aetate, et sapientia, et gratia. Quo modo proficiebat sapientia Dei? Profecit aetatis et profecit sapientia non diuina, sed humana naturae est. Ideo aetatem commemorauit, ut secundum hominem crederes dictum. Aetas enim non diuinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat aetate hominis, proficiebat sapientia hominis. Sensus autem hominis profecit: et quia sensus, ideo sapientia. Quis sensus proficiebat? Si humanus, ergo ipse per incrementum susceptus est. Si diuinus, ergo mutabilis per profectum. Quod enim proficit mutatur in melius: sed quod diuinum est non mutatur. Quod ergo mutatur, non est diuinum. Sensus ergo proficiebat humanus. Sensus ergo suscepit humanum. Nec poterat conforzari virtus Dei, nec crescere Deus, nec altitudo sapientiae Dei impleri. Quae ergo implebatur, erat

Ioan. 3. d. Coloss. 2. b. To. 2. epist. 57. in fine.

Ioan. 1. b.

Ier. 31. d.

Luc. 2. g.

In Glos. citatur nomen Gregor. sed est Beatae. Homil. 11. Super Lucam circa illud.

Iesus proficiebat aetate, et Sap. Luc. 2. a.

Ca. 7. in medio ca. 10. 2. Col. 2. Ioan. 12. et 13. a.

Luc. 2. g.

erat

erat non Dei, sed nostra sapientia. Nam quo modo implebatur, qui ut omnia impleret descendit? Per quem autem sensum dixit Isaias, quod Patrem nesciebat puer aut matrem? Scriptum est enim: Priusquam sciat puer vocare patrem aut matrem, accipiet spolia Samaria. Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia per humanam utique imprudentiam quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam, ne si duos principales sensus, aut geminam sapientiam Christo tribuamus, Christum diuidamus. Numquid cum et diuinitatem eius et carnem adoramus, Christum diuidimus? Numquid cum in eo imaginem Dei crucemq. veneramus, diuidimus eum? Apostolus certe qui de eo dixit, quoniam est Crucifixus 2. Cor. 13. a est ex infirmitate nostra, viuit tamen ex virtute Dei: ipse dixit quia non diuisus est Christus. Numquid etiam cum dicimus quia animam rationalem et intellectus nostri suscepit capacem, diuidimus eum? Non enim ipse Deus Verbum pro anima rationali et intellectu capaci in carne sua fuit: sed animam rationalem et intellectus nostri capacem, et ipsam humanam et eiusdem substantia, cuius nostrae sunt anime: et carnem nostrae similem eiusdemq. cuius caro est nostrae substantia suscipiens, perfectus etiam homo fuit.

De intelligentia praemissorum verborum.

H AEC verba Ambrosij pia diligentia inspicienda sunt: quae ex parte hominis ignorantiam instruunt et illuminant, ex parte errandi fomitem male intellecta ministrant. His enim euidenter traditur, duos in Christo esse principales sensus, siue geminam sapientiam. Neque ideo unitas et singularitas personae diuiditur: sed iuxta duas naturas, duas habet sapientias: unam non creatam, sed genitam, quae ipse est: alteram non genitam, sed creatam, et per gratiam ei collatam. Isa. 11. a Nam Isaias de eo protestatur: Requiescit super eum spiritus sapientiae et intellectus. Spiritu ergo sapientiae et intellectu, id est, sapientia et intelligentia per spiritum sanctum gratis data, Christus erat sapiens secundum animam. Secundum Deum vero sapiens erat sapientia aeterna, quae Deus est. Et sicut in quantum est Deus, bonus est bonitate naturali, quae ipse est, et iustus iustitia naturali, quae ipse est: ita sapiens sapientia naturali, quae ipse est. Anima vero eius sicut bona est et iusta bonitate, vel iustitia gratis data, quae ipse vel ipsa non est: ita est sapiens sapientia gratis data, quae ipsa non est. Et licet gemina in Christo sit sapientia, una tamen eademq. persona est: quae in quantum Deus est, et in quantum natura diuina est, sapiens est sapientia ingenua, scilicet sapientia aeterna, quae est Pater: et sapientia, quae non est ingenua, quae communis est tribus personis, non tamen gemina sapientia: quia non est alia et alia sapientia, sapientia ingenua, quae tantum Pater est: et sapientia, quae communiter Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus. In quantum vero eadem persona est homo, id est, secundum hominem acceptum, vel in quantum est subsistens ex anima et carne, sapiens est sapientia gratuita. Sapiens ergo est humano sensu et diuino.

Quo modo intelligendum sit illud: Sensus proficiebat humanus.

S E D ex qua causa illius dicti intelligentia, scilicet: Sensus proficiebat humanus, assumenda est? Aperte enim videtur Ambrosius innuere, quod secundum humanum sensum Christus profecerit, et quod infantia eius expers cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignorauerit: quod nec Ecclesia recipit, nec praemissa auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum, et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia: quia ita se habebat et gerebat, ac si agnitionis expers esset.

DISTINCT. XIII.

Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae, et sapientiae simul.

Præterea sciendum est Christum secundum hominem.

Expositio textus.

**D**iviso. **V** P R A egit Magister de humana natura assumpta a Christo quantum ad conditionem naturae. In hac vero parte agit de eadem quantum ad plenitudinem gratiae, et sapientiae. Diuiditur autem pars ista in duas. In quarum prima agit de plenitudine gratiae, et

sapientiae simul. In secunda vero specialiter de plenitudine scientiae. dist. 24. Hic quæri opus est, cum anima Christi, et cet. Prima pars in duas diuiditur. In quarum prima determinat veritatem. In secunda remouet dubitationem siue dissoluit obiectionem, quæ videtur veritati determinatæ contraria, ibi: Huic autem sententia videtur obuiare, et cetera. Prima pars indiuisa potest remanere ob breuitatem: Sed secunda pars potest diuidi in tres partes. In quarum prima Magister dissoluit, et explanat auctoritatem Euangelij, quæ contraria videtur prædeterminatæ veritati. In secunda vero opponit contra suam solutionem, et et expositionem per auctoritatem Ambrosij, ibi: Alibi tamen scriptum reperitur, et cetera. In tertia vero, et vltima determinat qualiter prædicta Ambrosij verba sane et pie possunt intelligi, ibi: Hæc autem verba

verba Ambrosij, et cetera. Subdiuisiones autem paritum satis possunt trahi ex littera, et cetera.

Ille est caput in quo sunt omnes sensus, in sanctis vero quasi solus tactus. Dub. I.

**C** O N T R A: Orig. super Leuiticū distinguit quinque sensus spirituales correspondentes quinque corporalibus. Et ibidem dicit quod omnes illi sensus sunt in viris sanctis, et spiritualibus: ergo male dicit quod in sanctis est solus tactus. **I T E M:** In spiritualibus tactus est sensus nobilior, et perfectior, pro eo quod magis iungit de proximo ei, in quo est summa nobilitas, ut pote Deo: ergo videtur quod multo magis quam tactus deberent alij sensus in viris sanctis reperiri: est ergo quæstio, quid Augustinus hic vocet quinque sensus spirituales. Et iuxta hoc quid sint sensus spirituales, et qualiter distinguantur.

**R E S P O N.** Dicendum quod sensus nominat vsum aliquis potentiae existentis in re viuente, et a re viuente secundum naturam. Per hunc etiam modum in spiritualibus sensus dicit vsum donorum gratuitorum, quæ quidem dona sunt in eo vitalia, quo sunt gratuita. Potest ergo sensus accipi large pro quocumque vfu gratia perfecto, et euidenti. Et sic accipit Augustinus in littera cum dicit, quod in Christo fuerunt omnes sensus, in alijs vero solus tactus. Quia Christus habuit dona gratiarum quantum ad habitus, et eorum vsum in omnimoda plenitudine numerositatis, et perfectionis. Alij vero habent quantum sufficit ad vsum vite spiritualis. Et quia tactus est sensus maxime necessarius vite: ideo dicit quod in alijs sanctis est solus tactus. Vnde sicut animal perfectum excedit animalia imperfecta in nobilitate vite, et integritate sensuum, sic Christus in gratia plenitudine excellentiam habet respectu omnium sanctorum. Alio modo sensus potest dici stricte: et sic sensus spiritualis dicitur vfu gratia interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus. Et sic accipit Origenes, et Bernardus, qui distinguunt quinque sensus interiores, quorum numerum facile est assignare.

Ad Dard. epist. 57. in fine 10. 2.

Ber. ser. de 3. sensibus anima. Et de nat. amoris diuini. ca. 7. et 10. Bern. ubi supra. Sensuum sufficientia.

1. Cor. 6. d

Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in intellectu, et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicunt. Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus, et auditus: quidam ex parte affectus, ut odoratus, gustus, et tactus. Et sufficientia pater sic: quia ex parte intellectus contingit dupliciter circa cognitionem alicuius exerceri. Aut proprio intuitu: et sic est visus. Aut aliena excitatione, siue instructione: et sic est auditus. Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum. Aut in remotione: et sic odoratus. Aut in approximatione: et sic gustus. Aut in vnione: et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus, et spirituosior propter hoc, quod maxime vnitur ei, qui est summus spiritus: propter quod dicitur: Qui adheret Deo: vnus spiritus est. Ex his patet littera, et responsio ad quæstia. Aliter enim Augustinus accipit sensus, quam Origenes, et Bernardus. Patet etiam illud, quod vltimo quærebatur.

Quibus datus est spiritus ad mensuram. Dub. II.

1. Cor. 1. a

Innuat Magister quod sanctis dat Deus spiritum ad mensuram. **C O N T R A:** Qui dat omnibus effluenter, et cetera. Glossa: Omnia dat omnibus non in mensura: ergo, et cetera. **I T E M:** Eadem largitate, et liberalitate dat gratiam membris, quæ dat gratiam capiti: sed primum fecit largitate immensa: ergo et secundum.

**R E S P O N.** Dicendum quod cum dicitur Deus dare spiritum non ad mensuram, siue non in mensura, hoc dupliciter potest intelligi, vel quia sit priuatio mensuræ respectu doni dati: et sic accipit Augustinus cum dicit, quod sanctis non conuenit illud. **T R A S.** 14. quod dicitur de Christo, quod datus sit ei spiritus non ad mensuram. Alio modo potest intelligi priuatio mensuræ respectu largitatis ipsius impartientis: et sic intelligit illa Glossa prædicta: non autem intendit dicere, quod gratia collata vniciquæ sit sine mensura, cum dicit Apostolus: Vnicuique sicut mensus est Deus secundum mensuram fidei: sed hic vult dicere, quod illa gratia confertur ex liberalitate immensa, cuius signum est quod omnibus dat affluenter, et non impropere. Et sic patet responsio ad obiectionem. Posset etiam dici quod Augustinus intelligit respectu singularis personæ: sed prædicta Glossa respectu totius Ecclesie: et ideo non est controuersia: quoniam in Ecclesia est plenitudo numerositatis, quæ excedit mensuram cuiuslibet Sancti, sicut dictum est supra.

**A** stinus cum dicit, quod sanctis non conuenit illud. **T R A S.** 14. quod dicitur de Christo, quod datus sit ei spiritus non ad mensuram. Alio modo potest intelligi priuatio mensuræ respectu largitatis ipsius impartientis: et sic intelligit illa Glossa prædicta: non autem intendit dicere, quod gratia collata vniciquæ sit sine mensura, cum dicit Apostolus: Vnicuique sicut mensus est Deus secundum mensuram fidei: sed hic vult dicere, quod illa gratia confertur ex liberalitate immensa, cuius signum est quod omnibus dat affluenter, et non impropere. Et sic patet responsio ad obiectionem. Posset etiam dici quod Augustinus intelligit respectu singularis personæ: sed prædicta Glossa respectu totius Ecclesie: et ideo non est controuersia: quoniam in Ecclesia est plenitudo numerositatis, quæ excedit mensuram cuiuslibet Sancti, sicut dictum est supra.

Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem. Dub. I I I.

**C** O N T R A: Videtur falsum dicere quoniam secundum hoc posset dici, quod accipimus de plenitudine gratia Petri secundum similitudinem: habuimus enim gratiam similem ei. **I T E M** huic expositioni videtur littera sequens contradicere, cum additur: Lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est: sed Moyses illam eandem legem communicauit alijs, quam suscepit: ergo Christus eandem gratiam. **I T E M:** Nos participamus carni, et sanguini eius per veritatem, et substantiam: ergo pari ratione, et gratia. Aut si non: quæritur, quare non.

Ioan. 1. b

**R E S P O N.** Dicendum quod cum dicitur aliquis accipere de aliquo, **D E** potest importare habitudinē partis ad totum, sicut cum aliquis dicitur accipere de vino, quod est in dolio. Vel potest importare habitudinem principiatu ad principium, sicut si aliquis accendat candelam ad ignem alterius candelæ, dicitur accepisse de lumine alterius candelæ. In vtraque autem harum comparationum hæc præpositio, **D E**, importat aliquam vnitatem, et conuenientiam: sed in prima notat conuenientiam in substantia, et natura. In secunda vero notat conuenientiam in conformitate quadam, quæ attenditur secundum aliquid commune. Quoniam ergo gratia Christi non fuit transfusa in nos per decissionem partis a parte, sed efficaciam habuit, ut Deus nobis consimilem gratiam daret merito gratia Christi: hinc est quod Magister dicit nos accepisse de Christi gratia, non quantum ad essentiam, sed quantum ad similitudinis conuenientiam, nolens per hoc excludere redundantiam, et influentiam gratia capitis, sed volens auferre diuisionem, et transmutationem gratia ab vno subiecto in aliud, ne false intelligatur illud verbum Euangelicum. Nec est simile de lege, et corpore Christi, respectu gratia: quia tam lex, quam Christi corpus potest transferri de manu in manum, non sic gratia de subiecto in subiectum. Ex hoc patet totum.

Sane dici potest ipsum secundum hominem, et cetera. Dub. I I I I.

Obijcitur, quia super illud: Hodie impleta est scriptura, dicit Glossa: Præ omnibus sanctis vnctus est vnctione spirituali, quando descendit super eum Spiritus sanctus in specie columbæ: sed hoc fuit quando iam erat triginta annis: ergo non ab ipsa conceptione. **I T E M:** Si ab ipsa conceptione habuit plenitudinem: frustra ergo descendit super eum Spiritus sanctus dum baptizatur a Ioanne, sicut dicitur. **R E S P O N.** Dicendum quod est loqui de plenitudine.

Mar. 15. e

Mat. 3. d Luc. 3. d



tudine secundum excellentiam, et secundum apparentiam, et secundum redundantiam. Dico ergo quod in Christo ab instanti conceptionis fuit plenitudo secundum excellentiam: quia omnem habuit gratia perfectionem. Secundum autem apparentiam fuit in descensu columbae, ubi testimonium habuit de supernis, quod ipse esset unigenitus Filius Dei: et tunc apparuit quod omni gratia plenus fuit, cum Spiritus sanctus in columbae specie super eum requieuit. Vnde in temporibus retroactis per opera exteriora apparebat proficere, sed tunc apparuit omni bono repletus esse. Secundum redundantiam fuit ex tunc, et deinceps: quia ex tunc aliquos sanctificavit, et verba vitae disseminavit, et nostrae postmodum reparationis ministerium consummavit: et sic patet quod non est controuersa, quoniam illa Glossa intelligitur quantum ad redundantiam, vel apparentiam, non sic littera praesens.

Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Dub. V.

CONTRA: Videtur insufficienter dicere, quod ita possit dici de sensu Dei, quod proficiebat secundum ostensionem. ITEM: Non videtur ista expositio sufficere ad intellectum Ambrosij: quia vult probare duas naturas, et duos sensus in Christo, per hoc quod Christus proficiebat. Si ergo veritas naturae non probatur nisi per veritatem perfectionis, omnino videtur velle intelligere Ambrosius quod Christus profecerit veraci profectu.

RESPON. Dicendum quod absque dubio Magister veritatem dicit, sed aliquid plus voluit dicere. Ambrosius, non tamen tantum voluit dicere quantum verba sonare videntur. Videtur enim in his verbis sensisse, quod Christus secundum humanam naturam habuit ignorantiam, quae expulsa fuit perfectionem acquisitam: propter quod sciendum quod non vult illud dicere, sed hoc vult dicere quod sensus exterior profecerit veraciter quantum ad cognitionem experientiae: vnde si dicat illum puerum ignorasse, non est aliud dicere, quam non expertum esse, et per hoc satis probatur veritas humanae naturae, quia talis experientia competit ei secundum naturam assumptam. Sed haec melius erunt manifestanda, cum ageretur de Christi scientia, quod fiet in distinctione proxima.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de gratia Christi: quoniam infra quaeritur de scientia, et cum in precedentibus habitum sit de gratia vnionis, restant hic duo quaerenda. Primum est de gratia Christi, vt singularis personae. Secundum est de gratia, secundum quam est caput Ecclesiae. Circa primum tria principaliter sunt quaerenda. Primum est, vtrum gratia singularis personae in Christo sit creata. Secundo, dato quod sit creata, vtrum sit finita, et mensurata. Tertio, dato, quod sit finita, quaeritur vtrum sit gratia plena.

QVÆSTIO I.

An in Christo gratia singularis personae sit creata.

Alex. Alenf. 3. p. q. 1. Memb. 1. S. Tho. 3. p. q. 7. ar. 1. Et 3. Sent. d. 13. q. 1. ar. 1. Et de Verit. q. 27. ar. 1. Et Opusc. 3. cap. 221. Scot. 3. Sent. d. 13. q. 1. Richardus 3. Sent. d. 13. ar. 3. q. 2. Duran. 3. Sent. d. 13. q. 2. Tho. Argent. 3. Sent. d. 13. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 13. q. 1. Guil. Voril. 3. Sent. d. 12. q. 1.

TRVM in Christo gratia singularis personae sit gratia creata, vel increata. Et quod sit creata, videtur. In nullo incipit habitare Spiritus sanctus nisi per aliquem effectum gratiae, qui de nouo datur animae: sed in anima Christi habitauit Spiritus sanctus, et hoc non semper, sed ex tempore: ergo anima Christi habuit in se effectum gratiae per quem, siue secundum quem dicitur Spiritus sanctus inhabitare: sed illud donum dicitur gratia singularis personae, et est donum creatum: ergo, et cetera.

ITEM nulla anima placet Deo, nisi Deo conformetur, et assimiletur per gratiam informantem ipsam, et efficientem deiformem: sed gratia animam informans, et Deo conformans non potest esse nisi gratia creata: ergo nulla anima Deo placet, nisi gratiam creatam in se habeat. Sed anima Christi Deo placuit per gratiam illam, quam dicimus gratiam singularis personae: ergo, et cetera.

ITEM meritum dicit ordinationem ad aliquod maius, per aliquod quod reddit Deo acceptum: sed quod reddit acceptum, non potest esse sine gratia: quod vero ordinatur ad maius, non potest esse nisi creatum: ergo meritum non est nisi per donum gratiae creatae. Sed meritum fuit in Christo: ergo habuit gratiam creatam per quam meruit, et illa est gratia singularis personae: ergo, et cetera.

ITEM Christus habuit duas voluntates, sicut inferius patebit, scilicet creatam, et increatam: et constat quod vtraque fuit perfecta. Sed perfectio voluntatis creatae est per gratiam creatam, quae inquam, dicitur gratia singularis personae: ergo in Christo non tantum gratiam increatam, sed etiam creatam, necesse est ponere.

SED CONTRA: Gratia creata non est nisi in substantia creata: ergo cum gratia singularis personae sit creata, non est, vel potest esse nisi in persona creata: sed persona Christi non est creata, sed increata: ergo in Christo non est reperire gratiam creatam, quae inquam, sit gratia singularis personae.

ITEM quia Christus est filius naturalis, non potest esse filius per gratiam adoptionis ex parte naturae assumptae: ergo cum Christus sit a patre dilectus, vt persona coaeterna, videtur quod nulla sit ponenda in eo gratia creata, per quam fiat acceptus vt singularis personae.

ITEM ad hoc datur nobis gratia singularis personae, vt per illam efficiamur Deo similes: sed ille non tantum est Deo similis, immo etiam Deus: ergo videtur quod non egeat dono creatae gratiae.

ITEM Verbum increatum vnitum animae Christi, et eius potentij, potest eas efficacissime regere, et ad bona perficienda eleuare: sed non oportet fieri per plura, quod sufficienter, et perfecte potest

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM.

rest fieri per pauciora: videtur ergo quod in Christo non sit ponenda gratia creata.

CONCLUSIO.

Gratia, quae fuit in Christo, fuit gratia creata, animam ipsius Deo assimilans, et ipsam reddens ad vnionem idoneam, atque ad meritum perfectam.

CONCORDAT S. Thom. 3. par. q. 7. art. 1.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio in Christo est ponere donum gratiae, quae quidem gratia dicitur gratia singularis personae: et haec quidem donum est creatum. Et ratio huius est: quia tale donum gratiae animam Deo assimilant, et ad bonas operationes, et meritorias exercendas habilitat. Quoniam ergo anima Christi fuit deiformis, et ad bene operandum habilis, alioquin non fuisset idonea ad vnionem, nec ad meriti perfectionem: ideo necesse fuit in Christi anima reperiri donum talis gratiae. Et ex eadem causa necesse fuit ipsum esse creatum, vt animam posset informare, tamquam perfectissimum suum perfectibile, quod informare habet, et vt potentias posset habilitare, sicut qualitas suum subiectum habet qualificare. Et ideo sunt concedenda rationes hoc ostendentes.

1. AD illud autem quod primo obijcitur, quod gratia singularis personae creata est in persona creata, dicendum quod gratia singularis personae non dicitur quod sit in vna persona secundum rationem personalitatis, in quantum persona, sed quia inest ei ratione alicuius partis: ita tamen quod gratia sic dicta respicit illius personae merita propria. Quamuis autem in Christo sit personalitas increata: tamen illa persona habet naturam creatam, animam videlicet, et carnem: et nihil impedit quin gratia creata possit esse in Christo secundum eius animam, quae creata est, et quae est eius pars ratione humanae naturae. Ipse tamen obijcit, ac si talis gratia esset in persona non ratione alicuius partis, sed ratione personalitatis.

2. AD illud quod obijcitur, quod filiatio adoptionis non potest stare cum filiatione per naturam, et cetera, dicendum quod non est simile: quia filiatio est proprietatis, quae respicit ipsam personam: et iterum adoptio importat aliquam extraneitatem, et imperfectionem: sic non est de gratia singularis personae, quae respicit ipsam animam: et non imperfectionem, et extraneitatem, sed magis completionem, et deiformitatem importat: et propterea nullam omnino habet oppositionem ad illam aeternam acceptationem, sicut adoptio respectu filiationis naturalis: et ideo non est simile.

3. AD illud quod obijcitur, quod cum Christus sit Deus, non indiget Deo assimilari, dicendum quod ille non esset Deus, nisi corpus eius, et anima assumeretur a Verbo: nec anima esset idonea, vt assumere a Verbo, nisi esset deiformis, et Deo assimilata perfecte per gratiam: et ideo hoc quod ille homo est Deus, deiformitatem gratiae, et gloriae non excludit, quin potius praesupponit. Et si tu obijcias de carne, ad quam non requiritur gratuita dispositio ad hoc quod vnatur Verbo, ad hoc fuit supra responsum: quoniam caro habuit congruentiam ad vnionem ex ordine sui ad animam. Ideo non oportet quod dispositio congruentia reperiat primo in carne, sed sufficit quod sit ex parte animae.

4. AD illud quod obijcitur de Verbo vnito, quod potest regere, dicendum quod verum est quantum est ex parte ipsius Verbi vniti, sed defectus est ex parte liberi arbitrij, quod indiget debita dispositione ad hoc quod regimini ipsius Verbi se valeat conformare: indiget etiam dispositione debita, vt possit ipsi Verbo vniri in vna persona. Vnde absque dubio deiformior est illa anima per abundantiam gratiae sibi datam, quam sit alia creatura, ad hoc quod ad

vnionem sit idonea. Ad haec autem intelligenda valent illa, quae determinata sunt in primo Libro de charitate, et in Secundo de gratia, vbi ostensum est quae necessitas, vel vtilitas est ponere gratiam creatam.

QVÆSTIO II.

An in Christo sit gratia finita, vel immensa.

S. Thomas 3. p. q. 7. ar. 1. Et 3. Sent. d. 13. q. 1. ar. 2. q. 1. Et de Veritate q. 29. ar. 3. Et Opusc. 3. cap. 221. Richardus 3. Sent. d. 13. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 13. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 12. q. 2.

TRVM in Christo sit gratia finita, vel immensa. Et quod in Christo fuerit gratia sine mensura, videtur sic: Non ad mensuram dat Deus spiritum. Et Augustinus dicit quod illi homini datus est spiritus non ad mensuram: sed quod caret mensura est immensum, et infinitum: ergo, et cetera.

ITEM Magister in littera. Sane dici potest ipsum tantam gratiam accepisse plenitudinem, vt ei conferre Deus plenius non potuerit: sed cum finito possit Deus aliquid maius facere: videtur quod ille accepit gratiam infinitam.

ITEM tanta est gratia, quantum est meritum procedens ex ipsa: sed meritum Christi fuit infinitum, quia nullatenus potest exhaustiri, et sufficere infinitis millibus hominum, sicut dicit Anselmus: ergo gratia, per quam meruit, videtur habere immensitatem.

ITEM finitum non excedit aliud finitum in infinitum in eodem genere. Si ergo gratia Christi est finita: ergo proportionaliter excedit gratias aliorum hominum: ergo si alij homines possent continue proficere, videtur quod Christo possent adaequari per gratiam, et ipsum excedere. Quod si nullus vnquam ad eius perfectionem potest attingere quantumcumque proficiat, videtur quod eius gratia sit immensa.

ITEM tanta est gratia disponens, quantum est illud ad quod disponit secundum rectam habitudinem, et proportionem: sed gratia illius hominis disposuit ipsum ad hoc quod esset Deus: gratia aliorum hominum disponunt ad hoc quod fruantur Deo. Si ergo esse Deum est bonum infinitum, et maius in infinitum est esse Deum, quam habere Deum, videtur quod gratia illius hominis sit infinita in se, et quod omnes gratias in infinitum excedat.

ITEM anima Christi aut potest ampliorem gratiam desiderare, aut non. Si potest desiderare ampliorem gratiam: ergo videtur quod non sit perfecta, cum ei possit fieri additio. Si non potest: cum ergo omni finito possit aliquid maius desiderari, videtur quod eius gratia sit immensa.

SED CONTRA: Omne creatum habet certum pondus, numerum, et mensuram, secundum illud quod dicitur: Sed gratia illius hominis, scilicet Christi, est creata: ergo, et cetera.

ITEM: Quamuis gratia non semper respondeat naturalibus per aequalitatem, respondet tamen secundum debitam proportionem, vbi non est defectus a parte suscipientis: sed naturalia Christi non sunt infinita, nec excedunt in infinitum naturalia cuiuslibet hominis: ergo nec gratuita.

ITEM infinitas in creatura tollit bonum, et perfectionem, quia quod est infinitum caret fine, et termino: ergo bonitate, et complemento: Sed gratia

AD OPPOSITVM. In Ioan. tract. 14. ante finem ro. 9. Ioan. 3. d.

Ansel. cur Deus homo li. 2. ca. 14.

FVNDAMENTA. Sap. 11. d.

gratia Christi haec duo praecipue habuit: ergo videtur quod conditio finitatis illi praecipue competat. I T E M infinito nihil maius: ergo si gratia Christi secundum quod homo esset infinita: gratia increata non esset maior illa: ergo Creator, et creatura aequarentur in nobilitate, et excellentia: quod si hoc est impossibile, restat, et cetera.

CONCLUSIO.

Gratia qua fuit in Christo, in seipsa considerata absolute, fuit finita: quod si in comparatione ad gratias aliorum consideratur, propter coniunctionem cum Verbo potest dici infinita.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod aliquid mensura carere, siue immensum esse, dupliciter est, vel absolute in se, vel in comparatione. Si ergo loquamur de gratia Christo collata, secundum quod est singularis persona in se, sic cum dicat donum creatum, necessario finitum est, et mensuratum. Finitas enim et mensuratio circa creaturam potius dicunt complementum, quam imperfectionem. Si autem loquamur de illa in coparatione ad gratias aliorum hominum, sic improporcionabiliter excedit ratione vnionis ad personam Verbi, ad quam vnionem gratia illa disposuit animam Christi. Gratia enim illa propter coniunctionem summam cum Verbo aeter no habet excedere in infinitum, et incommensurabiliter gratias aliorum hominum tripliciter, scilicet quantum ad virtutum habitus, et quantum ad vsus, et quantum ad effectus. Quantum ad habitus. Numquam enim aliqua creatura potest tantum proficere quod tam nobilis, et perfecti habitus sit capax, sicut anima coniuncta Deo in vnitate personae. Quantum ad vsus virtutum, quia omnes virtutes in Christo habuerunt vsus suos, qui spectant ad perfectionem: et propterea dicuntur fuisse in eo omnes sensus, quia vsum habuit completum omnium donorum excellentiori modo, quam vnquam adhuc pertingi possit ab aliquo. Quantum ad effectum similiter improporcionabiliter excedit gratia Christi: quia propter hoc quod ille homo erat Dei Filius, meritum illius pensatur secundum dignitatem illius personae, a qua exit opus: et propterea meritum passionis suae in infinitum excedit merita passionum nostrarum: et ob hoc quod Deus erat, mors eius pensata fuit a Deo, quantus erat ille, qui moriebatur. Et ideo quantum ad sufficientiam si infinita millia hominum essent reatu originalis astricta, per illius passionis effectum potuissent esse liberata. Concedendum est ergo, quod gratia Christi secundum quod homo, est finita et mensurata: quia creata est in numero pondere, et mensura. Et concedenda sunt rationes ad partem istam.

Haec approbat S. Tho. 3. par. q. 7. art. 2.

1. Cor. 12. b

1. A D illud autem quod obijcitur primo, quod datus est Christo spiritus non ad mensuram, dicendum quod si intelligatur de datione aeterna, vel de datione per idiomatum communicationem, tunc priuatur ibi mensura simpliciter. Si autem per spiritum datum intelligamus ipsam donationem donorum Spiritus sancti, sic non priuatur ibi mensura simpliciter, sed commensuratio respectu nostri, quibus datur Spiritus sanctus ad vsus aliquorum donorum determinate secundum spiritus distributionum, quemadmodum dicitur: Alij datur per Spiritum sermo sapientiae, alij sermo scientiae, et cetera. Sed Christo data sunt omnia illa dona sine arctatione aliqua. Et pro tanto dicitur ei datus Spiritus sine mensura. 2. A D illud quod obijcitur, quod Deus non potest dare plenius, dicendum quod Deum non posse aliquid plenius, vel maius dare, vel facere, hoc potest intelligi triplici ex causa. Quoniam aut est ratio

A ex parte Dei operantis: aut ex parte producti: aut certe propter limitationem suscipientis. Cum ergo dicitur quod non potuit plenius conferre, hoc non est intelligendum propter immensitatem rei collatae, vel finitatem diuinae potentiae, sed propter limitationem potentiae susceptiuae, quia cum sit creatura, est capacitatis finitae, et non potest nisi finitum suscipere. Et si tu obijcias quod potuit dare capacitatem maiorem, dicendum quod necesse est, quod creatura eo ipso quod creatura est, habeat capacitatem finitam: et rursus quia creatura est in tali specie, vel genere, limitationem habet ultra quam genus illud, vel species se non potest extendere: et sic in proposito intelligendum est.

Lib. 1. dist. 17. art. 2. q. 4. et d. 44.

3. A D illud quod obijcitur, quod meritum Christi est infinitum, dicendum quod infinitas meriti confurgit ex vnione illius animae ad personam diuinam, ob quam vnionem non tantum homo, sed etiam Deus mereri dicitur, propter quod meritum illud est infinitum non ratione gratiae creatae in se, sed ratione infinitae dignitatis personae. Vnde et hoc vult Anselmus dicere cum dicit, quod oportuerit illum, qui satisfacere posset, esse Deum, et hominem.

Ansel. li. 2. cur Deus homo ca. 7.

4. A D illud quod obijcitur, quod finitum non excedit aliud finitum nisi finite, dicendum quod illud habet veritatem, quando omnino sunt eiusdem generis proximi: nam si non sunt eiusdem generis proximi, falsitatem habet, sicut patet quod linea in infinitum excedit punctum, et superficies lineam. Gratia autem Christi non tantum disponit ad fruitionem secundum quod aliae gratiae, verumetiam ad vnionem. Et hinc est quod cum vniri cum deitate sit nouus, et singularis modus diuinae existentiae, et habitationis in creatura, quantum ad hoc potest attendi excessus, siue mensura.

5. A D illud quod obijcitur, quod tanta est gratia, quantum est illud, ad quod disponit, dicendum quod illud habere potest veritatem si disponat per modum necessitatis, siue condignationis, sicut meritum ad praemium: sed gratia singularis personae disponit ad vnionem dispositione congruitatis. Illa enim vnio non tantum gratuita fuit, sed inter omnes gratias, vt dicit Augustinus, potissime tenuit rationem gratiae, sicut habitum est supra distinctione quarta, quia nulla merita sufficientia potuerunt eam praenire: propter hoc non oportet, quod si esse Deum sit bonum infinitum simpliciter, quod gratia ad hoc praeparans sit infinita. Posset etiam et aliter dici, quod esse Deum dupliciter dicitur de aliquo, aut praedicatione per essentiam, aut per vnionem. Si praedicatione per essentiam, tunc infinitum praedicat bonum in reatitudine. Si per vnionem, tunc praedicat infinitum bonum non circa illud de quo praedicatur, sed circa illud quod praedicatur. Vnde cum dicitur: Iste homo est Deus: vel: Iste homo est bonum infinitum, id est ac si diceretur: iste homo est vnitus Deo immenso in vnitatem personae, et tamen homo remanet in sua finitate, et Deus in sua immensitate: quamuis enim humana natura exaltetur, non tamen desinit esse creatura.

Lib. 23. de Tri. ca. 19. 10. 3. et Ench. 40. et 41. et de praedestinatione sanctorum ca. 15. 10. 7.

6. A D illud quod quaeritur, vtrum anima Christi possit ampliore gratiam appetere, dicendum quod non, quia adeo Deo per illam gratiam vnita est, vt omnis eius appetitus sit in ipso bono immenso quietatus, et terminatus quietatione perfecta. Quod ergo obijcit quod omni finitum potest aliquid maius appeti, dicendum quod verum est de finitum in se, sed de illo finitum quod ordinat, et vnito bono infinito iunctura, et ordinatione perfecta non habet veritatem: quia quietare potest, et stabilire ratione eius a quo, et ad quod. Vnde gratia quamuis sit vanitas in quantum creatura, habet tamen animam stabilire ratione eius boni, a quo procedit, et a quo non.

non separatur, nec recedit: sic etiam quietare potest ratione eius, cui immediate, et inseparabiliter coniungitur.

QUESTIO III.

An gratia singularis personae in Christo fuerit plena, atque perfecta.

S. Tho. 3. p. q. 8. art. 5. Et 3. Sent. dist. 13. q. 3. art. 2. q. 1. Et de Verit. q. 29. art. 2. Et Opusc. 3. cap. 222. Richardus 3. Sent. dist. 13. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 13. q. 3.

TRVM gratia singularis personae in Christo fuerit gratia plena, atque perfecta. Et quod sic, videtur: Repleuit eum spiritu timoris Domini. Dicitur de Christo: constat quod secundum humanam naturam, sed cetera dona gratiae sunt aequalia: ergo pari ratione repleuit ipsum spiritu amoris, gratiae: et sic de alijs. Sed dona talia spectant ad gratiam singularis personae: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA. Ista. 21. a

Ioan. 1. b

I T E M vidimus gloriam eius, gloriam quasi vni-gentiti a patre plenum gratiae, et veritatis. Sed Christus secundum diuinam naturam non est susceptibilis gratiae, immo eius principium effectiuum: ergo hoc dicitur secundum humanam naturam, quod habuerit in se gratiam plenam.

I T E M capacitatis carens plenitudine, caret et perfectione: ergo vbi est ponere perfectionem, est ponere plenitudinem. Sed in Christo secundum quod est singularis persona, est ponere omnimodam perfectionem virtutis, et gratiae: ergo et gratiae plenitudinem.

I T E M nullus potest alijs gratiam perfecte communicare, et influere sine defectu, et diminutione: nisi prius in se perfectam habeat gratiae plenitudinem: sed de Christi plenitudine omnes accepimus, et omnes si plures effectus possent accipere, nec aliquis defectus interuenit: ergo videtur, quod Christus in se plenitudinem gratiae habuerit.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Plenitudo gratiae consistit in omnibus habitibus virtutum: sed Christus non habuit fidem, et spem: ergo Christus non habuit omnis gratiae plenitudinem.

2. I T E M status viatoris est ordinatus ad proficiendum: sed Christus fuit in statu viatoris: ergo potuit proficere: sed qui potest proficere in gratia, nondum est gratia plenus: ergo videtur, quod Christus in hac vita non habuit plenitudinem gratiae.

3. I T E M Filius Dei ideo naturam humanam assumpsit, vt daret nobis exemplum perueniendi ad patriam: sed via perueniendi ad gloriam est per ascensum de virtute in virtutem. Sed qui de virtute in virtutem ascendit, proficit paulatim, et non habet gratiae plenitudinem: ergo, et cetera. Si dicas, quod Christus videbatur proficere exterius, sicut dicit Glossa, et Magister, et ideo exemplum dabat. Contra: Aut ergo secundum veritatem proficiebat interius, aut non. Si sic: ergo non erat plenus gratia. Si non: ergo aliter ostendebat, quam res se habebat: ergo mendax erat: sed est inconueniens circa ipsam veritatem mendacium ponere: ergo, et cetera.

4. I T E M Christus multa bona opera faciebat, aut ergo veraciter crescebat in eo donum gratiae, aut non. Si non: ergo cum bonitas operum ordinetur ad profectum spiritus, frustra operabatur. Si proficiebat: ergo a plenitudine deficiebat.

5. I T E M sicut anima Christi vnita fuit diuinitati. S. Bon. To. 5.

ti, ita et corpus. Et sicut ad perfectionem vnionis requiritur perfectio gratiae, ita ad perfectionem naturae perfectio aetatis: sed Christus secundum corpus crescebat veraciter, et implebatur quotidie, nec habuit a principio plenitudinem naturae, siue aetatis: ergo nec plenitudinem gratiae.

6. I T E M de nulla re potest capacitas aliqua impleri, ex cuius aduentu capacitas non minuitur, sed augetur: sed gratia adueniens non minuit, sed auget capacitatem animae: ergo videtur, quod nunquam posset ipsam implere: ergo nec in Christo, nec in alio est reperire gratiae plenitudinem.

CONCLUSIO.

Gratia Christi ab instanti sua conceptionis fuit perfecta, et consummata, qua fuit in eo secundum plenitudinem superabundantiae.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio in Christo secundum humanam naturam ab ipsius conceptionis primordio fuit gratia perfecta, et ordinata, et consummata plenitudo. Non enim decebat Verbum increatum vniri animae perfectissima vnione, qualis est vnio in vnitatem personae, quia anima esset deiformis, secundum quod erat possibile. Et ideo non tantum deiformitatem habuit gratiae, et gloriae, sed etiam super omnem gratiam, et gloriam. Nec tantum fuit in eo plenitudo sufficientiae, sicut in Sanctis, de qua plenitudine dicitur: Stephanus plenus gratia, et fortitudine. Nec tantum plenitudo praerogatiuae sicut in Virgine Maria, de qua plenitudine dicitur: Aue gratia plena. Nec tantum plenitudo numerositatis, et copia, sicut in tota Ecclesia. De qua plenitudine: Ascendit super caelos, vt adimpleret omnia, et cetera. Sed etiam plenitudo superabundantiae, de qua: Vidimus gloriam eius, et cetera. Plenum inquam plenitudine superabundantiae, propter quod subdit ad hoc probandum: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Concedenda sunt ergo rationes ostendentes Christum ab instanti conceptionis fuisse gratia plenum, et habuisse in se plenitudinem gratiae.

Act. 6. 6

Luca 1. 0

Ephes. 4. b

Ioan. 1. b

Ibidem:

1. A D illud ergo quod primo obijcitur, quod non habuit fidem, et spem, dicendum quod fides, et spes habent secum iunctam imperfectionem: habent et nihilominus aliquid perfectionis: et ratione eius quod habent de imperfectione, plenitudini plus obuiant, quam ad plenitudinem faciunt: vnde euacuantur in gloria: sed ratione eius quod perfectionis est in eis, si quid est reperiri, habent esse in Christo. Et ideo illarum virtutum absentia plus attestatur plenitudini, quam diminutioni.

2. A D illud quod obijcitur, quod Christus fuit in statu viatoris, dicendum quod Christus fuit simul in statu viatoris, et comprehensoris. In statu comprehensoris secundum partem superiorem. In statu viatoris secundum partem inferiorem, et secundum carnem. Et quoniam gratia secundum suam essentiam, et complementum respicit partem superiorem, et mentem: hinc est quod Christus magis habuit gratiam perfectam, quam diminutam: quia gratia magis respiciebat statum perfectum.

3. A D illud quod obijcitur de exemplo Christi, dicendum quod Christus dedit nobis exemplum in operibus exterioribus, et in operibus virtutis perfectae: sed illa opera in Christo erant perfectionem indicantia, in nobis vero sunt ad perfectionem perducentia. Et quamuis opera exteriora praetenderent eius profectum, non tamen erat mendax, quia nullam perfectionem indicabant, quae non esset in eo. Si vero per opera non indicabat perfectionem suam summam, hoc non erat falsitatem praetendere: sed veritatem occultare: quod quidem licet, et expedit propter nostram vtilitatem.

4. A d illud quod obijcitur, quod multa bona opera faciebat, dicendum quod propter illa in gratia non crescebat: nec tamen operabatur frustra: quia non propter suum incrementum, sed propter nostrum illa faciebat. Vnde et nos maximum commodum reportamus.

5. A d illud quod obijcitur, quod corpus suum habuit defectum plenitudinis in aetate, dicendum quod non est simile: quia defectus aetatis in corpore faciebat ad humilitationem, et verae naturae ostensionem, et sic ad fidei confirmationem: sed defectus gratiae in anima in nullo nobis prodesset, nec Deum deceret: et ideo non est simile. Praeterea alia ratio est: quia dispositio ad vnionem se tenet ex parte animae, non ex parte carnis, sicut prius ostensum est: ideo magis perfectam oportuit esse animam, quam carnem.

6. A d illud quod obijcitur, quod gratia ampliat capacitatem, dicendum quod capacitatem ampliari contingit dupliciter. Aut ratione possibilitatis maioris in suscipiendo, aut ratione virtutis in cooperando. Eadem enim est potentia, quae gratiam suscipit, et quae gratiae suscipere cooperatur. Si loquamur de ampliatione capacitatis quantum ad virtutem cooperandi, sic verum est quod gratia adueniens auget liberum arbitrium siue voluntatis bonam habilitatem, et capacitatem. Si vero loquamur de possibilitate in suscipiendo, sic habet falsitatem: quoniam gratia est sicut actus, et complementum: et quanto plus datur alicui de actualitate, tanto plus recedit a possibilitate: vnde et nos dicimus, quod quae multum habent de specie, cui competit agere, parum habent de materia cui competit pati, et suscipere. Et quoniam in Christo ipsa habilitas ad bonum est per gratiam perfectam ad complementum producta, hinc est quod eius capacitas est impleta, sicut dicimus de forma caeli, quod complet appetitum materiae: quia materia eius non appetit esse sub ulteriori forma: adeo formam ipsam statuit in actualitate completa. Sic in gratia Christi suo modo intelligendum est: vnde hic seducit mala imaginatio: quia non impletur anima dono gratiae, sicut locus vacuus impletur corpore, sed potius sicut passibilitas materiae completur actualitate formae.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de gratia capitis, de qua queruntur tria. Primo queritur de ipsa quantum ad essentiam, quid sit. Secundo quantum ad differentiam, vtrum differat ab alia gratia. Tertio quantum ad influentiam, vtrum redundet in totam Ecclesiam.

QVÆSTIO I.

An gratia capitis sit quid creatum, vel increatum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Membro 2. art. 1. S. Tho. 3. Sent. d. 13. q. 3. art. 1. Richardus 3. Sent. dist. 13. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 13. q. 1. art. 2. Steph. Brunf. 3. Sent. dist. 13. q. 4. Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 10. art. 1.

FVNDAMENTA.

QVID sit gratia capitis secundum essentiam, vtrum videlicet sit quid creatum vel increatum. Et quod sit quid creatum, videtur. Omnis gratia, quae cepit esse in Christo, est quid creatum. Sed gratia capitis cepit esse in Christo: quia Christus cepit esse caput secundum

quod dicitur: Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam: ergo, et cetera.

ITEM omnis gratia, quae est in Christo secundum quod homo, est gratia creata: sed gratia capitis est huiusmodi: ergo, et cetera. Maior patet: minor probatur per hoc quod gratia capitis inest Christo secundum quod caput: sed vnus naturae sunt caput, et membra: et Christus est caput secundum humanam naturam: ergo, et cetera.

ITEM illa est gratia capitis, de cuius plenitudine omnes accepimus. Sed de gratia Christi creata accepimus gratiam pro gratia: ipse enim omnibus meruit, et pro omnibus satisfecit: ergo, et cetera.

ITEM illa est gratia capitis, secundum quam attenditur vniuersitas sensuum: in Christo enim sicut in capite omnes sensus reperiuntur. Sed gratia secundum quam attenditur diuersitas sensuum, et secundum quam colliguntur in Christo, est gratia creata: ergo, et cetera.

CONTRA: Nihil creatum influit motum, et sensum gratiae in membra. Sed gratia capitis est, secundum quam est influentia motus, et sensus in membra Christi: ergo gratia capitis non potest esse quid creatum.

ITEM nihil vnum creatum vno numero est omnino incircumscribitum: sed Christus in quantum est caput, est a quolibet membrorum suorum indiuisus: ergo non potest esse caput secundum aliquod creatum. Si ergo caput est secundum aliquam gratiam, videtur quod illa gratia sit increata.

ITEM caput est membrorum principium, et origo: sed Christus non potest esse animarum principium nisi secundum diuinam naturam: ergo est caput secundum illam: ergo si caput dicitur quid increatum, videtur similiter quod gratia capitis quid increatum sit secundum suam essentiam.

ITEM caput est simul cum membris, vel antecedit membra: ergo gratia capitis gratiam membrorum vel praecedit, vel concomitatur: sed gratia Christi creata non antecessit gratiam membrorum: natura enim humana in Christo non prius fuit, quam esset in multis sanctis, sed longe post: ergo gratia capitis non potest esse gratia creata.

CONCLUSIO.

Gratia capitis, quae fuit in Christo, ratione conformitatis naturae, et influxus per modum preparantis aut motus, quid creatum dicitur. Increatum vero ratione principij, et influxus per modum impartientis seu efficietia.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod caput in spiritualibus transumptiue dicitur a capite in corporalibus: omnes autem transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt: et ideo caput in spiritualibus dicitur secundum concomitantiam ad aliquam proprietatem capitis materialis. In capite autem materiali haec tria reperiuntur: scilicet quod est membris conforme, est membrorum principium, est etiam influxuum sensus, et motus. Et propterea in capite reperiuntur omnes sensus perfectiori modo, quam in alijs membris. Omnes autem has proprietates est in Christo reperire respectu bonorum. Et ideo valde rationabiliter sancta Scriptura dicit, Christum esse caput Ecclesiae. Sed prima proprietates, scilicet conformitas competit ei ratione humanae naturae. Vnde Augustinus super Ioannem: Vnius naturae sunt vitis, et palmites. Propter quod cum Deus esset, cuius naturae non sumus, factus est homo, vt in illo esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus: omnino enim idem est de capite, quod de vite intelligendum. Secunda autem proprietates, scilicet principiandi competit ratione diuinae naturae, secundum

AD OPPOSITVM

AD OPPOSITVM

Tria sunt in capite materiali.

Aug. tract. 20. in principio 10. q.

Coloss. 1. c secundum quod est omnium principium. Vnde: Ipse caput corporis Ecclesiae, qui est principium, et cetera. Glossa. Qui est principium secundum diuinitatem, id est, fundator Ecclesiae: quia omnes iusti, qui ab Abel vsque ad vltimum iustum generantur, virtute diuinitatis illuminantur. Tertia vero proprietates, scilicet influendi motum, et sensum competit ei ratione diuinitatis, et humanitatis. Dupliciter enim conuenit sensum, et motum gratiae influere, aut per modum preparantis, aut per modum impartientis. Si per modum preparantis: sic est ipse Christi ratione humanae naturae, in qua passus est propter nos, et patiendū satisfecit, et remouit inimicitias, et disposuit ad suscipiendam gratiam perfectam. Si per modum impartientis, et conferentis, sic est ipse Christi ratione diuinae naturae, quia solus Deus est, qui illuminat pijs mentes, solus est qui baptizat interius, pro eo quod mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur, sicut saepe dicit Augustinus: et ita influere per modum preparantis est Christi hominis: per modum impartientis est Christi Dei. Vel per alia verba, et in idem redit, influere per modum merentis, Christi hominis: per modum efficientis, Christi Dei. Vel influere quantum ad remissionem poenae Christi hominis, quantum ad remissionem culpae, Christi Dei: et sic influentia vno modo respicit Christum secundum humanam naturam creatam: alio modo secundum naturam diuinam incretam. Si ergo gratia capitis dicitur illa gratia, secundum quam Christus habet influere motum, et sensum in membra: restat hoc esse ponendum, quod gratia capitis vno modo nominat gratiam incretam: alio etiam modo nominat non tantum incretam, sed etiam creatam, sicut ostendunt rationes ad primam partem: et ideo sunt concedendae.

1. A d illud vero quod obijcitur, quod non potest esse gratia creata, quia non posset influere, iam patet responsio: quia quamuis non posset influere effectiue, et causatiue, potest tamen influere meritorie, et dispositiue secundum naturam humanam.

2. A d illud quod opponitur, quod Christus secundum quod caput est indiuisus, dicendum quod est vnio per vnitate naturae, et est vnio per fidem, et dilectionem, dicendum est ergo, quod vnio Christi ad corpus Ecclesiae est per fidem, et dilectionem. Cui ergo dicitur quod caput est indiuisum a membris, dicendum quod indiuisio non priuat distantiam localem, siue separationem corporum, sed separationem, et disconuenientiam mentium, et affectionum. Et ideo ex hoc non ponitur, quod Christus secundum quod caput sit incircumscribitus: quia idem potest esse in vno loco tantum, et tamen per cognitionem, et amorem in cordibus diuersorum. Vnde: Habitat Christus per fidem in cordibus nostris.

3. A d illud quod obijcitur, quod caput est membrorum principium, dicendum quod caput esse principium quantum ad esse naturae, hoc est de veritate capitis, et expressa proprietate: nec est hanc reperire in Christo secundum humanam naturam, sed secundum diuinam, vt praedictum est supra. Posset tamen dici alio modo, Christus est caput membrorum suorum quantum ad esse gratiae etiam secundum humanam naturam: quia numquam aliquis fuit gratiam affectus, nisi haberet Christum in corde, vt fundamentum quod collocatur per fidem. Fundamentum enim aliud nemo potest in membris Christi ponere praeter illud, quod positum est, quod est Christus Iesus, et sine hoc fundamento nemo potest habere gratiam, quia numquam fuit alicui salus sine fide mediatoris. Et hoc est quod dicitur. Qui est principium, Glossa: Secundum humanitatem dici potest principium Ecclesiae: quia super fidem humanitatis eius Ecclesia fundata est.

4. A d illud quod obijcitur, quod gratia capitis, vel concomitatur, vel praecedit, dicendum quod sicut dictum est de vnione, quod caput spirituale non oportet

Ephes. 3. d

2. Cor. 3. c

Coloss. 1. c

ter vniri materialiter, et naturaliter, sed spiritualiter per cognitionem, et amorem: sic etiam intelligendum est de antecessione. Vnde ad hoc quod Christus sit caput iustorum praecedentium, non oportuit quod comitaretur re, sed fide, et sic vtique fuit: quia fides Christi praecessit in cordibus saluandorum. Et sic patet, quod capitis gratia, et ratio similiter quantum ad perfectam similitudinem respicit in Christo aliquid increatum. Respicit etiam aliquid creatum, ita quod ad perfectam rationem capitis intelligendam necesse est vtramque concurrere.

QVÆSTIO II.

An gratia capitis sit alia quam gratia singularis personae.

S. Thomas 3. Sent. dist. 13. q. 3. art. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 13. art. 3. q. 2. Steph. Brunf. 3. Sent. dist. 13. q. 5.

DE gratia capitis quantum ad differentiam, vtrum videlicet sit alia quam gratia singularis personae, et gratia vnionis. Et quod sit alia, videtur communiter secundum doctores. In Christo confuevit differentia gratiae poni, scilicet gratia singularis personae, et gratia vnionis, et gratia capitis. Si ergo diuisio esse debet per opposita, vel saltem disparata, videtur quod ista differentia gratiae ab alijs sit diuersa.

1. ITEM gratia capitis alijs communicatur, gratiam vero singularis personae, vel vnionis Christus alijs non communicat: quia respicit ipsum solum: ergo sunt differentes gratiae.

3. ITEM quod sit alia quam gratia singularis personae, videtur: quia esto quod humanitas separaretur a diuinitate, adhuc tamen remanet gratia singularis personae: sed non remanet gratia capitis, nec gratia vnionis: ergo gratia capitis differt a gratia singularis personae.

4. ITEM quod sit alia quam gratia vnionis, videtur: quia gratia vnionis non habuit esse, nec efficaciam nisi in plenitudine temporum, gratia capitis a primordio habuit effectum in Sanctis: ergo necesse est eas ab inuicem differre.

SED CONTRA: In vnica anima vna est gratia, gratum faciens, sicut vna est vita: ergo si anima Christi est vna, aut gratia capitis non est gratum faciens, aut non differt a gratia vnionis, et singularis personae, sed est gratum faciens: ergo, et cetera.

ITEM idem est habitus scientiae, quo quis nouit in se, et quo potens est docere alios vt Magister: ergo pari ratione idem est habitus gratiae, quo in se perficitur, et Deo vnitur, et quo influit in membra, et eis vnitur: sed primus habitus gratiae dicitur gratia singularis personae, et vnionis, secundus vero dicitur gratia capitis: ergo gratia capitis, et vnionis sunt vna gratia, cum gratia singularis personae.

ITEM eo ipso est ille homo caput Ecclesiae, quo assumptus est a verbo in vnitate personae: sed hoc est per gratiam vnionis: ergo gratia vnionis, et capitis sunt vna gratia. Minor manifesta est. Maior probatur per illud, quod dicitur ad Ephesios: Ipsum dedit caput, et cetera. Glossa: Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam vt verbum suum, per quod condidit omnia, faceret illis caput esse Filius Dei, et filius hominis, vnus Deus cum patre, vnus homo cum hominibus: ex hoc expresse habetur, quod eo est ille homo caput, quo a verbo Dei assumptus in vnitate personae.

ITEM quod per superabundantiam dicitur, vni soli conuenit:

AD OPPOSITVM

FVNDAMENTA

Ephes. 1. d

Q 2 conuenit:

*Aug. lib. 13. c. 39. et c. 3.* conuenit: sed gratia vnionis est summa gratia, vt dicit Augustinus de Trin. et habetur in principio praecedentis distinctionis, in rebus per tempus ortis, et c. Gratia capitis est summa, sicut habetur in auctoritate praemissa: ergo gratia capitis non differt a gratia vnionis. I T E M quod haec sit a gratia singularis personae, videtur: quoniam Christus est caput secundum illam gratiam, secundum quam est in ipso sensum integritas, et perfectio: et hoc est secundum gratiam singularis personae: ergo, et cetera. I T E M: Secundum illam gratiam Christus est caput, secundum quam pro nobis satisfecit, nobisque promeruit gratiam quantum ad motum et sensum ad nos deriuari. Sed hoc fuit secundum gratiam personae singularis: quia quantum ad illam attenditur meritum: ergo idem quod prius.

CONCLUSIO.

*Gratia singularis persona, et gratia capitis secundum diuersas acceptiones eorum sunt idem, vel diuersa.*

**RESP. AD ARG.** Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod gratia singularis personae proprie nominatur habitu, secundum quem anima est Deo similis, et accepta. Sed gratia vnionis dicitur tripliciter sicut praedictum fuit supra. Vno namque modo dicitur gratia vnionis gratia faciens vnionem, et sic nominatur diuinam essentiam, quae sola est illius vnionis causa. Alio modo gratia vnionis dicitur gratia disponens ad vnionem de congruo: et sic nominatur qualitatem, creatam, scilicet habitum animae. Tertio modo dicitur gratia vnionis, id est ipsa vnio gratis facta: et sic nominatur ipsam relationem. Secundum hoc etiam intelligendum, quod gratia capitis potest his tribus modis accipi. Vno modo potest nominare principium effectuum sensus, et motus spiritualis in membris Christi: et sic nominatur ipsum Deum, et per appropriationem Spiritum sanctum. Alio modo nominatur ipsum, quod disponit per modum meriti, et praeparationis ad influentiam motus, et sensus respectu cuiuslibet membri: et sic nominatur habitum animae Christi, per quem Christus nobis meruit. Tertio modo gratia capitis potest dici ipsa gratuita praesidentia, quam Deus gratis fecit, dum verbum suum nobis praeposuit, sicut caput membris. Omnibus his modis in diuersis sanctorum auctoritatibus, et glossis inuenitur gratia capitis accipi. Si ergo gratia capitis, et vnionis nominatur principium effectuum illius coniunctionis, et nostrae sanctificationis spiritualis, sic et idem nominatur, et idem sunt quantum ad principale significatum, scilicet ipse Deus, et Spiritus sanctus: et est differentia solum quantum ad connotatum: quia gratia vnionis connotat effectum circa Christum, gratia capitis effectum circa membra Christi: et differunt a gratia singularis personae, sicut increatum a creato, sicut diuina essentia ab habitu gratiae, quem infundit. Si vero dicatur gratia vnionis, et capitis ipsa vnio gratuita, et praesidentia: sic sunt diuersae relationes, et comparationes, quae tamen non sunt fundatae super aliud, et aliud, sed super idem. Homo enim ille eo ipso est caput aliorum hominum, quo est verbo Dei vnitus. Et hoc modo differt gratia vnionis, et capitis a gratia singularis personae, sicut illud ad quod ordinatur dispositio, differt ab ipso disponente. Gratia enim singularis personae sua perfectione reddit illam naturam idoneam vt Deo vniantur, ac per hoc ceteris sanctis praeficiatur, sicut caput membris. Si vero gratia vnionis, et capitis dicatur habitus disponens ad vnionem, et aliorum sanctificationem: sicut gratia singularis personae dicitur habitus faciens animam, et Dei assimilationem: hoc modo ista triplex gratia non est triplex ratione diuersitatis habituum, sed ratione diuersae comparationis eiusdem habitus: Na illi habitus dicitur gratia singularis personae, in quantum disponit ad Dei assimilationem, et in quantum facit animam deiformem: et per hoc consequenter disponit ad vnionem personalem, et dicitur gratia vnionis: et consequenter per hoc ipsum disponit ad redundantiam, siue influentiam motus, et sensus in cetera membra Christi: et sic dicitur gratia capitis. Et sic patet quod gratia capitis in quantum habitus non differt a gratia singularis personae, vel vnionis secundum habituum diuersitatem, sed secundum comparationem multiplicem. Vnde concedenda sunt rationes ad hanc partem.

**A** sonae, in quantum disponit ad Dei assimilationem, et in quantum facit animam deiformem: et per hoc consequenter disponit ad vnionem personalem, et dicitur gratia vnionis: et consequenter per hoc ipsum disponit ad redundantiam, siue influentiam motus, et sensus in cetera membra Christi: et sic dicitur gratia capitis. Et sic patet quod gratia capitis in quantum habitus non differt a gratia singularis personae, vel vnionis secundum habituum diuersitatem, sed secundum comparationem multiplicem. Vnde concedenda sunt rationes ad hanc partem.

**B** 1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod in Christo ponitur gratia secundum triplicem differentiam, dicendum quod illa diuisio non est data penes differentiam gratiae quantum ad diuersitatem habituum, sed quantum ad diuersitatem comparationum, atque respectuum, siue effectuum consequenter se habentium, qui non diuersificant essentialiter habitus.

**C** 2. Ad illud quod obijcitur, quod gratia capitis communicatur, dicendum quod gratia capitis non sic communicatur alijs, vt eis sit gratia capitis, sed sic vt efficaciam habeat circa alios: et hoc quidem absque dubio competit gratiae singularis personae, et vnionis: quia ratione eius nobis meruit, et pro nobis satisfecit. Quamuis autem gratia Christi quocumque modo dicta habeat efficaciam in nos, non tamen quocumque nomine datur intelligi eius efficaciam in nos, sed solum per hoc nomen, quod est gratia capitis. Sic enim nominatur propter virtutem, et efficaciam inueniendi.

**D** 3. Ad illud quod obijcitur, quod remaneret gratia singularis personae, si deponeretur natura assumpta sed non gratia capitis, dicendum quod verum est: sed ex hoc non sequitur, quod gratia capitis ab illa differat per essentiam, sed verum est quod aliquam comparationem, et efficaciam dicit, quam non esset reperire post separationem. Gratia enim capitis, quae attenditur in influentiam, et praesidentiam Christi respectu aliorum, naturali ordine praesupponit vnionem, ratione cuius ille homo ceteros ineffabiliter antecellit.

**E** 4. Ad illud quod obijcitur, quod gratia vnionis habet efficaciam solum in fine temporum, dicendum quod si efficacia gratiae vnionis attendatur in hoc, quod animam Christi reddat idoneam ad vnionem, verum est quod solum in plenitudine temporum efficaciam habuit. Si autem efficacia gratiae vnionis attendatur quantum ab alijs creditur, qui mediante illa fide iustificantur, sic efficaciam habuit a principio: et hoc ipso gratia capitis potest appellari. Et sic patet quod gratia capitis secundum vna suam acceptionem, quae communior est secundum suam essentiam, habitu non differt ab alijs, sed solum per comparationem, vt visum est.

QUESTIO III.

*An Deus influat sensum in omnem creaturam, siue angelicam, siue humanam.*

*Alex. Alex. 3. p. q. 12. Membro 3. art. 2. S. Tho. 3. p. q. 8. art. 5. Et 3. Sent. dist. 13. q. 2. art. 2. q. 1. Et de Verit. q. 29. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 13. art. 2. q. 3. Steph. Brulof. 3. Sent. dist. 13. q. 6.*

**TRVM** mediante illa gratia Deus influat sensum in omnem aliam creaturam habentem gratiam, siue angelicam, siue humanam. Et quod sic, videtur. Proposuit omnia instaurare in Christo, quae in caelis et quae in terris sunt. Glossa: Quae in caelis sunt, id est numerum

*Ephes. 3. b*

*Dion. c. 9. de Angelica Hierarchia c. Mediam.*

**AD OPPOSITVM**

numerum angelorum diminutum implere. Et quae in terris, id est homines qui per peccatum deprauati erant, renouare. Sed si illi mediante Christo sensum, et motum suscipiunt, qui per ipsum instaurantur in esse perfecto: ergo si haec sunt caelestia, et terrestria, homines et angeli mediante ipso suscipiunt gratiam, et gratia capitis in hos, et illos redundat.

**I T E M** paulo post ibidem: Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam: sed caput influit in omnia membra: ergo Christus homo per suam gratiam in totam Ecclesiam habet influentiam: sed Ecclesia communicat suas influentias angelis, sicut dicitur: Vt innotescat principatibus, et potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei: ergo videtur quod influentia gratiae Christi ad homines electos habeat extendi.

**I T E M** malitia principis tenebrarum non tantum se extendit ad damones, immo magnam efficaciam habet ad homines: vnde illorum per superbiam efficitur princeps. Si ergo bonitas gratiae Christi est multo excellentior, et efficacior, et communior, videtur quod ad omnes electos se extendat per efficaciam, siue sint homines, siue angeli, siue viatores, siue beati.

**I T E M** iste ordo diuinae sapientiae, et legis, vt dicitur ratio, et vult Dionysius, scilicet infima reduci per media, et media per suprema: vnde et angeli ordinum inferiorum suscipiunt purgationes, et perfectiones ab angelis superiorum ordinum. Sed Christus est super omnes tam angelos quam archangelos: sedet enim a dextris Dei, tanto melior angelis factus, quanto pra illis differentius nomen hereditauit. Si ergo Christus omnibus electis praeminet excellentia perfecta, videtur quod in omnem gratia eius habeat efficaciam, et influentiam.

**S E D C O N T R A:** Caput non influit in cor, sed magis econuerso. Si ergo secundum rectam transumptionem gratia illa, quae in alios redundat, dicitur gratia capitis, non videtur quod influat in totum corpus Ecclesiae: aut si in totum influit, potius deberet gratia cordis, quam capitis appellari.

**I T E M** gratia capitis non influit nisi in eos, qui iam sunt membra: et nulli sunt membra, nisi coniungantur ei per fidem, et charitatem: ergo in nullos influit nisi in habentes fidem, et charitatem: sed habentes fidem, et charitatem habent motum, et sensum: ergo videtur quod gratia capitis in nullos influat nec motum, nec sensum, nec est aliud dare quod influat: ergo, et cetera.

**I T E M** gratia capitis in eos solos influit, respectu quorum habens gratiam est caput: Sed Christus secundum humanam naturam non est caput angelorum: quia vnus naturae sunt caput, et membra: ergo nullam habet in angelos influentiam.

**I T E M** esto quod Filius Dei non esset incarnatus, angeli essent beati, nec propter Christi incarnationem sunt aliqui eis redempti, et liberati: ergo videtur quod nihil eis conferat gratia Christi.

**I T E M** nihil agit nisi dum est: sed Christi gratia non fuit ante aduentum Christi: ergo videtur quod in illos, qui aduentum Christi praecesserunt, gratia illa nullam habuit effectum.

**I T E M** si ita influebat ante aduentum Christi in sanctos, qui praecesserunt, sicut nunc in nos, si habuit effectum in illis, sicut nunc in nobis habet effectum: ergo sicut istud dicitur tempus gratiae propter redundantiam a plenitudine Christi, ita videtur quod tempus illud deberet tempus gratiae dici: quod si non dicitur, videtur quod influentia gratiae Christi non se extendat ad illos, qui praecesserunt.

S. Bon. To. 5.

CONCLUSIO.

*Gratia Christi influit in omnes tam in Angelos, quam in homines: et qui praecesserunt ipsum, et qui secuti sunt, licet secundum magis et minus.*

**RESP. AD ARG.** Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod sensus in spiritualibus attenditur quantum ad cognitionem, motus vero quantum ad affectionem, et dilectionem, quae est pondus inclinans vnumquemque spiritum, et trahens ad locum sibi debitum. Influire ergo motum et sensum est causare in nobis fidem, et dilectionem, siue fidem operantem per dilectionem, siue cognitionem, et amorem. Attendendum autem quod cognitio, et dilectio est in triplici differentia. Quaedam quae respicit statum meriti, et haec dicitur gratuita. Quaedam vero in qua consistit substantia praemij, et haec dicitur gloriosa. Quaedam quae est vtrique annexa, quae nec est de essentia meriti, nec praemij, sed de bene esse. Secundum hanc triplicem differentiam cognitionis, et dilectionis est dicere, quod gratia capitis influat in membra gratia increata effectiue, sed gratia creata meritorie, et dispositiue. Nam propter meritum passionis Christi promissum patribus praecedentibus dedit Deus gratiam reconciliationis: et propter exhibitum dat nobis gratiam reconciliationis abundantius, in qua quidem gratia est sensus cognitionis, et motus affectionis: et rursus propter illam passionem aperta est ianua, vt omnibus membris Christi detur dilectio, et cognitio gloriosa, in quibus consistit perfectio motus, et sensus. Ex hoc eodem angelis mysteria multa reuelantur, et gaudia multa referuntur de restauratione sua, quae inuenitur facta per Christum. Et ideo etiam ipsi accipiunt motum, et sensum: non inquam illum, qui est de essentia gratiae, et gloriae, sed qui est de bene esse, et perfectione. Concedendum est ergo, quod gratia capitis redundat in omnes ciues supernae Ierusalem, licet secundum plus, et minus: nam magis in homines qui redimuntur, quam in angelos qui reintegrantur: magisque in eos qui sequuntur eius aduentum, quam in eos qui praecesserunt, quia clarius vident, et credunt, et charismatum donis amplius perfunduntur. Propter hoc si passio promissa tantum illis valuit, vt illos per viam salutis perduceret, amplius passio exhibitae, et soluta hoc debuit facere: propter hoc concedenda sunt rationes ad primam partem inductae.

**1.** Ad illud vero quod obijcitur, quod generalior est influentia cordis, quam capitis, dicendum quod generalior est secundum veritatem, sed tamen influentia capitis generalior est secundum manifestationem, pro eo quod in capite omnes sensus apparent, et eminentiorem situm habent, et in eo sunt cellulae aptae ad cognoscendum, et nervi apti ad sentiendum, et mouendum: ita quod nervi apti ad sentiendum a parte anteriori videntur egredi, et nervi apti ad mouendum a parte posteriori. Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes sumi debet a re manifesta: hinc est quod propter generalem influentiam magis dicitur Christus caput, quam dicatur cor: propter quam etiam euidentiam medici discordant a naturalibus. Dicunt enim physici, quod principium motus, et sensus est in capite: licet naturalis, qui considerant principia rerum intimius, dicant quod horum principium est cor: et sic patet illud.

**2.** Ad illud quod obijcitur, quod caput non influit nisi in vnita membra, dicendum quod solum habet veritatem in eo capite, quod habet determinatam potentiam, et non potest sibi membra vnire, et de non membro membrum facere. Et ideo hoc non habet locum in capite Christo, qui potest secundum diuinam naturam de non membro membrum facere:

O 3 et



et secundum humanam naturam potest hæc mereri. A et impetrare, et ita primo sensum, et motum influere, et continere.

3. A d illud quod obijcitur, quod angeli non sunt membra, quia non sunt conformes in natura, dicendum, quod est angeli non debeant dici membra: tamen nihilominus influenza potest esse a Christo in angelos non solum secundum diuinam naturam, secundum quam est caput omnium, sed etiam secundum naturam humanam, per accidens tamen: quia influendo, et redimendo membra sua, reparat Christus ruinam angelicam. Quando ergo dicitur, quod gratia capitis non influit nisi in membra: si intelligantur membra proprie, sic non habet veritatem nisi arctetur influenza ad influentiam proprie dictam, cuiusmodi est influenza gratiæ, et gloriæ.

4. A d illud quod obijcitur, quod angeli essent beati, etiam si Christus non esset incarnatus, dicendum, quod hoc non cogit, quod Christus nullo modo influat, sed quod non influat primum motum, et sensum, qui sunt essentielles gratiæ, et gloriæ. Aliquo tamen modo potest influere quod facit ad bene esse, sicut prius ostensum est.

5. A d illud quod obijcitur, quod illud quod non habet esse non potest influere in aliud, dicendum quod verum est de influenza per modum principij effectiui. De influenza autem per modum meriti non habet veritatem: sufficit enim quod sit in fide, et dilectione credentis, ac per hoc dum creditur, et amatur, ab ipso credens, et amans viuificetur: et dum etiam promittitur, ex ipsa promissione diuina seueritatis rigor aliquatenus placetur, vt beneuolentiam suam reddat.

6. A d illud quod obijcitur, quod tempus præcedens deberet dici tempus gratiæ, dicendum quod in tempore præcedenti gratia Christi non desuit: attamen non debet dici tempus gratiæ, sed ymbræ dici: quia non erat tanta redundantia gratiæ, quæ velamen figurarum effugaret, et onus legis alleuaret. Nunc autem cum manifesta est veritas, et per amorem alleuata sunt mandata, vere dicendum est tempus gratiæ aduenisse. Vnde Christus efficaciam habuit in his, qui præibant, et sequebantur, vt botrus in palmitibus, vel palo portabatur ab antecedentibus, et sequentibus: sed præeuntes ferebant, et non videbant, sequentes vero et ferebant, et aperte videbant: sic similitudinariè in proposito intelligendum est.

Exemplum

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

AN ANIMA CHRISTI HABVERIT SAPIENTIAM

parem cum Deo: et a omnia sciant, quæ Deus.



ICuari opus est, Cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita, utrum habuerit sapientiam aequalem Deo, siue omnium rerum scientiam habuerit vel habeat, id est, utrum omnia sciat, quæ Deus scit. Quibusdam placet, quod nec parem cum Deo habeat scientiam: nec omnia sciat quæ Deus: quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cum ergo anima illa creatura sit, in nullo æquatur Creatori: ergo nec in sapientia. Non ergo habet aequalem cum Deo sapientiam, nec scit omnia quæ Deus. Item: Si anima illa aequalem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono maiorem habet sufficientiam, quam eius creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Sit enim Propheta ex persona hominis assumpti: Mirabilis facta est scientia tua ex me, et non potero ad cam. Quod exponens Cassiodorus ait: Veritas humana conditionis ostenditur: quia assumptus homo diuine substantiæ non potest æquari vel in scientia, vel in alio. Apostolus etiam ait: Nemo nouit quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia, etiam profunda Dei. His alijsq. pluribus rationibus et auctoritatibus nituntur qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire quæ Deus scit. Quia si omnia scit quæ Deus, scit quæ Deus: scit ergo creare mundum: scit etiam creare seipsam.

Isid. 138. a. Cass. super illam vers. eul. 17. psal. 1. Cor. 2. c.

Responsio questionis definitiuam continens sententiam.

QUIBUS respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in verbo Dei, cui unita est, vnde etiam perfecte intelligit, omnia scire quæ Deus scit, sed non omnia posse quæ potest Deus: nec ita clare et perspicue omnia capit vt Deus: et ideo non æquatur Creatori suo in scientia, etsi omnia sciat quæ et ipse: nec est eius sapientia æqualis sapientiæ Dei, quia illa multo est dignior, digniusq. et perfectius omnia capit, quam illius anima sapientiæ. Ergo et in scientia maiorem habet sufficientiam Deus, quam illa anima quæ dignior est omni creatura: Illud vero Apostoli quod inducunt: Nemo nouit quæ Dei sunt, nisi spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia, pro nobis facit. Mox enim addit Apostolus: Nos autem spiritum Dei habemus: vt per spiritum quem habebat, Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa præ omnibus spiritum sancti sine mensura habuit: ergo et sapientiam. Omnia ergo sciuit anima illa. Si enim quædam sciuit, quædam non: tunc non sine mensura scientiam habuit. Sed sine mensura scientiam habuit, scit ergo omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus asserit animam illam

Joan. 3. d.

illam rerum omnium scientiam habere: vtens auctoritate Apostoli dicentis: In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ absconditi. Quod etiam ratione potest probari sic: Nihil scit aliquis, quod eius anima ignorat. Sed Christus secundum concessionem omnia scit: ergo anima eius omnia scit. Ad id vero quod dicunt: Si omnia scit: ergo scit creare mundum vel seipsam: respondemus, quod scientiam habet mundum creandi, sed non potentiam, et creandi animam: et scit quo modo Deus seipsam creauerit: Habet ergo scientiam sui creatæ, sed non sui creandæ: quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit ei potentiam omnium, vt scientiam.

SI vero queritur: Quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, vt scientiam. Responderi potest, quia naturaliter capax est scientiæ: et ideo id congrue ei datum est sine mensura, cuius ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse omnia facere quæ Deus facit, ne omnipotens, et per hoc Deus putaretur. Verumtamen forte nec potentiam faciendi omnia ei Deus prestare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua quæ non facere potest. Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus scit in Verbo Dei: quod liquidius et præsentius omni creatura contemplantur vt ei unita, in quo etiam Angeli, et quæ Dei sunt, et quæ futura sunt, cognoscunt.

Quo modo intelligenda sint quædam verba Ambrosij super Lucam:

SED si illa anima non habet tantam potentiam, quantam et Deus: nec homo assumptus tantam potentiam, quantam et Deus: quo modo ergo intelligitur illud Ambrosij super Lucam, ubi angelus de nascituro Filio Virginis ait: Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur: Non ideo, inquit, erit magnus, quod ante partum Virginis magnus non fuerit: sed quia potentiam, quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, vt vna sit persona homo et Deus. Ecce aperte dicit, quod homo erat accepturus ex tempore potentiam, quam Dei Filius habuit naturaliter. Sed si homo accepturus erat illam potentiam: ergo vel persona vel natura hominis. Sed persona non, quia semper habuit, et habet: ergo natura. Si natura: ergo anima. Nam de carne constat quod accipere non posset. Ad quod dicimus, illud esse accipiendum de persona, sed non in quantum est Dei, immo in quantum est persona hominis. Vna est enim persona Dei et hominis Filij Dei et Filij hominis, quæ in quantum Dei persona est, semper et naturaliter omnipotentiam habuit, sed in quantum est hominis, non semper fuit. Illa ergo persona, quæ semper fuerat Dei, futura erat hominis persona: et secundum hoc quod futura erat hominis, acceptura erat ex tempore potentiam, quam naturaliter et semper habuerat in quantum Dei persona. Secundum hanc distinctionem illud et similia sane possunt accipi. Quæ distinctio in pluribus questionum articulis est necessaria aduersus quorundam perplexam verbositatem: Sed cum de rebus constat, in verbis frustra habetur controuersia.

Alius Beda circa illud Luc. 1. Hic erit magnus et est Hom. 23. super Luc. in Glost. ramentum citatur sub nomine Ambrosij.

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

Quo modo Verbi, seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem scientiæ specialiter.

Hic quari opus est cum anima Christi, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.



VPRA egit Magister de plenitudine gratiæ, et scientiæ communiter, in hac vero parte agit de plenitudine scientiæ specialiter. Diuiditur autem pars ista in partes duas. In quarum prima ostendit in Christo fuisse omnem scientiam secundum humanam naturam. In secunda vero inquit, utrum anima Christi habuerit omnipotentiam sicut omnium scientiam. ibi: Si vero queritur, quare Deus non dederit ei potentiam, et cet. Pars prima habet tres. In quarum prima proponit questionem de omniscientiâ animæ Christi. In secunda vero ponit determinationem secundum aliorum estimationem, ibi: Quibusdam placet quod nec parem cum Deo. In tertia vero determinat secundum

Quia in nullo Creatori creatura æquatur. Dub. I.

Contra: Videtur falsum in duratione a parte post: sicut enim Deus durat in infinitum, ita et creatura: infinitum autem infinito non est maius. I T E M infertur instantia in numero personarum: quoniam ternarius æquatur ternario, et in multis creaturis contingit ternarium inueniri: videtur ergo quod in aliquo contueniat, creaturam Creatori æquari.

R E S P. Dicendum quod pensatis conditionibus in nullo potest creatura Creatori cœquari perfecte, nec est in aliquo inferre instantiam. Et quod obijcitur de perpetuitate creaturæ non valet: quia perpetuitas etiam.

Ans. super illud Exo. Dominus regnavit in aeternum et ultra. Exod. 15. c.

etiam creaturae pendet ex perpetuitate Creatoris, et perpetuitas etiam creaturae non est tota simul, sicut perpetuitas Creatoris, ut dicit Anselmus tractans illud verbum, quod habetur in Canticis Exodi: Dominus regnavit in aeternum, et ultra. Similiter quod objicitur de numero personarum, non valet: quia in divinis personis est vera distinctio cum perfectissima unitate, et huic nihil in creatura reperiri potest perfecte simile, vel aequale: licet aliquid reperitur ibi de similitudine, et cetera.

Nemo novit quae sunt Dei, nisi solus Spiritus Dei, et cetera. Dub. I I.

Contra: Hoc videtur esse falsum: quia filius scrutatur omnia, quae sunt patris: non ergo solus spiritus. Item per scrutatio est actus pertinens ad cognitionem: ergo si sapientia appropriatur filio, potius deberet dici solus Filius scrutator, quam Spiritus sanctus.

RESPOND. Dicendum quod verbum illud intelligitur causaliter: dicitur enim solus spiritus scrutari profunda: quia facit nos ipsa scrutari, et quia Pater, et Filius operantur in nobis per Spiritum sanctum, quem ad nos mittere dicuntur: hinc est quod quamvis dicatur de solo Spiritu sancto, intelligitur tamen de Patre, et Filio: et ideo cum dicitur solus Spiritus sanctus, non excluditur Filius. Ad illud quod quaeritur, quare magis appropriatur Spiritui sancto, dicendum quod hoc est propter dona gratiarum, quae Spiritui sancto attribuantur, in quorum collatione Spiritus sanctus dicitur ad nos mitti.

Nec ita clare, ac perspicue omnia capis ut Deus. Dub. I I I.

Contra: Hoc videtur esse falsum, quia anima Christi est speculum clarissimum, et mundissimum: ergo omne illud, quod in ea resultat, adeo clare videt, ut Deus. Item si non ita limpide videt, hoc non provenit nisi propter commixtionem obscuracionis: sed obscuracionis causa est peccatum: ergo videtur quod anima Christi habuit obscuracionem peccati: quod si hoc est falsum: ergo, et cetera.

RESPOND. Dicendum quod respectu summae lucis omnis creatura tenebra est, sicut dicit Augustinus, eo ipso quod ex nihilo est. Vnde sicut non potest pervenire ad summam stabilitatem, ita non potest venire ad summam luminositatem. Ad illud ergo quod objicitur, quod est speculum clarissimum, dicendum quod non dicitur speculum clarissimum simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum, inter quas tenet principatum. Ad illud quod objicitur, quod causa minoris claritatis est obscuratio, quae quidem est per peccatum, dicendum quod minor claritas dupliciter dicitur in creatura, vel respectu Dei, vel respectu illius claritatis, quam creatura nata est habere. Si respectu illius quam nata est habere: sic talis obscuratio est ex peccato, et haec quidem non fuit in Christo. Si respectu Dei: sic talis obscuratio venit ex defectu creaturae, eo quod creatura numquam potest Creatori coequari. Praeterea ratio illa non valet: Non videt ita limpide: ergo habet aliquam obscuritatem: quia luminare vni dicitur esse minus altero propter minorem accessum ad summum sui generis: quia oppositum eius non est aliqua natura, sed privatio: cum autem dicitur, quod minus est, et minus est per impermixtionem contrariorum, hoc intelligitur in oppositis, quorum utrumque per se est aliqua natura.

Non est autem ei datum posse omnia facere. Dub. I I I I.

Mat. 11. d. Hoc videtur esse falsum. Quia dicitur: Data est mi-

hi omnis potestas in caelo, et in terra. Item: Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti: ergo si possibilia sunt credenti: multo magis possibilia sunt animae Christi comprehendenti.

RESPOND. Dicendum quod est potentia impetrandi, et est potentia praesidendi, et potentia faciendi. Cum ergo dicit Magister, quod non est datum ei, et cetera, intelligitur de potentia faciendi: Cum autem dicitur: Data est mihi, et cetera, intelligitur de potentia praesidendi: omnibus enim quae sub Deo sunt, praestit etiam Christus secundum humanam naturam, quae est super angelos exaltata. Cum autem dicitur: Omnia possibilia sunt credenti, intelligitur de potentia impetrandi: fides enim summa impetrare potest omnia miracula, iuxta illud: Si habuero fidem, et cetera. Et per hoc patet quod in praedictis nulla est contrarietas, et cetera.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa tria. Primo enim quaeritur de scientia, quam anima Christi habuit de Verbo. Secundo vero de scientia, quam anima Christi habuit in Verbo. Tertio de scientia, quam anima Christi habuit a Verbo. Circa primum quaeruntur tria. Primum est, utrum anima Christi aliam cognitionem habeat de Verbo, quam sit ipsum Verbum. Secundum est, utrum anima Christi in cognoscendo comprehendat Verbum sibi vnitum. Tertium est, utrum anima Christi defingat aspectum in ipsum lumen aeternum.

QUESTIO I.

An anima Christi cognoscat Verbum alia cognitione, quam illa quae est ipsum Verbum.

S. Thom. 3. p. q. 20. art. 2. Et 3. Sent. dist. 24. art. 2. q. 1. Et de Verit. q. 20. art. 4. Et Opusc. 3. cap. 18. Scotus 3. Sent. dist. 24. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 24. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 14. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 13. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 1. Gabriel Biel 3. Sent. dist. 14. q. 1. dub. 2.

TRIVM anima Christi cognoscat Verbum cognitione alia, quam illa quae est ipsum Verbum. Et quod cognoscat verbum ab illa anima sine alia sapientia media, videtur: quia Verbum increatum non tantum est sapientia, sed etiam fons sapientiae, sicut dicitur: Sed sapientia vnita animae non cognoscitur mediante alia, quia, sic esset abire in infinitum. Cum ergo Verbum quod est sapientia sit animae Christi vnitum, videtur quod seipso cognoscat, et non per aliquem habitum medium.

1. ITEM ad cognitionem naturae nihil plus requiritur nisi cognoscens, et cognoscibile, et vnio vnium ad alterum: sed verbum increatum vnium ipsi animae Christi omnino immediate: ergo videtur, quod sicut seipso vnium, ita seipso absque medio ab anima Christi cognoscat.

3. ITEM aequae intimum, vel magis est Verbum vnium ipsi animae, sicut anima sibi, vel sicut aliquis habitus, qui sit in anima: sed anima Christi cognoscat seipsam per sui essentiam, cognoscat etiam habitus, qui

AD OPPOSITVM

Eccl. 1.

qui sunt in ipsa seipsis non per medium: ergo pari ratione et verbum sibi vnium.

4. ITEM natura humana in Christo vnita est verbo in vnitate personae, et hypostasis: ergo cum talis vnio faciat communicationem idionatum, eodem modo cognoscat Christus homo ipsum verbum increatum, quo verbum cognoscat seipsum: sed verbum cognoscat seipsum non per aliquem habitum medium: ergo anima Christi cognoscat ipsum Verbum per sapientiam, quae est Verbum.

FVNDA-MENTA. SED CONTRA: Sapientia, siue cognitio est perfectio intellectus, et illud quo intellectus cognoscit formaliter: sed Verbum increatum non potest vniri animae, sicut perfectio perfectibili: ergo necesse est quod praeter sapientiam, quae est ipsum Verbum, anima Christi habeat habitum creatum siue ad cognoscendum verbum, siue aliud.

ITEM Deus est intimum omni animae, et praesentissimus, non tamen ab omnibus videtur, sed solum a beatis: hoc autem non est propter diuersitatem a parte cogniti: ergo propter diuersitatem a parte cognoscentis: ergo si hoc est per aliquid eis datum, videtur quod ad hoc quod anima cognoscat Deum, necesse sit aliquod lumen creatum ei infundi, quod sit in vna, et non in alia: ergo videtur quod anima Christi Verbum sibi vnium cognoscat per alicuius creati luminis adminiculum.

ITEM quamuis verbum increatum sit vnium oculo Christi, et omnibus partibus corporis Christi, non tamen cognoscitur ab oculo: et hoc quia non est in eo dispositio ad cognoscendam rem spiritualem: ergo pari ratione quantumcumque Verbum increatum vnium animae Christi, nisi anima sit disposita ad videndum Deum per lumen, quod ipsum faciat deiformem, numquam ipsum intuebitur: ergo videtur quod Verbum increatum cognoscat per habitum medium.

ITEM quanto Verbum clarior videtur, tanto seefe oculum esse magis dispositum. Sed anima Christi clarissime super omnes creaturas videt Verbum sibi vnium: ergo necesse est intellectum eius esse maxime dispositum ad hoc: sed non potest ad hoc dispositi nisi per aliquem habitum medium: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Cognitio qua Christi anima cognoscat Verbum, non est formaliter ipsum Verbum, sed est quid creatum, et gratia.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum quaeritur, utrum cognitio, qua anima Christi cognoscat Verbum sibi vnium, sit ipsum Verbum, an aliquid creatum. Si intelligatur de cognitione actu, absque dubio certum est, quod est alia: quia haec coepit esse, et est actus animae, et ab anima. Verbum autem est aeternum, et non est ab anima, sed a Deo. Si autem cognitio dicatur quo mediante cognoscimus, sic fuit diuersitas opinantium.

Quidam enim voluerunt dicere, quod non solum in Christo, verum etiam in omnibus alijs beatis, sapientia, qua cognoscunt Deum, est sapientia aeterna. Et illi etiam ponunt quod dilectio illa, qua Deum diligunt Sancti, et Beati, sit ipse Spiritus sanctus: pro inconuenienti enim habent, quod illa sapientia, vel dilectio sit accidens, et non substantia, cum sit nobilior anima. ITEM pro inconuenienti habent, quod illa sapientia, et dilectio faciat animam cognoscere, et amare, et ipsa non cognoscat, et amet, cum nobilior sit res cognoscens non cognoscente. Pro inconuenienti etiam habent, quod beatiudo nostra, quae est bonum supremum consistat in accidentibus. Sed ad haec omnia supra responsum est: Haec etiam positio im-

Opin. 2.

Improbatio Li. 1. d. 17. et li. 2. d. 20.

probata est. Vnde et communis opinio tenet contrarium. Ponimus enim sapientiam creatam, quae est habitus, et dilectionem creatam, et gratiam creatam; et etiam ceteras virtutes. Valde enim absurdum esset dicere, quod fides esset Deus, et spes: et sic de alijs virtutibus, nisi hoc causaliter diceretur: ideo haec positio inter positiones extraneas numeranda est, pro eo quod nimium recedit a via communi. Et ideo aliqui voluerunt dicere, quod quamuis alijs homines cognoscant Verbum increatum mediante habitu cognitionis create: et Christus quantum ad scientiam comprehendens communicat cum alijs hominibus: tamen quantum ad scientiam vnionis cum habeat ipsum verbum sibi intime vnium, cognoscat absque omni alio habitu medio. Cum enim habeat sapientiam increatam sibi vnitam, non per medium: sed per seipsam cognoscere potest seipsa: Et hoc est solius illius animae proprium, quae a verbo est assumpta. Sola enim hunc modum cognitionis habet, sicut in ea sola reperitur excellentia talis vnionis. Sed licet illud videatur magis probabile, quam praedictum: tamen hoc a veritate deuiat, si quis intueatur. Verbum enim non vnium animae Christi in illa beata vnione, sicut cognoscibile cognoscenti, vel sicut habitus potentiae, vel perfectio perfectibili: sed est vnio in vnitate personae, quae potest esse absque cognitione: sicut patet in carne Christi, quae vnita est Verbo, et tamen ipsum non cognoscat. Alium ergo modum vnionis necesse est esse, ad hoc quod anima cognoscat Verbum sibi vnium in vnitate personae, hoc autem est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, et ita per aliquam influentiam, quae ipsam animam cognoscentem faciat Deo similem, ac deiformem: et ita per aliquem habitum ipsam animam informantem, qui quidem habitus non potest esse nisi aliquid creatum. Nam quid increatum non potest esse forma ipsius animae. Et propterea dicere oportet tertio modo, quod anima Christi, sicut et animae aliorum Sanctorum Verbum increatum cognoscat per sapientiam creatam, quae disponit ipsarum animarum potentias cognitivas, et conformes reddit, ut illud lumen aeternum cognoscant. Nec aliter potest intelligi. Quibus modo enim potest anima lumen aeternum cognoscere, et claritatem summam intueri quin ipsa efficiatur clara, et luminosa? Anima autem Christi quia est a Verbo assumpta, maiorem habet deiformitatem, ac per hoc perfectiorem, et eminentiorem cognitionem, quam aliqua anima beata per gloriam. Vnde non est intelligendum, quod scientia vnionis distinguatur a scientia comprehensionis quasi non sit, per aliquem habitum medium, sed quia excellentior et amplior deiformitas, et claritas collata est animae Christi ex hoc quod verbo vnita est, quam ex hoc quod simpliciter est beata. Ergo concedenda sunt rationes probantes, quod anima Christi cognoscat Verbum cognitione aliqua formaliter: quae inquam non est ipsum verbum, sed gratia effectus Verbi, quam Verbum facit in anima Christi beatissima.

Opin. 2.

Hanc opin. sequitur Scot. hic. d. 24. q. 1. ad calum, sed de possibili, non de facto. Improbatio

Opin. 3. Concordat s. 2. h. 3. p. 9. art. 2.

E

F

tia,

tia, vel scientia, quae est forma, et habitus animae.

2. Ad illud quod obijcitur, quod ibi est cognoscens, et cognoscibile, et vno, dicendum quod non quaecumque vno cognoscens ad cognoscibile sufficit ad cognitionem, immo requiritur, quod vniantur per modum cognoscens. Sicut enim in opponendo monstratum est, Deus est in omnibus essentialiter, et intus omnibus: et tamen a paucis cognoscitur: et ideo quamuis verbum increatum sit animae vnium: non tamen cognoscitur per hoc quod vnitur in vnitate personae, sed per hoc quod intellectus animae sibi vnitate efficitur ei conformis per influentiam luminis. Necesse est enim intellectum aliquo modo formari, et informari ab ipso, ad hoc quod ipsum cognoscat.

3. Ad illud quod obijcitur de anima, et scientia, quod seipsum cognoscuntur, et illa quae essentialiter sunt in anima, dicendum quod anima non dicitur cognosci seipsa, quia ipsa sit scientia, qua cognoscit se: sed seipsa cognoscitur: quoniam ipsa est vnita potentiae cognoscenti in quantum est cognoscens. De sapientia autem increata fecus est: tum quia ipsa est supra animam cognoscentem: et ideo oportet eleuari per gratiam: tum etiam, quia talis vnio non sufficit, nisi alius modus vnionis concurrat.

4. Ad illud quod obijcitur de communicatione idiomatum, dicendum quod verum est quod ille homo cognoscit verbum sapientia increata: sed quamuis idiomata communicentur illi homini, non tamen communicantur animae Christi. Nos autem non querimus de cognitione, quae datur illi homini per idiomatum communicationem, sed quae competit secundum naturam animae a Verbo assumptae.

QVÆSTIO II.

An anima Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi vnium.

- Alex. Alex. 3. p. q. 13. Membr. 7.
S. Tho. 3. p. q. 10. art. 1.
Et 3. Sent. dist. 14. q. 1. art. 2. q. 2.
Et de Verit. q. 20. art. 5.
Secus 3. Sent. d. 14. q. 2.
Richardus 3. Sent. dist. 14. q. 2.
Tho. Argent. 3. Sent. d. 14. q. 1. art. 1.
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 2.

AD OPPOSITIVM Colo. 1. a

Verbum anima Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi vnium. Et quod sic, videtur. Primo per auctoritatem Apostoli: In quo plenitudo diuinitatis corporaliter inhabitat: loquitur de Christo: sed ita cognoscit anima Christi verbum sibi vnium, sicut habitat in ea: cognoscit ergo omnem plenitudinem eius: et hoc non est aliud, quam comprehendere: ergo.

Dum. li. 3. 4. 6.

2. Item hoc ipsum dicit Damascenus de incarnatione verbi Dei: Aimus omnem naturam diuinitatis in vna suarum hypostaseon incarnatam esse: ergo totum Dei verbum vnium est humanae naturae in Christo: sed eo modo natum est ab anima Christi cognosci, per quem modum potuit vniri: ergo si totum potuit vniri, videtur quod etiam in totum habeat cognosci: sed hoc est comprehendere: ergo, et cetera.

Lib. 1. de sum. bon. c. 2. §. 1.

3. Item Isidorus de Trinitate: Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto: aut ergo loquitur de noticia qualiscumque visionis, aut perfectae comprehensionis. Si primo modo loquatur, falsum est: quia multis angelis, et hominibus est nota: loquitur ergo de cognitione comprehensionis: ergo, et cetera.

4. Item simplex cum attingitur, totum attingitur.

tur, pro eo quod non habet partem, et partem. Si ergo Verbum increatum est simplicissimum, videtur quod totum, et totaliter ab anima Christi attingatur, si aliquo modo attingitur: sed attingitur aliquo modo: ergo comprehenditur. Si tu dicas, quod non valet: quia infinitum est, et ideo incomprehensibile. Contra: Sicut vere est infinitum, ita vere est simplex illud verbum aeternum: ergo sicut ponitur incomprehensibile ratione immensitatis, ita deberet comprehendere ratione simplicitatis.

5. Item anima Christi cognoscit ipsum Verbum: aut ergo aliquid est de claritate, et veritate, et pulchritudine, quod non cognoscat, aut nihil. Si aliquid: ergo in Deo est aliquid a Christo cognitum, et aliquid incognitum: ergo aliquid, et aliquid: et ita pars, et pars: quod non est intelligibile. Si nihil est omnino quod non cognoscat: quia totum est idem ibi, videtur quod totaliter intra suam cognitionem Deum claudat: et hoc est Deum comprehendere: ergo, et cetera.

6. Item si anima Christi non cognoscit ipsum verbum in tota sua plenitudine, adhuc deficit a cognoscendo de Verbo aliquid cognoscibile: ergo potens est in cognitione illa proficere: ergo cum desideret Deum perfecte noscere, videtur quod desiderium animae Christi non sit impletum, et quod ipsa non peruenierit ad beatitudinis statum perfectum.

7. Item ille solus est beatus qui comprehendit quod nos credimus et speramus: sed nos credimus ipsam Verbi immensitatem: si ergo Christus est, et fuit beatus, videtur quod ipsam immensitatem Verbi comprehendat.

SEDCONTRA: Damascenus: Hoc solum intelligitur de Deo quod incomprehensibilis est. Sed si anima Christi ipsum comprehenderet, intelligeret ipsum non incomprehensibilem, sed comprehensibilem. Si ergo hoc a nemine potest intelligi, non potest Verbum increatum ab anima Christi comprehendere.

Item Augustinus de videndo Deo: Illud comprehenditur, cuius fines circumscribi possunt: sed fines diuinae immensitatis a nullo circumscribi possunt: ergo Deus a nulla anima potest comprehendere.

Item omne quod comprehenditur est finitum comprehendenti: ergo quod comprehenditur a finito, est et finitum: et nihil est finitum finito, nisi quod est finitum simpliciter: sed Deus est infinitus simpliciter: anima Christi cum sit creatura est finita: ergo non potest comprehendere immensitatem Verbi sibi vniti.

Item quod comprehendit alterum, est maius illo, vel saltem ei aequatur, alioquin ipsum claudere intra se non posset: sed impossibile est creaturam nec per vnionem, nec per alium modum aequari Creatori: ergo impossibile est quod comprehendat Creatorem: ergo anima Christi Verbum sibi vnium non comprehendit. His eisdem rationibus ostendi potest quod nulla anima.

Item Verbum increatum sic est vnium animae Christi, quod posset vniri alteri: sic habitat in ipsa, quod in multis alijs: ergo sic est in anima sibi vnita, quod etiam est extra, cum sit vbique: ergo semper excedit ipsam animam assumptam: ergo si tantum, vel plus est extra, quam intra, videtur quod anima Christi non includat ipsum, ac per hoc non comprehendat.

Item si anima Christi posset Verbum increatum comprehendere, posset per consequens aliquid maius cogitare, omnium enim cuius terminos cognoscimus, possumus intelligere aliquid addi: sed Deus est, quo maius cogitari non potest, ut dicit Anselmus: Ergo Verbum vnium animae Christi si comprehendere ab ipsa, non esset Deus: sed est Deus: ergo non comprehenditur.

FVNDAMENTA. Dam. li. 2. c. 4.

Aug. epist. 112. ad Paul. c. 9. 10. 2.

Anselm. in Prae. solog. c. 4.

CONTRA

CONCLUSIO.

Anima Christi non comprehendit immensitatem Verbi, quamquam totum ipsum Verbum cognoscat: quia non cognoscit totaliter ipsum.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt, quod Verbum increatum, et ipse Deus, non solum ab anima Christi, sed etiam ab alijs animabus beatis habet comprehendere, et aliquo modo est comprehensibilis. Comprehendi enim habet quantum ad essentiam, ut dixerunt, quae est finita: et ideo finita, quia in seipsa simplex, et perfecta. Dicitur autem, et est incomprehensibile quantum ad potentiam, quae respicit infinita. Numquam enim potest in tot, quin in plura. Et per hoc dissoluere voluerunt auctoritates Sanctorum, et Scripturae, quae videntur repugnare inueniem. Aliquando enim dicitur quod Deus est incomprehensibilis. Aliquando dicitur quod Beati habent cognitionem comprehensionis, et respectu comprehensionis. Sed iste modus dicendi in primo Libro improbatum fuit: quia impossibile est quod potentia excedat essentiam. Vnde impossibile est potentiam esse simpliciter infinitam, substantia et essentia existente finita. Et ibidem Magister ostendit, quod diuinum esse non solum in relatione ad Beatos, sed etiam in seipso habet immensitatem: et ideo iste modus dicendi stare non potest: et qui hoc primo dixit, postmodum retractauit. Alij vero dicere voluerunt, quod anima Christi etiam sit finita, tamen ob gratiam vnionis sublimatur ad aliquid infinitum: habet enim aliquid, quod est supra omnem creaturam gradum, et quo nihil potest cogitari excellentius: et ex illa parte potest comprehendere Verbum sibi vnium: Et hoc est etiam ipsum solius proprium. Et pro tanto dicunt dixisse Isidorum, quod Trinitas nota est sibi soli, et homini assumpto. Sed nec illud stare potest: quia quamuis gratia vnionis dicat aliquid infinitum ratione alterius extremi: tamen ratione animae vnitae semper dicit quid finitum, et rem virtutis finitae: quoniam anima Christi manet intra terminos creaturae. Et si est virtutis finitae, quo modo potest immensitatem comprehendere rei omnino infinitae, et excedentis eam in infinitum? Et propterea est tertius modus communior, probabilior, et certior, quod nec anima Christi, nec aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati: siue ipsius Dei: et tamen ipsum totum cognoscit. Et possunt ista duo simul stare, immo necesse est ponere, quamuis difficile sit intellectui nostro capere. Si enim vere ponimus Deum simplicem, immo quia necessarium est sic credere, et ponere: si cognoscitur, iam non secundum partem, et partem, sed totum cognoscitur. Rursum: si Deum ponimus immensum, quia hoc credimus, et fatemur, necesse est ponere, quod nunquam ab intellectu finito comprehenditur totaliter: et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente totum cognoscitur, sed tamen non totaliter. Si autem quaeratur quo modo illud posset intelligi, dicendum quod difficillimum est intelligere: quia plus reperitur in creaturis de dissimilitudine, quam de dissimilitudine. Intelligamus tamen gratia exempli aliquem oculum, cuius aspectus non sit omnino clarus, et intelligamus aliquod partium album, tamen intensum in luminositate, et claritate coloris, oculus ille videbit illud album totum: tamen eminentiam illius albedinis non comprehendit: sic suo modo in proposito intelligendum est. Sed non modica est hic dissimilitudo: quia in illo albo qualitas differt a claritate: in Deo autem est omnino idem. Et ideo aliud exemplum consuevit poni in puncto, qui ratione suae simplicitatis totus attingitur ab vna linea: non tamen comprehenditur, quia potest infinitas lineas terminare. Sed

Opinio. 1.

Improbatio Dist. 3.

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

Exemplu. 1.

Exemplu. 2.

A nec adhuc est illud simile: quia in puncto aliud est virtus, aliud essentia: non sic in Deo in quo est omnino idem. Et ideo tertium exemplum ponendum est in substantia spirituali, quae est imago Dei: quia ipsa tota est in vna parte corporis: et tamen in illa non diffinitur: quia ratione suae simplicitatis sic est tota in illa, quod tota extra illam in parte altera. Sic et Deus in vna creatura totus, et totus extra. Per hunc etiam modum oportet intelligere circa potentiam intellectiuiam: sed hoc melius intelligitur ratiocinatione, quam exemplorum suppositione. Si quis enim videret, quod in Deo simplicitas non opponitur infinitati, videre potest quo modo Deus potest cognosci totus, et tamen non comprehendere. Propter quod nota, quod infinitum accipitur secundum quantitatem, ut dicit Philosophus. Augustinus autem dicit, quod est quantitas molis, et quantitas virtutis: et ita secundum virtutem potest accipi infinitum, sed differenter. Quoniam enim quantitas molis est partibilis, et super partibile fundata: ideo infinitum secundum hanc quantitatem oppositione habet ad simplex: et impossibile est quod aliquid idem, et secundum idem sit simplex, et infinitum. Quoniam vero quantitas virtutis reperitur in simplicibus, immo quanto aliquid simplicius, tanto potentius: hinc est quod infinitum secundum hanc non repugnat simplici, immo necessario sequitur, quod si aliquid est simplicissimum, quod aliquid sit infinitissimum. Clare ergo potest videri, quod in Deo secundum idem potest esse summa simplicitas, et summa infinitas: et ideo vera est praedicta positio, quod Deus totus videtur: sed tamen non comprehenditur ab aliqua creatura, nec vnita, nec separata. Et concedenda sunt rationes ad partem istam.

Exemplu. 3.

Explicatio per ratione

3. Phys. cor. tex. 03. Aug. de quant. ani. c. 3. et seq. 10. 2.

1. Ad illud quod obijcitur, quod plenitudo diuinitatis habitat in Christo, et de Damasceno, quod tota est incarnata, dicendum quod Apostolus in illo verbo vult ostendere personalem vnionem, quae est in Christo, et in nullo alio: quia persona diuina plena, et perfecta non solum animae, sed etiam corpori Christi fuit vnita. Et Damascenus hoc ipsum vult dicere. Per hoc quod dicit omnem intelligit diuinam naturam ut perfectam: ex hoc tamen non potest inferri cognitio comprehensionis: quia, sicut tactum est, in illa plenitudine est simplicitas, ratione cuius potest habitare, et vniri rei finitae: est nihilominus, et infinitas, ratione cuius necessario habet excedere, et impossibile est comprehendere. Et sic patet quod illud procedit ex insufficienti: plus enim dicit comprehensio, quam cognitio plenitudinis, vel perfectionis. Supra enim cognitionem addit inclusionem, siue conterminationem, vel commentationem quodam modo dicendi.

2. Ad illud quod obijcitur de Isidoro, quod Trinitas nota est sibi soli, et homini assumpto, dicendum quod non vult excludere omnem cognitionem, sed perfectam cognitionem Dei attribueret sibi ipsi, et naturae assumptae. Ipsi namque Trinitati attribuit perfectam cognitionem simpliciter: sed homini assumpto in genere creaturae. Illa enim anima creata inter ceteras creaturas cognoscit limpidiissime, et ita perfecte, sicut vnquam potuit capere. Vnde propter familiarissimam cognitionem, quam habet illa anima inter creaturas, dicit Isidorus quod ei soli nota est Trinitas, magis per auctoritatem loquens, quam per praecisionem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod simplex totum attingitur, dicendum quod verum est totum, id est non secundum partem, et partem: in simplici enim non est dicere totum nisi per priuationem compositionis partium. Sed ex hoc non sequitur, quod comprehendatur: quia sicut dictum est simul cum simplicitate stat infinitas, quae non patitur aliquem Dei omnino videri perfecte a creatura. Nec valet quod obijcitur, quod ita deberet dici comprehensibile propter simplicitatem, sicut incomprehensibile propter immensitatem.

mensuratum: nam ad immensitatem de necessitate sequitur incomprehensibilitas de ipsa nominis ratione primaria, ad simplicitatem non. Tanta enim potest esse simplicitas, quod nedom ipsa faciat comprehendere, immo propter suam excellentiam reddat in comprehensibilem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod aliquid latet de Deo, et est. dicendum quod non est intelligendum in Deo, sicut intelligitur in aliqua re composita, cuius una pars non apparet, et alia manifestatur: quoniam in diuina essentia non est aliquid, et aliquid, sed est aliquid vnum, quod aequiualeat infinitis. Vnde quicquid illud sit, quod anima de Deo videt, sic illud videt, quod tamen comprehendere non potest: vnde idem ipsum latet, et patet: patet quidem ad intuentium, sed latet ad comprehendendum. Sicut si queratur: cum Deus est in lapide, est ne aliquid Dei extra lapidem, et aliquid intra? dicendum quod non est secundum aliquid sui extra, et secundum aliquid sui intra: sed totus intra, et totus extra: sic et in proposito intelligere oportet.

5. Ad illud quod obijcitur, quod si non comprehendat, adhuc potest proficere in cognitione Dei, dicendum quod illud non sequitur, pro eo quod status est in profectu cognitionis, aliquando ex parte rei comprehensa, quae non potest melius cognosci: aliquando ex parte comprehendentis, qui non est natus melius cognoscere: et sic est status in Christo, et in alijs beatis. Sed aliter in Christo, quam in alijs, quia Christus ita perfecte cognoscit, sicut vnum capere potuit: sed alij Sancti ita perfecte sicut dispositi fuerunt per meritum gratiae: nec possunt ultra proficere, quia non sunt in statu merendi, nec ultra desiderare amplius habere quam habeant propter illius summi boni sufficientiam, et affectionem ordinatam secundum summam iustitiam regulam, et libram: sed quiescunt quiete perfecta, quia tenent eum, quem desiderabant.

6. Ad illud quod obijcitur ultimo de comprehensione, dicendum quod comprehendere dicitur tripliciter. Vno modo idem quod charitate adhaerere. Et sic accipit Bernardus ad Eugenium: Si Sanctus es, comprehendisti. Alio modo est idem quod clare videre, et perfecte amare, sicut ad Pilipenses: Si quo modo comprehendam, in quo comprehensus sum. Tertio modo comprehendere est idem quod terminos rei claudere: sic Deus est incomprehensibilis. Cum ergo dicitur, quod Sancti sunt comprehensores in patria, et quod Christus fuit comprehensor, dicendum quod medio modo accipitur: et sic habet veritatem: nam Christus videt Dei immensitatem, nec tenet hoc fide, sed certissima cognitione: hic enim nouit Deum immensum. Et si tu queras, vtrum positiae, vel priuatiue, dicendum quod quodam modo positiae, quodam modo priuatiue. Positiae, quantum se extendit capacitas suae intelligentiae. Priuatiue deinceps. Admiratur enim illam summam profunditatem immensitatis diuinae, sicut dicit Propheta: Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam: et sic patet totum.

QUESTIO III.

An anima Christi in cognoscendo Deum figat aspectum in ipsum lumen aeternum.

S. Thom. 3. p. q. 10. art. 4. Et 3. Sent. dist. 14. q. 1. art. 2. q. 3. Richardus 3. Sent. dist. 14. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 3.

AD OPPOSITUM

TRVM anima Christi in cognoscendo Deum defigat aspectum in ipsum lumen aeternum, an in aliquid citra ipsum. Et quod non videat ipsum fontem luminis, vi-

detur: Lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest: ergo Christus secundum quod homo nunquam Deum in sua luce vidit, nec videre potuit.

2. ITEM: Deum nemo vidit vquam. Super illum locum dicit Chrysostomus: Solus filius eum vidit, et Spiritus sanctus: qui autem creabilis est naturae, qualiter videre potest increabilem? Si ergo anima Christi nec est Filius, nec Spiritus sanctus, sed magis creatura, non videtur quod illam lucem videat in seipsa.

3. ITEM quantum distat finitum ab infinito, tantum distat creatura a Creatore: sed propter infinitam distantiam nulla virtus finita potest cognoscere Deum ut immensum: ergo pari ratione propter infinitam distantiam nulla virtus creata poterit cognoscere, et videre lumen increatum per seipsum.

4. ITEM sicut ad cognitionem comprehensionis requiritur commensuratio quaedam, ita ad cognitionem a parte visionis requiritur assimilatio congrua: sed quae in nullo conueniunt, non possunt assimilari: ergo Creator non potest a creatura in seipso videri, cum nihil habeant commune.

5. ITEM multo plus excedit claritas diuinae lucis oculum animae Christi, quam sol excedat claritatem oculi materialis: sed oculus noster materialis non potest intueri lumen corporale in fonte propter excellentiam: ergo nec intellectus Christi.

6. ITEM fons aeterni luminis in seipso est infinitus, et immensus: sed finitum non potest super infinitum: ergo cum virtus animae Christi sit finita, non poterit actus eius se protendere vsque ad ipsum: ergo non poterit ipsum cognoscere in seipso: ergo videtur Deum nec anima Christi, nec alia anima cognoscit Deum in claritate sua.

SED CONTRA: Super illud: Nos reuelata facie: Glossa: Christus est imago Patris eadem cum illo, in quem tendimus, scilicet ut eum in essentia videamus. Si ergo Christi anima habet ad quod nitimur peruenire: ergo Deum videt in substantia, et natura.

ITEM plus est vniri alicui in vnitatem personae, quam in vnionem facientem cognitionem: sed anima Christi verbo aeterno immediate vnita est in vnitatem personae: ergo multo fortius ipsi veritati, et luci verbi vnitur per cognitionem ipsius in se: ergo sine aliquo medio Deum videt.

ITEM in cognitione conclusionum non est quies, sed solum in cognitione principiorum: et ratio huius est, quia anima cognoscit conclusiones per medium, principia vera cognoscit sine medio. Si ergo anima Christi cognoscit Deum mediante aliquo: ergo non quiescit in cognitione Dei: et si non quiescit in Deo, cum Deus sit finis vltimus, non est beata. Si ergo beata est, necessario sequitur, quod cognoscat diuinam lucem in seipsa: pari ratione et omnis anima beata.

ITEM intellectus comprehensoris tantum eleuatur, quantum affectus, quamuis caecus sit in via propter cecitatem ignorantiae: sed Christus fuit perfectissimus comprehensor: cum ergo ipse diligeret summam Dei bonitatem in seipsa omni effectu circumscripto, pari ratione lucem, et veritatem in seipsa videbat absque medio.

ITEM aut immediate videt, aut per medium. Si immediate: habeo propositum. Si per medium: aut per medium proportionabile, aut impropportionabile. Si per medium impropportionabile: ergo potius impeditur, quam iuuetur. Si per medium proportionabile: Contra: Aut est creatum, aut increatum. Increatum non: quia illud est vnum solum. Si creatum: ergo creatura potest esse proportionabilis Creatori: et si hoc, cum nihil aliud impediatur, quin creatura possit videre Deum in sua substantia, restat quod anima Christi sic cum videre poterat, et videbat.

ITEM

ITEM si per medium: aut illud est superius anima Christi beata: aut inferius. Si inferius: ergo immediatus est anima Christi Deo, quam sit illud, quod tu dicis medium: ergo illo circumscripto melius videbit Deum. Si superius: ergo aliquid est excellentius natura humanae mentis in Christo. Sed hoc est impossibile: quia omnia sunt subiecta pedibus eius. Restat ergo quod anima eius immediate, et in ipso fonte videbat, et videt lumen aeternum. His etiam rationibus idem ostendi potest de qualibet anima beata.

CONCLUSIO.

Anima Christi videt Verbum sine Theophanijs, et in luminis fonte aeterno aspectum defigit.

Opin. 1.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui voluerunt dicere quod Deus a nulla creatura videbitur, nec videtur in sua essentia, vel natura, sed videbitur in claritate sua, cum tantus sit fulgor ipsius immensis luminis, quod ad contuitum illius substantiae nullus oculus creaturae possit pertingere. Hunc errorem euacuat Gregorius in Moralibus tractans illud Iob: Abscondita est ab oculis omnium viuentium: vbi ait sic: Fuerunt qui dicerent in illa regione beatitudinis in claritate sua Deum conspici, sed in natura non videri: sed non est aliud claritas, aliud natura: sed ipsa natura est claritas, et ipsa claritas est natura. Et ideo iste error non multum est rationalis, quia male intellegit lumen aeternum, in quo non differt essentia luminis, et ipse actus lucendi. Et ideo fuerunt alij moderniores, qui dixerunt a nulla creatura posse aspici lumen aeternum in fonte suae claritatis, sed in quibusdam condescensionibus, et theophanijs: et hoc propter impropportionabilitatem oculi ad illam summam lucem, quae potius sua immensitate opprimeret, quam delectaret oculum creaturae, quae se habet ad ipsam sicut oculus noctuae: et oportuit quod Deus se contemperaret ipsi animae, sicut sol contemperatur oculo mediante nube. Sed hic modus dicendi non minus a veritate deuiat, quam praecedens. Vnde etiam ipsum improbat Magister Hugo super angelicam hierarchiam. Quid est inquam theophanijs Deum videre? Si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrorum obtenebrante nituntur, neque nobis Deum nostrum simulachris aetimationum suarum intersepant: quia nos sicut nec fatiare potest aliquid praeter ipsam, sic nec scire potest aliquid vsque ad ipsum. Et ideo his duobus modis tamquam erroneis abiectis, dicendum est tertio modo vere, et catholice, quod anima Christi beatissima, et aliae beatae animae vident ipsum luminis fontem, in quo rescinduntur, quiescunt, delectantur, et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis vndique conspiciatur, et videatur etiam in ipsis: et hoc potissime verum est in anima Christi. Et ideo concedenda sunt rationes, et auctoritates ad hanc partem inductae. Ad intelligentiam autem auctoritatum adductarum in contrarium, et consimilium notandum est, quod quinque modis habent exponi auctoritates Sanctorum, quae videntur dicere Deum in sua substantia non posse videri. Primo modo sic: Non potest videri, scilicet viribus nostris: potest tamen munere Dei. Vnde super illud: Lucem habitat inaccessibilem: Glossa: Inaccessibilis est viribus nostris: accessibilis muneribus suis. Secundo sic: Non potest videri substantia, scilicet in via: vnde super illud: Quem nullus hominum videre potest: Glossa: Poterit autem aliquando. Et sic illud Exodi: Non videbit me homo, et viuere. Tertio modo sic: Non potest substantia videri, id est plene compre-

Improbatio Li. 18. c. 37. Job 28. d.

Opin. 2.

improbatio

Opin. 3.

1. Tim. 6. c.

1. Tim. 6. c.

Exod. 33. d.

S. Bon. To. 5.

hendi. Vnde super illud Iob: Forsitan vestigia Dei comprehendes? Glossa: Eius essentia a nullo plene videbitur, scilicet circumscribendo. Quarto modo sic: Non potest videri substantia, id est ratio substantiae. Vnde super illud: Quod notum est Dei: Glossa: Ratio substantiae eius latet omnem creaturam: et hoc modo potest dici Trinitas sibi soli nota esse. Quinto modo sic: Nemo Dei substantiam nouit, vel aliquid tale: quia non facit nosse: Matthaeus: De die autem illa, et hora nemo nouit, neque angelus, et cetera, sicut fons caeca dicitur, quia non manifestat quod habet in se. Et sic dicit Chrysostomus: quod angeli non vident, quid sit Deus.

1. 2. Et sic patent duae auctoritates: quia prima currit secundum primum modum, et secunda secundum quartum modum, vel quintum.

3. 4. Ad illud quod obijcitur, quod tantum distat finitum ab infinito, et cetera, dicendum quod distantia dicitur contra conuenientiam: conuenientia autem inuenitur in triplici differentia quantum ad praesens sufficit. Est enim conuenientia commensurationis, siue adaequationis, et conuenientia participationis alicuius communis, et conuenientia ordinis. Dico ergo, quod si distantia dicitur per priuationem conuenientiae adaequationis, et participationis, infinita est distantia creati ad increatum, sicut infiniti ad finitum. Si vero dicitur distantia per priuationem conuenientiae ordinis, dicendum quod falsum est: quia creaturae immediate ordinantur ad Deum sicut ad principium, et sicut ad finem, maxime creatura rationalis: ad simplicem autem contuitum sufficit, quod sit conuenientia ordinis, sed ad cognitionem comprehensionis requiritur conuenientia secundum quamdam aequalitatem, siue adaequationem. Et ideo non sequitur, quod si anima creata non possit comprehendere infinitatem, quod non possit intueri luminis fontem. Et per hoc patet sequens. Quod enim dicit, quod ad cognitionem requiritur assimilatio, dicendum quod non oportet quod sit assimilatio in natura tertia, sed sufficit quod vnum sit similitudo alterius, sicut primo Libro fuit determinatum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod excedit oculum lumen illud, dicendum quod est excellentia conferuans, et est excellentia corrupens. Excellentia conferuans est in spiritualibus, sed corrupens in obiectis corporalibus: et ratio huius in primo Libro est reddita et a parte obiecti, et a parte modi comprehendendi: et ideo non est simile.

6. Ad illud quod obijcitur, quod finitum non potest supra infinitum, dicendum quod anima in cognoscendo Deum plus est in suscipiendo, quam in agendo: immo omnis potentia animae respectu Dei se habet in ratione passiu: nec dicitur potentia cognitiua actiue, quae de sua ratione dicit quodam modo passiuem, sicut dicit Philosophus, et Priscianus. Ideo cum intelligit Deum, non agit anima in Deum, sed Deus infuit in animam, in qua influentia Deus condescendit per gratiam, et anima eleuatur, et efficitur deiformis. Et ipsa deiformitas est dispositio reddens oculum animae aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem quantitatem, quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem qualitatem: quia datur ipsi animae aliquid vtpote similitudinis, quod cum ipsam animam, et intellectum animae cum Deo facit similem, reddit et intelligentem. Et si tu obijcias, quod licet visio, et cognitio incipiat a passione, completur tamen in actione, cum ad visionem duo concurrant, receptio, et iudicium: in illum autem fontem luminis nulla potest creatura agere, quoniam ipse a nullo potest pati: similiter de illo fonte luminis, et veritate summa nullus potest iudicare sicut dicit Augustinus de vera religione, et ipsa ratio dicat, cum iudicans aliquo modo praesideat iudicato: nullo modo videtur sustineri posse, quod anima Christi, vel

Iob 11. b

Rom. 1. c

Matt. 24. c

Dist. 1. 3. et 35.

5. Meta. con. 10. 17. 3. de Ani. cont. 12. et 28. Intellige re est quodam pat.

P

alia.



alia anima beata intueatur ipsum superni luminis fontem. Ad hoc respondendum est, quod etsi ad perfectionem cognitionis aliquo modo concurrat non solum passio, sed etiam actio: non tamen concurrat actio, quæ quidem fit per aliquam influentiam, vel impressionem ipsius cognoscens in cognoscibile, sed solum per quandam processionem: sicut etiam patet in dilectione cum amo aliquem, anima amando aliquo modo agit: nihil tamen influit in amatum, nec dilectum aliquid patitur, vel recipit ab amante. Sic intelligendum est in cognitione. Similiter cum dicimus visionem, siue cognitionem perfectam a iudicio, dicendum quod verum est: sed ad hoc quod videamus Deum, non oportet, quod de ipso iudicemus in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari, et illuminatum oculum etiam in ipsum protendere intuendo, et iudicare de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc, ut de ipsa summa veritate iudicet, sed secundum ipsam iudicet anima de seipsa, et de sua cognitione: nihil tamen impedit aliquo modo accipiendi iudicium, secundum quod requiritur ad visionem, quin possit concedi, quod anima beata certissime iudicet illud esse summum lumen, quod intuetur, sicut in primo Libro fuit habitum. Et huic non repugnat verbum Augustini: Quantumcumque enim siue intuitus, siue iudicium videatur in se habere naturam actionis: tamen respectu diuini luminis, a quo causatur, est passio, et effectus. Vnde quod anima videat Deum in se, hoc non est, quia anima possit supra Deum, sed magis quod Deus possit supra ipsam: adeo ut anima per diuinam potentiam, et influentiam eleuetur supra ipsam. Hæc autem quæ dicta sunt de anima Christi generaliter, valent ad questionem de visione Dei: similiter quæ sequuntur.

Dist. 3.

## ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de cognitione, quam anima Christi habuit in Verbo. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, vtrum eodem habitu cognoscat Verbum, et alia in Verbo. Secundo queritur, vtrum anima Christi cognoscat actu in Verbo, quæ cognoscat habitu. Tertio queritur, vtrum in Verbo noscat omnia quæcumque nouit Verbum.

## QVÆSTIO I.

An anima Christi eadem cognitione cognoscat Verbum, et alias res in Verbo.

S. Tho. 3. p. q. 10. art. 2.  
Et 3. Sent. d. 14. q. 1. art. 1. q. 4.  
Et de Verit. q. 8. art. 4.  
Richardus 3. Sent. dist. 14. art. 2. q. 1.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 4.

FVNDAMENTA.

Lib. 2. c. 3. 10. 3.

TRVM anima Christi eadem cognitione, quæ cognoscat Verbum, cognoscat alias res in Verbo. Et quod eadem, videtur: Augustinus super Genesim ad litteram dicit, quod Angeli tripliciter cognouerunt res, videlicet in Verbo, in seipsis, in proprio genere: ergo cognitio, quam angelus habet in Verbo de re, distincta est a cognitione, quam angelus habet de re in seipso: sed angelus in seipso cognoscat res per speciem aliquam sibi datam: ergo videtur quod ea cognitione, quæ est in Verbo, cognoscat res non mediante aliqua similitudine ipsius rei, præter illam, quæ est in Verbo: ergo eadem cognitione, qua cognoscat Verbum, cognoscat rem aliam in Verbo.

ITEM Verbum est sufficiens ratio cognoscendi omnia alia a Verbo, et tamquam exemplar est ratio cognoscendi exemplatum: sed cognoscere sufficientem rationem alterius hoc non est aliud quam cognoscere ipsam rem: eadem enim est cognitio rationis cognoscendi, et ipsius rei cognita: ergo eadem cognitione, qua anima cognoscat Verbum, cognoscat res alias a Verbo.

ITEM melius cognoscitur res in diuino exemplari, quam cognoscatur in se: melius etiam cognoscitur per diuinum exemplar, quam cognoscatur per propriam similitudinem: sed eadem cognitione, qua quis cognoscat similitudinem rei, cognoscat ipsam rem: ergo, et cetera.

ITEM si similitudo rei in speculo nullo modo differret ab ipso speculo, eadem cognitione qua cognosceretur ipsum speculum, cognosceretur ipsa similitudo rei, et ipsa res: ergo cum in Verbo æterno non differat similitudo rei ab ipso: nam ipsum est exemplar, et ratio cognoscendi, videtur quod eadem cognitione, qua quis nouit Verbum, cognoscat et res in Verbo: ergo anima Christi per eundem habitum cognitionis cognoscat Verbum, et alia in ipso.

ITEM si anima Christi cognosceret rem in Verbo per alium habitum, et aliam similitudinem, quam cognoscat ipsum Verbum: aut illa similitudo esset vna, aut multæ. Vna non potest esse: quia vnaquæque res creata habet similitudinem sibi propriam in genere creaturæ. Si multæ: ergo cum non sit status in multis, sed in vno, cognitio aliarum rerum a Verbo in ipso Verbo non spectaret ad cognitionem gloriæ, in qua est status, et quies: ergo si hoc est inconueniens, restat quod eodem habitu cognitionis, quo cognoscat ipsum Verbum, cognoscatur et alia in Verbo tam ab anima Christi, quam ab alia anima beata.

1. SED CONTRA: Sicut materia se habet ad formam, ita intellectus possibilis se habet ad res, quas cognoscat: sed impossibile est, quod summum ens det esse ipsi materiæ nisi imprimendo aliquam formam creatam ipsi materiæ diuersam a se: ergo impossibile est quod summum lumen faciat intellectum possibile aliquid actu intelligere, nisi imprimat ei speciem, et similitudinem ipsius rei cognita: ergo cognitio aliarum rerum a Verbo in ipso Verbo aliquid plus exigit, quam cognitionem ipsius Verbi: et est per aliam rationem cognoscendi, quam sit cognitio ipsius.

2. ITEM ad hoc quod intellectus aliquid intelligat, necesse est ipsum assimilari rei cognita: ergo cum cognoscat alia a Verbo, necesse est ipsum assimilari non solum ipsi Verbo, sed etiam alijs a Verbo: sed alijs a Verbo non potest assimilari nisi per susceptionem similitudinum aliarum: ergo ad hoc quod intellectus aliquid creatus siue Christi, siue alius cognoscat, alias res in Verbo, non sufficit cognoscere ipsum Verbum.

3. ITEM si aspicerem ad aliquam rem, aggeneraretur in me similitudo illius rei. Similiter si aspicerem ad speculum, non solum aggeneraretur in me similitudo speculi, sed etiam similitudo rei: ergo si Verbum æternum continet in se ideas rerum omnium, ita generabuntur similitudines rerum in anima aspiciente ipsum, sicut si anima contueretur ipsas res: ergo videtur quod res in Verbo non tantum cognoscitur ab intellectu creato per ipsum Verbum, sed etiam per similitudines impressas: ergo per cognitionem aliam, et aliam.

4. ITEM contingit cognoscere ipsum Verbum ut lucem, et contingit cognoscere ipsum ut exemplar. Tunc autem cognoscitur Verbum ut lux, quando cognoscitur in se. Tunc autem cognoscitur ut exemplar, quando in ipso cognoscuntur alia. Sed impossibile est cognoscere ipsum Verbum lucem, quin infundatur nobis lumen, quod facit nos conformes ipsi luci: ergo impossibile est ipsum cognoscere ut exemplar,

AD OPPOSITVM

plur, quin infundatur nobis cognitio, quæ facit nos conformes ipsis æternis ideis, et rationibus: ergo nec anima Christi alio modo, quam isto cognouit. Si dicas, quod idem est per quod assimilatur ipsi Verbo ut luci, et Verbo ut exemplari. Contra: Possibile est cognoscere ipsum Verbum, etsi non cognosceretur res, cuius Verbum est exemplar: ergo videtur quod alia sit ratio, per quam quis conformatur ipsi Verbo ut luci, et ipsi Verbo ut exemplari.

5. ITEM intelligamus quod aliquis in Verbo cognoscat rem aliquam videndo ipsum Verbum, et post desinat videre, sicut fuit in raptu Pauli: possibile est talem postquam desinat videre ipsam Verbi essentiam, habere memoriam eius quod vidit in Verbo: hoc autem non esset, nisi res in Verbo cognosceretur alia cognitione, quam ipsum Verbum: ergo anima Christi, et omnis alia anima si cognoscat res in Verbo, hoc non est per eandem cognitionem, sed per cognitionem aliam, et aliam.

## CONCLUSIO.

Anima Christi eodem habitu quo cognoscat Verbum, cognoscat alia quæ sunt in Verbo relucentia, sola existente differentia rationis.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod habitus cognitionis numerari habet penes rationem cognoscendi. Quoniam ergo Verbum æternum est sufficientissima ratio cognoscendi omnia alia a se, quod patet, quia seipso cognoscat omnia: ideo ad hoc quod aliquis cognoscat res in Verbo, non oportet in ipso esse geminam cognitionem ipsius Verbi, et ipsius rei cognita: Geminam dico quantum ad habitum cognoscendi: propter hoc quod habens deformitatem gloriæ, per quam cognoscat ipsum Verbum, habet vnde assimilatur ipsi Verbo, quod est perfecta ratio cognoscendi omnia alia: et ita cognoscendo Verbum habet habitum, quo possit cognoscere alia: ita quod habitus ille prout dicitur esse Verbi, et aliorum a Verbo, non differt nisi sola comparatione. Per idem enim quod ipsum Verbum æternum est lux, et veritas in se, est exemplar aliarum rerum: et ideo qui habet vnde conformetur ipsi summae veritati, habet vnde conformetur rationi cognoscendi omnia. Quoniam ergo Verbum æternum per idem est ratio cognoscendi se, et alia: ideo dico quod anima Christi eodem habitu, quo cognoscat ipsum Verbum, cognoscat res in Verbo, existente sola differentia quantum ad comparationem, siue respectum. Concedendæ ergo sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud quod primo obijcitur in contrarium, quod necesse est intellectum possibilem formari ad similitudinem rei intellectæ, et cetera. dicendum quod non est simile: quia quamuis Deus nullius possit esse forma perfectiua, potest tamen esse forma exemplaris, et ratio cognoscendi: ideo quamuis non perficiat materiam per seipsum dando ei esse, et complementum, potest tamen per seipsum intellectum facere cognoscere aliquod quodcumque creatum. Et si tu obijcias, quod necesse est intellectum possibilem aliquo modo formari, ad hoc quod aliquid intelligat in actu, dicendum quod sic est in proposito. Formatur enim ab aliquo, sed hoc non est aliud, quam ipsa influenza luminis æterni, per quam efficitur deiformis, et conformis ipsi Verbo, quod est ratio cognoscendi alia: et ideo per consequens efficitur in actu respectu aliorum cognoscibilium a Verbo: et per similitudinem Verbi, quod quidem Verbum est similitudo omnium, efficitur quodam modo similis omnibus: ideo non oportet ei dari nouum habitum ad cognoscendum.

2. ET per hoc patet responsio ad sequens quod obijcitur, quod necesse est cognoscens assimilari cognos-

scibili: quoniam assimilatio, quæ sufficit ad cognitionem, non tantum est per speciem acceptam a re, vel etiam per speciem appropriatam ipsi rei, verum etiam per assimilationem ad illud, quod est ratio cognoscendi cetera.

3. AD illud quod obijcitur, quod si aspicerem ad rem, aggeneraretur in me similitudo rei: et similiter si ad speculum, aggeneraretur in me similitudo speculi, et ipsius rei, dicendum quod si in speculo non differret similitudo rei ab ipsa forma speculi, non oporteret quod in me aggeneraretur alia similitudo cognoscendi respectu ipsius speculi, et respectu ipsius rei relucentis in speculo: et sic intelligendum est in proposito, quoniam idea in Deo nihil aliud est, quam ipsa veritas æterna, sicut ostensum fuit in primo Libro.

4. AD illud quod obijcitur, quod impossibile est me cognoscere lucem æternam, quin siam ei conformis per influentiam luminis, dicendum quod hoc verum est: sed quia Deus per idem ipsum quod est lux in se, est exemplar aliarum rerum: ideo non oportet quod per aliud, et aliud siam conformis ipsi, ut est lux, et ut est exemplar, sed per idem alio modo se habens. Idem enim lumen gloriæ habilitat ipsam animam ad cognoscendum ipsum Verbum æternum,

inquantum lumen comparatur ad ipsum Verbum sub ratione lucis: idem etiam habilitat ipsam animam ad cognoscendum alia a Verbo in ipso Verbo, inquantum comparatur ad ipsum Verbum, ut est exemplar aliorum: et quia Verbum est exemplar voluntarie representans: ideo lumen illud non comparatur nisi ad illa, quæ ipsum diuinum exemplar representat voluntarie: hinc est quod per illud lumen etsi cognoscat Verbum, non oportet quod cognoscat omnia alia a Verbo, quorum ipsum Verbum est exemplar. Et si tu obijcias quod quamuis in Deo idem sit sapientia, et bonitas, tamen aliud, et aliud est in me, per quod ego conformor diuinæ sapientiæ, et bonitati: ergo pari ratione aliud erit, per quod conformatur intellectus ipsi Verbo secundum quod lux, et secundum quod exemplar, dicendum quod non est simile, quoniam ratio veritatis, et exemplaritatis in eodem est differentia sola, comparatione. Ipsum enim exemplar non est aliud, quam veritas æterna, ut est ratio cognoscendi alia.

5. AD illud quod ultimo obijcitur de memoria, quæ remanet, dicendum quod si aliquis intellectus videt aliqua in Verbo cognitione gloriæ, et desinat videre Verbum, non memoratur de cognitione illarum rerum, nisi eatenus, quatenus memoratur de cognitione Verbi, nisi alias habuit cognitionem illarum rerum impressam, vel nisi Deus ei dispensatiue imprimeret, tunc hoc non esset opportunum. Sed, sicut dictum est, ad hoc quod aliquis intellectus creatus cognoscat res in Verbo, siue Christus, siue alius, sufficit quod habeat deformitatem gloriæ, per quam sit similis ipsi Verbo: nec oportet ei dari rerum similitudines, aut habitus particulares: quia magis sibi sufficit ipsa summa veritas ad cognoscendum omnia, quam omnes rerum similitudines speciales. Vnde limpidius cognoscat angelus, et etiam anima Christi.

res in Verbo, quam cognoscat in se, vel in proprio genere.

QVÆSTIO II.

An anima Christi actu cognoscat in Verbo omnia, qua habitum cognoscit.

S. Thomas 3. p. q. 10. art. 3. Et 3. Sent. dist. 14. q. 2. art. 1. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 14. art. 2. q. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 14. q. 5.

AD OPPOSITIVM

Aug. 15. de Trin. c. 26. 30. 3.

TRVM anima Christi cognoscat in Verbo actu omnia, qua cognoscit in habitu. Et quod sic, videtur: quia secundum quod vult Augustinus in lib. 15. de Trin. In beatissimis non erunt volubiles cogitationes. Si ergo anima Christi inter ceteras animas beatas beatissima est: non ergo habet cogitationes volubiles: ergo si aliquid semel in actu cogitat, vel cognoscit, semper illud cogitat, vel cognoscit: ergo quidquid cogitat in habitu, cognoscit in actu.

ITEM gloria est habitus in actu, impossibile enim est hominem esse beatum, et aliquando cessare ab actu visionis diuinæ. Si ergo cognitio, qua cognoscit anima Christi res in Verbo, est cognitio gloriosa, videtur quod cognitio illa semper habeat habitum coniunctum actu: ergo quidquid cognoscit in habitu, cognoscit in actu.

ITEM perfectior est habitus coniunctus actu, quam separatus, pro eo quod actus est complementum habitus: sed anima Christi cognoscit res in Verbo cognitione perfectissima: ergo quidquid cognoscit in habitu, cognoscit in actu.

ITEM vna, et eadem cognitione, qua cognoscit anima Christi ipsum Verbum, cognoscit alia a Verbo: sed nihil de ipso Verbo cognoscit in habitu, quod non cognoscit in actu: ergo nihil de alijs rebus cognoscit in habitu, quod non cognoscit in actu.

FVNDAMENTA.

2. Top. c. 4.

SED CONTRA: Sicut Philosophus vult: Scimus plura, sed intelligimus vnum solum. Hoc autem ob aliud non est, nisi quia scire nominat cognitionem in habitu, sed intelligere in actu: ergo ad plura se extendit habitus, quam actus per naturam: sed non est necesse quod in Christo habitus perficiatur ab actu: ergo non est necesse, quod quidquid anima Christi habitu cognoscit in Verbo, cognoscit in actu.

Linc. 5. c.

ITEM sicut perfecta est cognitio animæ Christi, ita perfectum est eius gaudium: sed anima Christi non gaudet de omni eo in actu, de quo gaudet in habitu: gaudet enim super vno peccatore penitentiam agente, licet non actualiter in eo letaretur, quando peccabat: ergo pari ratione non est opportunum, quod omne quod cognoscit in habitu, cognoscit in actu.

ITEM actualis consideratio rerum cognitarum in Verbo in Christo subiacet voluntati: ergo potest modo considerare aliquid creatum, quod non sit de essentia gloriæ, modo etiam non considerare: ergo si habet illius rei habitum, non necesse est quod habitus semper sit coniunctus actu respectu cuiuscumque cognoscibilis.

ITEM aut anima Christi actu considerat omne, quod Verbum æternum natum est ei representare, aut non. Si actu considerat omne quod Verbum æternum natum est ei representare, cum illa sint infinita, videtur quod anima Christi in considerando actu pertransit infinita, quod est impossibile virtuti finitæ. Si non actu considerat omne, quod Verbum sibi vnitum natum est ei representare: ergo aliquam habet aptitudinem anima Christi ad aliquid, respectu cuius non semper est in actu: sed omnis eius

aptitudo est completa per habitum gloriosum: ergo aliquid cognoscit in habitu, quod non cognoscit in actu.

ITEM quando aliquid se extendit ad infinita, impossibile est quod ipsum totaliter sit in actu, si differat in eo actus a potentia: sed habitus cognitionis in Christo se extendit ad infinita: ergo impossibile est vt omne quod cognoscit in habitu, cognoscit in actu. Maior manifesta est, quia cum continuum sit diuisibile in infinitum, impossibile est ipsum totaliter diuisum esse in actu. Minor probatur per hoc quod Christus in Verbo æterno scit omnes species numeri paris diuisibiles esse in duo æqualia: et hoc nouit in habitu de qualibet eius specie. Si ergo species numeri sunt infinitæ: ergo nouit habitu infinita.

ITEM nihil nouit anima Christi in actu, super quod non conuertat se actualiter: sed intellectus eius, et aspectus simplex est, et finitus: sed simplex, et finitum ad quod se conuertit, totaliter se conuertit: ergo si actu conuertit se ad vnum, impossibile est quod simul, et semel actu se conuertat ad illud, quod sit ab illo disparatum: ergo anima Christi non cognoscit omnia in actu qua cognoscit in habitu.

CONCLUSIO.

Anima Christi non considerat actu omnia in qua habitu cognoscit in Verbo, quantum ad ea que non sunt de gloria substantia.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod anima Christi beata habet cognitionem aliquorum, qua sunt essentialia gloriæ, et aliorum, qua non sunt de essentia gloriæ. Si ergo loquamur de cognitione eorum, qua sunt essentialia gloriæ, dico quod anima Christi omnia, qua cognoscit in habitu, cognoscit in actu, quia gloria est habitus in actu. Vnde sicut non potest anima eius non esse gloriosa, sic impossibile est actualem considerationem eorum, qua sunt de essentia gloriæ, in ipso interrumpi. Si autem loquamur de cognitione eorum, qua non sunt essentialia gloriæ, sic non est necesse, quod omnia, qua cognoscit in habitu, cognoscit in actu. Et huius signum est, quod Deus beatus existentibus in gloria, hoc est sanctis angelis, aliquid de nouo reuelat, & ostendit in se, quod prius tamen non ostendebat. Et ideo statui gloriæ non repugnat considerare aliquid nunc, quod prius non considerabatur. Nec repugnat etiam perfectioni creaturæ, quoniam creaturam perfici, est eius capacitatem impleri. Creatura autem plurimum est capax secundum cognitionem habitualem quam secundum considerationem actualem, sicut in opponendo monstratum est. Et ideo non solum in angelis, verum etiam in anima Christi hoc verum est, quod plura cognoscit in habitu, quam consideret in actu. Et ideo concedendum est, quod non omnia considerat in actu, qua habet in habitu, quantum ad ea, qua non sunt de substantia gloriæ. Et concedendæ sunt rationes, qua sunt ad partem istam.

AD vltimam tamen rationem potest responderi, ne det occasionem deuidandi. Quod enim dicitur, quod intellectus simplex, et finitus ad quod se conuertit, totaliter se conuertit, non cogit: quia intellectus animæ beatæ, et maxime animæ Christi dilatatur per gratiam: et quod plus est, in Verbo per vnum et idem cognoscit distincte multa, et idem intellectus glorificatus cognoscendo multa in Verbo non diuiditur, sed vnitur: quia non applicatur ad hoc, vel ad illud primo, et immediate, sed mediante Verbo æterno: quod cum sit vnum, ducit in multa cognoscibilia. Aliæ vero rationes, qua ad hanc partem inductæ sunt, concedi possunt.

AD illud quod obijcitur in contrarium, quod in beatissimis non sunt cogitationes volubiles, nec considerationes, dicendum quod verbum illud intelligitur de his, qua sunt de essentia gloriæ: quia illa semper erit in actuali cognitione, atque consideratione. De his autem, quorum cognitio non est de essentia gloriæ, non oportet habere veritatem. Potest tamen aliter dici, quod volubilitas cogitationis duplex est, quedam per intimationem, et inquisitionem, siue rationationem, et discursum, quo quis venit in cognitionem rei incognitæ: et talis volubilitas non est in beatissimis. Est etiam alia volubilitas per transitum considerationis vnus rei in considerationem alterius, et talis volubilitas non auferatur a beatus. Augustini ergo auctoritas intelligitur de prima volubilitate, non de secunda: et ideo tali auctoritate non potest concludi, quod anima beata quidquid cognoscit in habitu, cognoscit in actu.

AD illud quod obijcitur, quod gloria est habitus in actu, dicendum quod verum est: sed ex hoc non sequitur, quod omnis cognitio, qua est in gloria, sit in actu continuo, sed de illa solum, qua est de essentia gloriæ: et quoniam multa cognoscit anima Christi in verbo, et alia animæ, qua non sunt de essentia gloriæ: hinc est quod non oportet ipsam omnia considerare in actu, qua nouit in habitu.

AD illud quod obijcitur, quod habitus in actu est perfectior, quam habitus præter actum, dicendum quod verum est quando est in actu nobilissimo, qui debetur ipsi habitui: actus autem nobilissimus qui debetur ipsi gloriæ, est actualis consideratio summi veri: non autem actualis consideratio cuiuscumque veri causalibilis, vel causati: ideo ad hoc quod anima Christi habeat habitum cognitionis perfectum, non oportet quod actualiter consideret omne verum, sed sufficit quod actu consideret verum summum.

AD illud quod obijcitur, quod eadem cognitione qua cognoscit Verbum, cognoscit alia a Verbo, et cetera, dicendum quod illud verum est de cognitione quantum ad habitum, sed non est opportunum de cognitione quantum ad actum. Actualis enim cognitio, et consideratio Verbi æterni est ipsi gloriæ essentialis: non sic autem actualis cognitio aliorum a Verbo: et ideo non sic oportet, quod si alia considerat actualiter, secundum quod actualiter considerat ipsum Verbum, sed solum habitualiter: habitus enim ille essentialiorem habet comparationem respectu Verbi, quod est cognitum principale, quam respectu aliorum cognitorum in Verbo, qua sunt cognita quasi ex consequenti, et secundario.

Ex 2. Top. c. 4. in decl. loci. 33.

QVÆSTIO III.

An anima Christi cognoscat omnia in Verbo.

S. Tho. 3. p. q. 10. art. 2. Et 3. Sent. dist. 14. q. 2. art. 2. Et de Verit. q. 8. art. 4. Et Quol. 3. q. 2. art. 1. Scotus 3. Sent. d. 14. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 14. art. 2. q. 3. Durandus 3. Sent. dist. 14. q. 2. Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 12. q. 2. Ioan. Bacc. 3. Sent. dist. 13. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 6.

FVNDAMENTA.

Ioan. 3. d.

TRVM anima Christi cognoscat omnia in Verbo, qua cognoscit Verbum. Quod sic, videtur: Anima Christi beata habuit spiritum non ad mensuram, secundum quod dicitur in Ioanne: Sed spiritus est ad cognoscendum. Sed spiritus est ad cognoscendum. S. Bon. To. 5.

adum, et diligendum: ergo habuit spiritum ad cognoscendum sine mensura. Et si hoc: ergo Deus animæ illi nihil celat: cognoscit ergo omnia illa anima in Verbo, qua cognoscit ipse Deus.

ITEM illi animæ cognoscenti res in Verbo ipsum Verbum est ratio cognoscendi: sed Verbum est ratio cognoscendi voluntarie se offerens pro hac re, vel pro illa, vel pro quacumque alia. Si ergo Verbum æternum animæ vnitæ sibi offert se plena oblatione, cum ipsum sit ratio cognoscendi omnia, videtur quod anima Christi omnia cognoscat in Verbo sibi vnito.

ITEM Verbum æternum perfectissime vnitum erat ipsi animæ Christi secundum quod Verbum: ergo pari ratione perfectissimum erat ei vnitum secundum quod exemplar: sed secundum quod exemplar faciebat animam Christi cognoscere alia a se, ergo si perfectissima vnione vniebatur sibi, qua nulla potest esse perfectior, videtur quod ei communicabat cognitionem omnium, quam habebat.

ITEM anima Christi cognoscebat aliqua in Verbo, et cognoscit: aut ergo potest cognoscere plura, aut non. Si potest cognoscere plura: ergo possibilitas eius non est omnino completa, quia potest addicere de die in diem. Si non potest cognoscere plura quam cognoscit: sed omnis sciens res in numero determinato potest scire plura, quia scibilia se non coangulant in anima cognoscente. Vnde si scit aliqua, potest adhuc scire aliqua. Si ergo anima Christi non potest scire plura, videtur quod cognoscat infinita, et omnia, qua cognoscit ipsa summa Dei sapientia.

ITEM anima Christi multo familiarior est ipsi Verbo æterno, et maiori amicitia iuncta, quam essent Apostoli ipsi Christo: immo adeo familiaris est, quod non potest esse familiarior: ergo omnium rerum dat ei notitiam, quam ipse potest accipere. Sed anima numquam scit tot, quin adhuc possit scire plura: ergo videtur quod Verbum increatum animam sibi vnitam faceret nosse infinita.

ITEM aut anima Christi nouit illa solum, qua sunt, fuerunt, et erunt, aut plura his. Si solum illa nouit: ergo si Deus aliquid faceret præter ea qua facere disposuit, anima Christi illud ignoraret. Si nouit plura his: sed qua ratione nouit aliqua ex his, qua Deus facturus non est, eadem ratione nouit omnia: ergo videtur quod omnia cognoscat, qua cognoscit æterna sapientia.

ITEM multo potentior est anima Christi ad cognoscendum res per ipsum Verbum sibi vnitum, quam sit aliqua anima ad cognoscendum res per habitum creatum: sed anima habens habitum creatum cognoscit omnia, ad qua se extendit ille habitus: ergo anima Christi habens Verbum increatum sibi vnitum cognoscit omnia, qua cognoscit ipsum Verbum.

SED CONTRA: Augustinus in lib. 83. quaest. Quidquid scitur, scientis comprehensione finitur: sed anima Christi cum sit finita, non potest comprehendere infinita: ita quod illa infinita sint sibi finita: quia impossibile est infinitum esse finitum finitum: sed Verbum æternum cognoscit infinita: ergo impossibile est, quod anima Christi omnia cognoscat in Verbo, qua cognoscit ipsum Verbum.

ITEM cognitio debet adæquari rei cognitæ secundum quod cognita est, siue sit cognitio in habitu, siue sit cognitio in actu. Similiter necesse est quod adæquetur potentia, et potentiam necesse est adæquare substantia, ita quod eam non excedat improporcionabiliter: infinitum autem improporcionabiliter excedit finitum: si ergo substantia animæ Christi finita est, necesse est et potentiam cognoscendi in ipsa esse finitam, et cognitionem similiter: ergo necesse est cognoscibilia esse finita. Si ergo æterna Dei sapientia cognoscit infinita: videtur, et cetera.

ITEM cognitio animæ Christi, quam habet in Verbo, est creata. Si enim substantia animæ Christi est

AD OPPOSITIVM Aug. li. 8. c. 2. q. 2. 14. 10. 4

P 3 si est

fi est creata, pari ratione et cognitio: sed omnia creata sunt incerto pondere numero, et mensura: et omnia talia sunt finita: ergo necesse est cognitionem, quam habet anima Christi, esse finitam. Sed cognitio finita non est nisi finitorum: ergo anima Christi non cognoscit nisi finita, et Verbum cognoscit infinita: ergo, *et cetera.*

4. **I T E M** nihil creatum excedit in infinitum aliud creatum eiusdem generis: sed anima Christi, et eius scientia est creata, et eiusdem generis cum qualibet alia anima beata, et eius scientia: ergo anima Christi non excedit in infinitum scientiam cuiuslibet alterius animæ creatæ: sed scientia Verbi in infinitum excedit scientiam cuiuslibet animæ beate: ergo videtur quod anima Christi nunquam tot cognoscat, quot cognoscit ipsum Verbum.

5. **I T E M** sicut cognitio Verbi est immensa intensus, ita est etiam extensius: quia sicut habet simplicitatem in finitum, ita etiam cognoscit infinita: sed impossibile est quod anima Christi comprehendat infinitatem ipsius Verbi intensus, et quod ita limpide cognoscat, sicut ipsum Verbum: ergo impossibile est pari ratione, quod cognoscat omnia, quæ cognoscit ipsum Verbum, cum Verbum cognoscat infinita.

6. **I T E M** sicut intellectus animæ Christi ex vnione sui ad lucem æternam habet cognoscere multa, sic et ipsa substantia animæ ex vnione ipsius ad Verbum est nata esse in multis locis: Sed impossibile est quod anima Christi vnquam sit, vbicumque est Verbum, quamuis ei vnatur: ergo impossibile est quod intellectus eius cognoscat omnia, quæ cognoscit Verbum, quamuis ei vnatur.

7. **I T E M** quanto substantia est simplicior, tanto est plurimum cognoscitua: sed substantia Verbi increata in infinitum excedit quantum ad simplicitatem animæ Christi: ergo impossibile est quod anima Christi vnquam tantum sublimetur, quod cognoscat tot, quot cognoscit ipsum Verbum.

8. **I T E M** si anima Christi cognoscit omnia, quæ Verbum cognoscit, aut hoc est per ipsum Verbum immediate, aut per aliquid aliud creatum sibi superadditum. Per ipsum Verbum immediate non potest, sicut in præcedentibus fuit ostensum: quia necesse est ipsum intellectum informari a ratione cognoscendi. Si per aliquid creatum sibi superadditum, aut hoc est lumen procedens a Verbo, aut species aliqua rei cognitæ. Si est lumen procedens a Verbo, cum illud non excedat in infinitum lumen, quod confertur alijs animabus, si aliæ animæ non cognoscunt nisi finita, necesse est quod anima Christi non cognoscat nisi finita: ergo non cognoscit omnia, quæ Verbum cognoscit. Si per species sibi datas: ergo tot species habebit, quot sunt cognoscibilia: et si hoc, cum cognoscibilia sint infinita, erunt in anima Christi infinitæ species in actu: ergo si impossibile est infinita esse in actu in creatura, impossibile est quod anima Christi cognoscat infinita, siue omnia quæ Verbum cognoscit.

9. **I T E M** ad cognitionem rei duo requiruntur, scilicet receptio, et iudicium: ergo ad hoc quod aliquis cognoscat aliqua, necesse est quod habeat posse iudicandi super illa: sed iudicium animæ Christi est finitum: ergo nec per se, nec per coniunctionem suam cum Verbo iudicat de infinitis: quia nulla virtus finita exit in operationem infinitam nec per se, nec cum alia: non enim potest in aliqua infinita operatione ei continuari: ergo impossibile est animam Christi iudicare de tot, de quot iudicat Verbum æternum: etsi hoc, non potest omnia cognoscere, quæ Verbum cognoscit.

## CONCLUSIO.

*Anima Christi quamquam cognitione, qua est sicut scientia, et habitus, cognoscat omnia qua cognoscit Verbum: cognitione tamen, qua est sicut conseruatio, et actus, nequaquam.*

**RESP. AD ARG.** Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad istam questionem propter sui difficultatem a diuersis diuersimode respondetur: et quidam respondent simpliciter concedendo, quidam autem distinguendo. Primi variantur secundum triplicem modum dicendi. Quidam enim dicunt, quod anima Christi cognoscit omnia, quæ Verbum cognoscit, pro eo quod Verbum æternum non cognoscit nisi finita. Non enim est exemplar nisi eorum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt: et hæc omnia finita sunt. Sed iste modus dicendi stare non potest: quia sicut ipse Augustinus dicit, et in primo Libro ostensum est, æterna Dei sapientia cognoscit infinita, sicut planum est: quia cognoscit omnes numeri species, cognoscit etiam omnia, quæ potest facere. Alius modus dicendi est, quod anima Christi cognoscat omnia, quæ cognoscit Verbum, et cognoscit infinita, quia vno et eodem cognoscit omnia, id est Verbo. Et hinc est, quod non solum anima Christi actu cognoscit infinita, sed etiam quælibet anima beata, quæ intuetur in ipsam lucem æternam, secundum quod asserunt. Sed illud nec rationi consonat, nec auctoritatibus Sanctorum: quia omniscientia non attribuitur alijs animæ, quam animæ Christi. Et præterea virtus finita non videtur posse continuari virtuti infinitæ in comprehensione infinitorum, quæ quidem est operatio infinita. Tertius modus dicendi est, quod anima Christi cognoscit infinita in Verbo, quia per Verbum cognoscit alia, non, inquam, participando sapientiam, sicut aliæ animæ, sed possidendo ipsam sapientiam. Et illud videtur sensisse Magister Hugo de sancto Victore in libello de sapientia Christi. Ait enim sic: Plenam, ac perfectam, ac totam Dei sapientiam in anima Christi fuisse credimus: et ipsa sapientia eandem animam plene, ac perfecte sapientem, non ex ipsa participando, sed totam possidendo, quam singulariter possidet, et comprehendit ineffabiliter. Et paulo post: Hoc ipsum indubitanter affirmo, quod aut alia sapientia in Christo non fuit: aut si fuit, æqualis illi non fuit. Et ita dicit, quod anima Christi omnia cognoscit: quia sapientia Christi non fuit alia, quam illa sapientia, quia Deus est sapiens. In hoc tamen est differentia: quia Deus est illa sapientia: anima autem Christi non est illa sapientia: sed illi sapientia personaliter vnita. **I T E M** Deus est sapiens illa sapientia per naturam: anima autem Christi per gratiam vnionis. Sed qualiter Verbum illud Hugonis querenti satisfaciat, difficile est aperire. Quoniam, sicut in præcedentibus fuit ostensum, ad hoc quod anima Christi cognoscat Verbum, necesse est interuenire sapientiam creatam, quæ quidem est disponens, et habitans ipsam animam ad vnionem Verbi: nec est ipsa summa sapientia, sed influentia ab ea procedens: Et ideo tentandum est si quo modo potest alius modus rationabilior inteneri, quam aliquis trium prædictorum. Attendendum est ergo quod alij tentauerunt prædictam questionem determinare distinguendo: et hi diuersificauerunt secundum triplicem modum distinguendi. Quidam enim dicere vulerunt, quod in Christo est duplex modus cognoscendi, quem habet in Verbo. Vnus per gratiam vnionis, alter qui est per gratiam comprehensionis. Et illo quidem modo qui est per gratiam comprehensionis, non cognoscit omnia, quæ cognoscit Verbum, sed illa, quæ spectant ad gloriam suam. Alio vero modo qui est per gratiam vnionis, cognoscit omnia, quæ cognoscit ipsum Verbum: quoniam gratia vnionis

Primus modus procedendi.

Opin. 1.

Impugnatio. *Dist. 32.*

Opin. 2.

Impugnatio.

Opin. 3.

Impugnatio.

2. Modus procedendi.

Opin. 4.

nis ratione extremi cui vnitur, est gratia sine mensura, et gratia infinita: et ideo non est mirum si cognoscit secundum illam infinita, et omnia quæ Verbum cognoscit. Sed iste modus dicendi non videtur esse intelligibilis de facili. Primum quidem: quia si anima Christi cognoscit quidquid cognoscit per habitum creatum: nec est habitus alius creatus in anima Christi, quo omnia cognoscit, scilicet ipsum Verbum, vel in ipso Verbo, nisi habitus gloriæ comprehensionis: quia illo circumscripto iam nihil cognosceret in Verbo: vnio enim non facit diuinam naturam cognosci ab humana, in quantum vnio, sed gloria comprehensionis: nam caro est vnita verbo, quamuis non cognoscat ipsum Verbum. Si ergo aliquo habitu cognoscit omnia, quæ cognoscit verbum, necesse est quod cognoscat per illam cognitionem, quæ quidem est habitus comprehensionis. Præterea quidquid sit, gratia vnionis siue creata, siue increata, anima Christi semper est inter terminos creaturæ: ergo eius virtus cognoscitiua semper finita est: ergo nunquam cognoscit infinita: et sic redit questio prius proposita. Alius vero modus dicendi est, quod in Deo ponitur duplex modus cognoscendi, non propter diuersitatem a parte virtutis cognoscens, sed a parte connotati. Dicitur enim in eo esse scientia visionis, et scientia intelligentiæ. Scientia visionis est respectu omnium eorum, quæ facere dispositum est. Scientia intelligentiæ respectu omnium eorum, quæ facere potest. Et vtraque dicitur omniscientia: quamuis scientia visionis sit finitorum, scientia intelligentiæ infinitorum. Disposuit enim facere finita, sed potest facere infinita. Quando ergo queritur, vtrum Christus sciat omnia, quæ nouit Verbum: si intelligatur de scientia visionis, concedunt vtrique, quod anima Christi omnium illorum capax fuit, et eidem communiavit Deus scientiam omnium illorum, quæ facere disposuit propter magnam sui liberalitatem, et ipsius animæ capacitatem. Si autem intelligatur de scientia intelligentiæ, sic dicunt, quod non omnia cognoscit, quæ cognoscit ipsum Verbum: quia illa se extendit ad infinita, et anima Christi in cognoscendo non potest nisi super finita: Deus autem non communiavit illi animæ nisi quantum potuit capere, et secundum istam viam dissolui possunt rationes ad vtramque partem. Et hic quidem modus satis facilis est, et rationabilis. Verum tamen adhuc non quiescit mens dubitatis: quoniam esto quod Deus modo aliquod nouum faceret, quod tamen facere non disposuit, sicut nouum mundum, iam lateret Christum. Sequeretur etiam quod Christus aliquid de nouo posset addiscere, et ita non haberet plenitudinem scientiæ. Et iterum: cum scibilia non se coangustent adhuc in anima sciente, nunquam videtur quod tot sciat anima, quin possit adhuc plura scire: quomodo ergo erit status ex parte capacitatis creaturæ? Et propterea est tertius modus distinguendi, quod conuenit aliquid cognoscit cognitione habituali, et cognitione actuali, siue cognitione, quæ est sicut scientia: et cognitione, quæ est sicut consideratio. Si ergo loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicendum est, quod anima Christi nunquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum. Per nullam enim gloriam potest adeo subleuari creatura, vt simul, et in actu iudicetur de infinitis, cum hoc sit infinitæ virtutis. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia, quæ cognoscit ipsum Verbum sibi vnitum: et hoc patet sic: quia cum anima Christi cognoscat ipsum Verbum habitu glorioso ita perfecte, quod non potest ipsum perfectius cognoscere: et ipsum Verbum æternum promptam habeat voluntatem ad aperendum ipsi animæ omnia, quæ in ipso refulcent, nec aliquid in ipso refulceat, quod non sit naturæ cognosci ab anima Christi, anima Christi habet aliquid, quo facilis est ad cognoscendum omnia, quæ Verbum cognoscit. Et huius signum est, quia ad hoc

Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opinio 3. que est Doctoris.

quod cognoscat aliquid, quod Verbum cognoscit, quidquid illud sit, non oportet quod detur ei nouus habitus cognoscendi, sed omne quod vult, in eo potest legere. Si ergo tu quæras de illo habitu, vtrum sit habitus finitus, vel infinitus. Respondendum est, quod est finitus: habet tamen respectum ad infinita, nec est hoc impossibile ponere in creatura. Infinitas enim respectum non ponit infinitatem actualem, sicut non ponit comparisonem realem. Si iterum quæras, vnde veniat illa infinitas respectum circa habitum cognitionis animæ Christi, dico quod venit ex voluntate speculi sibi vniti, quod voluntatem promptam habet omnia propalandi ipsi animæ Christi, quæ refulcent in se: hoc autem non facit alicui alijs animæ. Et ideo de sola anima Christi concedi potest, et debet, quod sit omnisciens quantum ad cognitionem habitualem. Et concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. **A D** illud quod obijcitur in contrarium, quod quidquid scitur, scientis comprehensione finitur, dicendum quod illud intelligitur de notitia actuali, quæ quidem consistit in actuali comprehensione, quod innuitur in ipsa auctoritate. De habituali autem non oportet, quod habeat veritatem: nec oportet adhuc quod habeat veritatem de omni actuali, sed de ea, quæ est per comprehensionem: quamuis enim Deus cognoscatur ab anima, non tamen oportet quod sit finitus ipsi animæ cognoscenti, immo simpliciter est infinitus.

2. **A D** illud quod obijcitur, quod cognitio debet adæquari cognoscibili, patet responsio per illud, quod dictum est: quod hoc verum est de cognitione comprehensionis, et de ea cognitione, quæ actu iudicatur, de toto cognoscibili: tali autem modo cognoscendi non cognoscit anima Christi omnia, quæ Verbum cognoscit.

3. **A D** illud quod obijcitur, quod cognitio, quam habet anima Christi, est finita: ergo non potest esse infinitorum, dicendum quod in cognitione animæ Christi est tria considerare, videlicet ipsam rationem cognoscendi, quæ est ipsum Verbum, et ipsum habitum secundum ipsam substantiam habitus, et respectum illius habitus ad cognoscibile. Dico ergo quod quamuis habitus ille sit finitus, tamen ratio cognoscendi in se infinita est, et per illam habet ille habitus respectum ad infinita non in actu, sed in aptitudine. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem finitam esse respectu infinitorum. Ex hoc enim non ponitur aliqua infinitas esse in creatura in actu, sed ponitur actualis infinitas solum in ratione cognoscendi.

4. **A D** illud quod obijcitur, quod creatum non excedit aliud creatum eiusdem generis in infinitum, dicendum quod illud verum est de illo excessu, qui est in ipso creato secundum se, et absolute: de illo vero excessu, qui est ratione creatricis essentiæ, non habet veritatem. Et isto modo dicitur scientia Christi in infinitum excedere scientias aliarum animarum: non quia lumen Christi in infinitum sit maius in actu, quam lumen aliarum animarum, sed quia ipsum Verbum æternum in infinitum promptius se exhibet ad manifestandum ea, quæ in se habet, ipsi animæ Christi, quam alicui aliæ animæ.

5. **A D** illud quod obijcitur, quod anima Christi non potest cognoscere immensitatem simplicitatis cognitionis diuinæ: ergo nec immensitatem respectu cognoscibilium, dicendum quod non est simile duplici ex causa. Vna quidem quia anima Christi quidquid cognoscit in habitu de ipso Verbo æterno, cognoscit in actu, cum cognitio ipsius Verbi in se sit de essentia gloriæ: non sic autem est de cognitione aliarum rerum, quæ refulcent in Verbo. Præterea ipsum Verbum est infinitum, et quidquid intelligitur de Verbo, totum est infinitum: Non sic autem est de cognoscibilibus infinitis: quia quodlibet ipsum in se finitum est.



et cognosci potest a substantia, et virtute finita, et mediante habitu finito. Unde quamvis anima Christi cognoscat omnia, quæ Verbum cognoscit: numquam tamen æquatur ei in cognitione, quia numquam omnia illa comprehendit actualiter, secundum quod ipsum Verbum æternum pro vno aspectu de omnibus iudicat, et omnia intuetur.

6. Ad illud quod obijcitur, quod anima Christi quamvis sit vnita Verbo, non tamen est vbicumque est Verbum: ergo nec cognoscit omnia, quæ cognoscit Verbum, dicendum quod non est simile: quoniam esse hic, vel ibi dicit actum existendi: et ideo si anima Christi esset, vbicumque est Verbum, iam esset immensa, et existentia eius adæquaretur existentie Verbi. Non sic autem est de cognitione: quoniam multa cognoscit anima Christi in habitu, quæ numquam considerabit in actu. Ideo nec per hoc ponitur adæquatio, nec ponitur immensitas circa potentiam eius cognoscitiuam.

7. Ad illud quod obijcitur, quod simplicitas anime numquam eleatur ad simplicitatem Verbi, dicendum quod illud verbum intelligitur non tantum de cognitione habituali, verum etiam de consideratione actuali. Et quantum ad hoc verum est, quod numquam anima ascendit ad tot consideranda, quot ipsum Verbum considerat. Et si obijcias, quod nec habitu, nec actu videtur posse pertingere ad omnia, quæ Verbum cognoscit, cum in omnibus Creator excedat creaturam, dicendum quod sicut dictum fuit, habitualis cognitio infinitorum non ponit infinitatem in habitu cognoscendi, et ideo non ponit adæquationem ipsius cognitionis anime Christi respectu cognitionis ipsius Verbi.

8. Ad illud quod queritur, per quid anima Christi cognoscat omnia, quæ cognoscit Verbum, dicendum quod per lumen aliquod sibi datum: hoc autem non est, quia lumen illud sit infinitum, sed quia est ad infinita scibilia comparatum propter promptitudinem exemplaris sibi vniti.

9. Ad illud vero quod vltimo obijcitur, quod in cognitione est receptio, et iudicium, dicendum quod illud intelligitur de actuali consideratione, de habituali autem non est verum, quod quis iudicet in actu de omnibus, quæ nouit in habitu: sed quod potest, et habet facultatem iudicandi per aliquas rationes, quæ sibi insitæ sunt ad hoc quod possit iudicare de illis cognitionibus. Ut ergo summa prædictorum, quæ prolixius dicta sunt breuius perstringatur, concedendum est, quod anima Christi habitualem cognitionem habet infinitorum, et omnium eorum, quæ cognoscit, ipsum Verbum sibi vnitum, licet non habeat actualement: et illa quidem habitualis cognitio non ponit infinitatem actualem in ipso habitu, vel in potentia cognoscente, sed solum in ratione cognoscendi, vel in comparatione habitus cognoscendi ad ipsa cognoscibilia. Hunc autem sextum modum dicendi magis sum conatus tenere, quam quintum, licet quintus sit facilius ad sustinendum, tum propter auctoritates Sanctorum, quibus est in arduis quæstionibus præcipue inuitendum, tum etiam pro reuerentia Iesu Christi, cuius anime quantumcumque sapientie, et glorie possumus, debemus attribuire, et supra etiam quam intelligimus ad ipsius reuerentiam, et honorem.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de scientia, quam anima Christi habuit a Verbo: et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, vtrum aliquam scientiam habuerit anima Christi a Verbo præter illam quam habuit in Verbo. Secundo queritur, vtrum secundum illam profecerit, an ab initio habuerit eam perfectam.

Tertio queritur, vtrum Deus debuerit communicare anime Christi omnipotentiam sicut communicauit omniscientiam.

QUESTIO I.

An Christus habuerit aliam scientiam præter illam, quam habuit in Verbo.

S. Tho. 3. p. q. 9. art. 2. Et 3. Sent. d. 14. ar. 1. q. 5. Et de Verit. q. 20. art. 2. Et Opus. 9. cap. 223. Scot. 3. Sent. dist. 14. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 7.

TRVM Christus habuerit aliam scientiam a Verbo præter illam, quam habuit in Verbo. Et quod non fuerit aliqua necessitas habendi aliam, videtur. Primo per illud quod dicit Damascenus: Quemadmodum caro hominis secundum propriam naturam non est viuificatiua: Domini autem caro vnita secundum hypostasim ipsi Deo Verbo viuificatiua facta est propter eam, quæ est secundum hypostasim, vnionem: ita et humana natura quidem substantialiter non possidet futurorum cognitionem: Domini autem anima propter eam, quæ est ad diuini Verbi vnionem, ditata est futurorum cognitione: ergo sicut caro Christi non posset viuificare nisi propter vnionem sui ad Verbum, ita anima eius non cognosceret aliquid nisi in ipso Verbo.

AD OPPOSITVM

1. TEM vnus secundum vniam naturam est vna perfectio: sed intellectus anime Christi perfectus fuit scientia cognoscendo omnia in ipso Verbo: ergo cum scientia sit perfectio ipsius intellectus, non habuit aliam scientiam præter illam.

2. TEM superfluum est facere per plura, quod potest sufficienter fieri per pauciora: sed anima Christi sufficientissime cognoscit omne cognoscibile cognitione, quæ est in ipso verbo: ergo videtur quod superfluum sit ei attribuire aliam cognitionem.

3. TEM maioris luminis est absorbere minus. Si ergo cognitio, quam Christi anima habet in ipso Verbo, fuit perfectæ luminositas, quia fuit in ipso fonte luminis, videtur quod non potuerit simul cum eam stare aliud genus cognitionis in anima Christi.

4. TEM quando aduenit quod perfectum est, euacuatur quod ex parte est: sed cognitio ipsius anime Christi in Verbo est cognitio perfectissima, cognitio vero rerum in proprio genere est cognitio minus perfecta: ergo si Christus ab initio habuit cognitionem perfectissimam, quæ est in Verbo, videtur quod alia non habuit locum in ipso.

Dam. lib. 3. c. 21. de fide orthodoxa.

1. Cor. 13. 6

5. TEM Sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram tractans illa tria verba: Fiat, fecit, et factum est. Angelus tripliciter cognouit res, in ipso verbo, in se, et in proprio genere: sed intellectus anime Christi non fuit minus perfectus, quam intellectus angelicus: ergo non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, verum etiam in seipso.

FVNDAMENTA. August. de Gen. ad lit. lib. 2. cap. 8. 10. 3.

6. TEM Christus assumpsit quod dignitatis erat de omni statu, scilicet de statu glorie, et de statu innocentie, et de statu nature lapsæ: ergo non tantum habuit cognitionem conuenientem statui glorie, verum etiam conuenientem statui innocentie. Si ergo Adam habuit cognitionem omnium rerum creaturarum diuinitus sibi datam in seipso, videtur quod præter cognitionem gloriosam Christus habuit illam scientiam.

7. TEM anima Christi in omni dono gratiarum debuit excedere omnes alias animas, et non tantum in

in dono gratie gratum facientis, verum etiam in dono gratie gratis datæ. Si ergo habere notitiam ipsarum rerum in seipso hoc est donum gratie gratis datæ, videtur quod Christus habuit hanc cognitionem præter eam cognitionem, quæ est in Verbo.

8. TEM sicut ratio superior debet habere suam perfectionem, ita etiam ratio inferior in Christo: sed ratio superior nata est nosse res in ipso Verbo æterno, inferior vero nata est eas considerare in proprio genere: ergo sicut habuit cognitionem superioris, ita etiam inferioris: et sic, et cetera.

9. TEM Christus erat simul perfectus viator, et comprehensor: sed vtrique statui necessaria est cognitio: ergo sicut habuit scientiam debitam statui comprehensoris cognoscendo res in ipso Verbo, ita videtur quod habuit scientiam conuenientem statui viatoris cognoscendo res in seipsis.

CONCLUSIO.

Anima Christi præter cognitionem, quam habuit in Verbo, habuit etiam cognitionem rerum a Verbo, id est in proprio genere.

RESP. AD ARG. Absque dubio concedendum est, quod præter cognitionem quam habuit anima Christi in ipso Verbo, quæ est cognitio gloriosa, habuit cognitionem a Verbo, quæ est cognitio gratie gratis datæ, quæ etiam cognitione cognoscit Christus res in seipsis per species ei inditas ab ipso conditionis primordio, sicut fuit in intellectu Adæ, vel etiam in intellectu angelico. Ratio autem huius est perfectio ipsius anime Christi, quæ non tantum debuit esse perfecta secundum superiorem portionem, verum etiam secundum inferiorem, et secundum partem sensibilem, non tantum quantum ad statum patriæ, verum etiam quantum ad statum viæ, qui duplex est, videlicet innocentie, et nature lapsæ. Et secundum hoc Christus habuit triplicem cognitionem isti triplici statui conuenientem, videlicet cognitionem glorie, cognitionem nature integræ, et cognitionem pænalis experientie, vt de quolibet statu aliquid in se haberet. Rursus: quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem non solum respectu cognoscibilium, sed etiam respectu modorum cognoscendi: ideo cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent esse: habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere: ideo ad hoc quod intellectus anime Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognouit ista triplici cognitione. Et sic patet, quod anima Christi non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, sed etiam rerum a Verbo. Cognitionem, inquam, non tantum simplicis notitie, verum etiam experientie. Patet etiam harum trium cognitionum sufficientia, necessitas, et distinctio, quæ potest sumi vel ex parte virium, scilicet superioris rationis, inferioris, et sensuualitatis. Vel ex parte statuum, videlicet glorie, innocentie, et nature lapsæ. Vel ex parte modorum cognoscendi, scilicet in Verbo, in se, et in genere proprio. Et sic patet, quod anima Christi præter cognitionem quam habuit in Verbo, habuit cognitionem rerum in se, et in genere proprio: et sic vterius patet quod anima Christi præter cognitionem, quam habuit in Verbo, habuit aliam cognitionem a Verbo. Et concedendæ sunt rationes ad hoc.

Consentit S. Tho. 3. p. q. 9. art. 2. q. 9. art. 2. Contra hos insurgit Scot. hic q. 3. ibi: Contra conclusionem arguitur.

2. Ad illud quod obijcitur secundo, quod vnus rei vna est perfectio, dicendum quod verum est secundum vnum modum, et statum, et potentiam: sed quia in anima Christi est considerare diuersitatem potentialium, et statuum, et modorum cognoscendi: ideo nihil impedit, quin secundum diuersitatem horum diuersas habeat cognitiones perficientes.

3. Ad illud quod obijcitur, quod superfluum est facere per plura quod potest, et cetera. dicendum quod verum est, si fiat æque bene, et æque sufficienter: sic autem non est in proposito: quia non ita haberet anima Christi completionem scientie secundum omnem modum, et omnem statum, sed solum alteram istarum cognitionum haberet.

4. Ad illud quod obijcitur, quod maioris luminis est, et cetera. dicendum quod illud alicubi habet veritatem, hoc est de luminibus, quæ sunt eiusdem rationis, et eodem modo irradiant, et secundum eandem partem. Non sic autem est in proposito reperire, sicut in distinctione harum cognitionum ostensum est. Præterea quod dicitur, quod maius lumen absorbet minus, hoc non dicitur quantum ad existentiam, sed quantum ad apparentiam, et licet hoc sit verum in lumine corporali, non tamen est verum in lumine spirituali, propter maiorem impermixtionem, quæ reperitur in lumine spirituali, quam in corporali.

5. Ad illud quod obijcitur, quod cognitio ex parte non manet cum cognitione perfecta, dicendum quod verum est quando cognitio ex parte habet imperfectionem annexam, sicut est cognitio ænigmatica, et de hac verum est quod non fuit in anima Christi. Si autem dicatur cognitio ex parte, quia minus perfecta est, quam cognitio glorie, non oportet eam euacuari in eo potissimum, in quo est simul status viæ cum statu patriæ.

QUESTIO II.

An Christus profecerit secundum aliquod genus cognitionis.

Alex. Alenf. 3. p. q. 13. Membr. 2. S. Thom. 3. p. q. 12. art. 2. Et 3. Sent. dist. 14. ar. 3. q. 5. Et de Verit. q. 20. art. 6. Scotus 3. Sent. d. 14. q. 3. Richard. 3. Sent. dist. 14. ar. 3. q. 2. Durandus 3. Sent. d. 14. q. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 8.

TRVM Christus profecerit secundum illud genus cognitionis. Et quod sic, videtur: Didicit ex his, quæ passus est, obedientiam: sed discere est proficere in scientia: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM Elebr. 5. c

2. TEM super illud Luca: Proficiebat Iesus ætate, et sapientia. Glossa: Sicut carnis est ætate proficere, sic anime gratia, et sapientia: ergo sicut Christus proficit secundum carnem crescendo in ætate, ita videtur quod secundum animam profecerit crescendo in cognitione.

3. TEM Christus assumpsit quæ plantauit in nostra natura: sed Christus plantauit in nostra natura vt ex multis sensibilibus fiat vna memoria, ex multis memorijs vna experientia, ex multis experimentis vnum vniuersale, quod est principium artis, et scientie: ergo si iste modus procedendi facit animam proficere in cognitione, videtur quod anima Christi in cognitione profecerit.

4. TEM aut intellectus agens in Christo potuit abstrahere formas vniuersales a conditionibus materialibus



rialibus, aut non. Si non potuit: ergo fuit impotens. Si potuit, cum talis modus abstrahendi sit via in cognitionem, videtur quod Christus in cognitione profecerit.

ITEM qui aliquid apprehendit, et retinet quod prius non apprehenderat, aliquid addiscit, et in cognitione proficit: sed sensus communis in Christo aliquid apprehendit, et aliqua sensibilia retinebat, quae prius non apprehenderat, nec composuerat, et imaginatiua potentia in Christo totum illud retinebat: ergo videtur quod anima Christi proficiebat, et addiscebat.

SED CONTRA: Beda super illud Lucae: Proficiebat Iesus, et c. Proficiebat non quod ipse sapientior fieret ex tempore, sed eamdem, qua plenus erat sapientiam, ceteris ex tempore paulatim, demonstrabat.

ITEM Damascenus: Qui dicunt eum proficere sapientia, non eam quae est secundum hypostasim vniuersalem venerantur: ergo si quis dicat Christum proficisse in scientia, videtur facere iniuriam sapientiae in creatura sibi vniuersae.

ITEM Christus habuit plenitudinem, non solum gratiae gratum facientis, sed etiam gratiae gratificatae. Si ergo cognitio, quam habuit a Verbo in seipso, fuit cognitio gratiae gratificatae: ergo plena fuit in Christo a suae conditionis primordio: ergo non crescebat in eo.

ITEM anima Christi habuit species rerum cognoscibilibus: sed qua ratione habuit species vniuersae cognoscibilibus, eadem ratione et omnium: sed impossibile est duas formas eiusdem speciei esse et in eodem, et secundum idem: ergo impossibile fuit quod anima Christi nouas formas, siue nouas species reciperet: ergo non potuit in cognitione proficere.

ITEM materia non est possibilis ad formam, quam habet in actu, pro eo quod omne recipiens debet esse denudatum a forma recepti: ergo si anima Christi a principio habuit in se omnium rerum creaturarum speciem, et notitiam, videtur quod amplius non potuerit cognitionem nouam recipere: ergo nec in cognitione proficere.

CONCLUSIO.

Anima Christi secundum cognitionem simplicis notitiae non potuit proficere, licet secundum experimentalem cognitionem profecerit.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod praeter scientiam, quam anima Christi habuit in Verbo, duplicem habuit cognoscendi modum, sicut praedictum fuit: habuit enim cognitionem simplicis notitiae in intellectu, et cognitionem experientiae in sensu. Cognitio simplicis notitiae consistebat in habitibus, et speciebus ipsi animae Christi in ditis a primordio suae conditionis ex beneficio Conditoris. Cognitio vero experientiae consistebat in visibus sensuum exteriorum. Quoniam ergo habitus, et species impressae fuerunt ipsi animae Christi in omnimoda plenitudine, hinc est quod Christus proficere non potuit cognitione simplicis notitiae. Quia vero sensus exterior ad aliquid conuertebatur de nouo, ad quod prius conuersus non fuerat, hinc est quod cognitione experientiae proficiebat. Iuxta quod dicitur Ambrosius quod in eo sensus proficiebat humanus.

Et Apostolus dicit quod didicit ex his, quae passus est, obedientiam. Et Glossa super illud Psalmi: Qui tribuit mihi intellectum, ait: vsque ad mortem erudiuit me. Inferior pars mea, scilicet carnis assumptio, ut experiret tenebras mortalitatis. Et sic anima Christi quamuis non profecerit secundum cognitionem simplicis notitiae, proficiebat tamen secundum cognitionem experientialem. Ille autem profectus scientiae experimentalis in Christo in duobus differebat a profectu cognitionis nostrae. In vno videlicet quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitae:

A sed quod prius cognoscebat vno modo, scilicet per simplicem notitiam, cognoscebat alio modo, scilicet per experientiam. In alio etiam differebat: quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam. Et secundum hoc patet responsio ad quaestionem propositam: patet etiam responsio ad rationes ad vtramque partem pro magna parte. Nam rationes, quae ostendunt, quod Christus non proficiebat in cognitione, siue scientia, procedunt de profectu non solum secundum apparentiam, sed etiam secundum existentiam: non solum secundum cognitionem experientiae, verum etiam secundum cognitionem simplicis notitiae. Et ideo rationes illae sunt concedendae, quia verum concludunt.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium de auctoritate Apostoli, et de auctoritate Bedae in Glossa, dicendum quod vtraque auctoritas intelligitur de cognitione experientiae.

2. AD illud quod obijcitur, quod hoc est naturale, videlicet quod ex multis sensibilibus fiat vna memoria, dicendum quod duplex est modus cognoscendi per experientiam. Vnus qui est via in acquisitione scientiae. Alius vero qui est via in exercitio scientiae, vt quod prius sciebatur theorice, postmodum sciatur practice. Et primus modus experientiae reperitur in scientiae inuentione. Secundus vero consistit in vsu scientiae iam adeptae. Et in primo est motus ab incognito ad cognitum. In secundo vero est via, siue processus a cognito vno modo, vt cognoscatur alio modo. Et primus modus respicit imperfectionem naturae lapsae propter ignorantiam annexam. Secundus vero respicit statum innocentiae, in quo habitus scientiae praecessisset vsu, et cognitio simplicis notitiae praecessisset cognitionem experientiae et iste modus fuit in Christo, et non alius: quia sicut infra patebit, de statu naturae lapsae Christus non debuit assumere defectum ignorantiae. Philosophus autem in praedicto progressu cognitionis procedit secundum statum naturae lapsae, quod in Christo non oportet reperiri.

3. AD illud quod obijcitur, quod intellectus agens in Christo potuit abstrahere, dicendum quod abstractio speciei a conditionibus materialibus quaedam ordinatur ad generandum habitum, quaedam vero consistit in iudicio eius, quod apprehensum est per sensum, iudicio, inquam, facto ab intellectu: et prima non fuit in Christo, cum intellectus eius haberet habitus, et species rerum: illa autem abstractio ordinaretur ad acquisitionem habitus, et scientiae nondum adeptae: et ita haberet annexum defectum ignorantiae. Secunda vero in Christo fuit: sed ex hoc non sequitur, quod aliquid didicerit de nouo, vel quod in scientia profecerit, sed solum quod aliquid considerauit intellectu excitato a potentia inferiori.

4. AD illud quod obijcitur, quod sensus eius poterat componere, et tenere, dicendum quod illud non facit profectum in cognitione speculationis, sed in cognitione experimentalis: quoniam illa, quae sensus componebat, aut diuidebat, apud intellectum erant magis cognita, non solum quantum ad essentias, sed etiam quantum ad compositiones, secundum quas compositiones, et diuisiones, possunt formaliter variari. Vnde secus est de cognitione rerum in Christo, et in quocumque angelo. Angeli enim potuerunt proficere in cognitione rerum, componendo, diuidendo, et conferendo, etiam cognitione simplicis notitiae: quamuis non reciperent nouas species.

5. AD illud quod obijcitur, quod sensus eius poterat componere, et tenere, dicendum quod illud non facit profectum in cognitione speculationis, sed in cognitione experimentalis: quoniam illa, quae sensus componebat, aut diuidebat, apud intellectum erant magis cognita, non solum quantum ad essentias, sed etiam quantum ad compositiones, secundum quas compositiones, et diuisiones, possunt formaliter variari. Vnde secus est de cognitione rerum in Christo, et in quocumque angelo. Angeli enim potuerunt proficere in cognitione rerum, componendo, diuidendo, et conferendo, etiam cognitione simplicis notitiae: quamuis non reciperent nouas species.

Christus vero minime propter cognitionem plenitudinem, et perfectionem, quam decuit animam eius habere a principio suae conditionis.

Dist. 35.

QUESTIO III. An Deus communicauerit anima Christi omnipotentiam sicut communicauit omniscientiam.

Alex. Alex. 1. p. q. 21. Membr. 1. art. 4. S. Tho. 3. p. q. 13. art. 1. Et 1. Sent. dist. 43. q. 1. art. 2. Et 3. Sent. d. 14. q. 2. ar. 4. Richardus 3. Sent. dist. 14. art. 5. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 14. q. 9. Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 14. q. 1.

AD OPPOSITVM Phil. 2. b

TRVM Deus communicauerit anima Christi omnipotentiam sicut communicauit ei omniscientiam. Et quod sic, videtur. Ad Philippens. Dedit illi nomen, quod est super omne nomen: ergo si non dedit ei nomen sine re, dedit ergo illi virtutem super omnem virtutem, et potentiam super omnem potentiam: ergo dedit ei omnipotentiam.

ITEM cum tria sint in anima, potentia, scientia, et voluntas, vt vult Richardus: voluntas praesupponit scientiam, et scientia praesupponit potentiam: ergo natura, quae est capax scientiae, est capax potentiae: ergo quae est capax omniscientiae, est capax omnipotentiae: sed anima Christi fuit capax omniscientiae, sicut supra ostensum fuit: ergo fuit capax omnipotentiae.

ITEM amplioris extensionis est scientia, quam potentia. Omne enim quod Deus potest, scit: sed non conuertitur: sed quod capax est rei maioris, est capax rei minoris: ergo si anima Christi fuit capax omniscientiae, fuit etiam capax omnipotentiae: ergo debuit Deus ei communicare omnipotentiam.

ITEM posse scire vnum scibile est potentiae: ergo posse scire duo scibilia est maioris potentiae: et sic procedendo: ergo posse scire infinita scibilia est summam et infinitam potentiam: sed anima Christi potuit scire infinita scibilia: ergo Deus communicauit ei omnipotentiam.

ITEM artifex materialis non solum communicat filio suo scientiam simplicis notitiae, sed etiam scientiam practicaam: ergo multo fortius hanc Deus communicauit anima Christi. Sed scientia practica habet operationem coniunctam, et operatio habet potentiam praeruiam: ergo si Deus communicauit anima Christi scientiam practicaam omnium rerum, communicauit ei omnipotentiam.

ITEM sicut intellectus anima Christi coniunctus est diuinae sapientiae, ita etiam et virtus illius anima iuncta est diuinae potentiae. Dicimus enim Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam: ergo sicut intellectus anima Christi propter coniunctionem eius ad summam sapientiam est factus omnisciens, ita et virtus propter coniunctionem cum summa potentia debuit fieri omnipotens.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Omnis potentia creaturae sequitur ipsam substantiam creaturae: sed omnipotentia praecedit substantiam omnis creaturae, quia potest producere omne ens: ergo nulli creaturae communicari potuit omnipotentia.

ITEM nihil habens omnipotentiam potest esse aliquid excedi, vel superari, quia nihil est maius omnipotentia: sed necesse est omnem creaturam a Deo excedi, et superari: ergo impossibile est alicui creaturae omnipotentiam communicari.

ITEM nullius substantiae finitae potest esse virtus infinita, sicut dicit Philosophus, et ratio manifestat: sed omnipotentia est virtus infinita: ergo nulli substantiae finitae potest communicari omnipotentia: sed omnis creatura est substantiae finitae, cum sit creata in numero, pondere, et mensura: ergo, et cetera.

ITEM nulla virtus entis creati transcendit ens: sed omnipotentia transcendit ens, quia potest de non ente facere ens: ergo impossibile est alicui virtuti creatae dari omnipotentiam.

CONCLUSIO.

Anima Christi non fuit communicata omnipotentia, quoniam nulli creaturae ipsa communicari potest, anima autem Christi creatura est.

RESP. AD ARG. Dicendum quod nec anima Christi, nec alicui creaturae potest omnipotentia communicari, nisi eatenus qua communicatur ei nomen, et excellentia diuinitatis, hoc est per communicationem idiomatum, quae ortum habet ex personali vniuersione. Sicut enim possumus dicere quod homo est Deus, ita possumus dicere quod homo est omnipotens. Et sicut excellentia diuinitatis nulli communicari potest sicut forma, et proprietates eidem inhaerens substantialiter, vel accidentaliter: sic etiam nec omnipotentia. Ratio autem quare omnipotentia communicari non potest alicui creaturae, est, quia omnis creatura eo ipso, quod ex nihilo est, deficit a summa stabilitate: vnde non existit per seipsum. Deficit a summa simplicitate: vnde non agit per se totam. Deficit a summa immensitate: vnde distare potest in ipsa virtus a substantia. Et quoniam in se non subsistit, nec a se, nisi sustentetur a diuina potentia: ideo impossibile est ipsam esse omnipotentem. Non enim potest seipsum sustinere. Rursum: quoniam ex se tota non agit, non potest in totam rei substantiam: et ideo non potest esse omnipotens, cum non possit totum producere. Postremo: quia virtus eius distat a substantia, tantum potest elongari quod omnino deficiet, vnde non potest in omnia. Sicut ergo soli Deo conuenit summa stabilitas, summa simplicitas, summa etiam immensitas: sic etiam omnipotentia, quae necessario requirit ista tria. Et ideo omnipotentia communicari non potest alicui creaturae, nec anima Christi, nec alij. Et rationes, quae hoc ostendant, sunt concedendae.

AD illud vero quod obijcitur, quod dedit illi nomen quod est super omne nomen, dicendum quod datio illius nominis fuit per communicationem idiomatum, vt homo ille diceretur esse Deus, et Dei Filius. De hac autem communicatione non intelligitur ad praesens: ideo auctoritas illa nihil facit ad propositum.

AD illud vero quod obijcitur, quod potentia antecedit scientiam, dicendum quod potentia dicitur dupliciter, respectu actus interioris, et respectu actus exterioris. Dicimus aliquem posse scire, et velle: dicimus etiam posse operari. Cum ergo dicimus, quod in creatura potentia antecedit scientiam, hoc verum est respectu actus interioris, sed non exterioris: quia potentia operatiua consequitur scientiam. Cum autem dicitur omnipotentia esse in aliquo, hoc non intelligitur respectu actus interioris tantum, sed etiam respectu exterioris: ideo non sequitur, quod si in aliquo sit omniscientia, quod in eo sit omnipotentia.

AD illud quod obijcitur, quod amplioris extensionis est scientia, quam potentia, dicendum quod esse maioris extensionis est dupliciter: vel respectu obiecti, vel respectu subiecti. Si loquamur de extensione respectu obiecti, maioris extensionis est omniscientia, quam omnipotentia: quia respectu plurius est. Si autem loquamur de extensione respectu subiecti, maioris amplitudinis est omnipotentia, quam omniscientia, quantum est de propria ratione vtriusque. Nam omnipotentia ponit subiectum suum omnino immensum, et infinitum: omniscientia vero non, sicut in praecedentibus fuit ostensum. Et ideo non sequitur, quod si alicui subiecto naturae creatae possit communicari omniscientia, quod propter hoc possit ei communicari omnipotentia. Communicatio enim omnipotentiae plus respicit amplitudinem subiecti, quam obiecti.

4. AD

FVNDAMENTA. Lucae 2. g. Li. 4. c. 22. de fide orthodoxa.

Hebr. 5. d. Psal. 15. b

QVAE

4. A d illud quod obijcitur, quod posse scire omne scibile, est posse, *et cetera*. dicendum quod cum anima cognoscat in Verbo, cognoscere ipsius animae plus est in recipiendo ab ipso Verbo, quam in agendo in ipsum Verbum: et ideo posse scire aliquid scibile in ipso Verbo, est potentiae utriusque actiuae, et passivae, sed actiuae ex parte Verbi illuminantis, passivae vero ex parte animae suscipientis. Cum ergo infertur quod posse scire infinita sit potentiae infinitae, dicendum quod ex hoc non sequitur, quod in creatura sit infinitas potentiae actiuae, sed in ipsa est infinitas potentiae passivae: et hoc quidem non repugnat creaturae, licet ei repugnaret infinitas potentiae actiuae. Quoniam ergo posse facere infinita dicit infinitatem potentiae actiuae, posse vero scire omnia dicit infinitatem potentiae passivae: hinc est quod quamvis alicui creaturae conueniat, ut possit omnia scire, non tamen conuenit, ut possit omnia facere. Et si tu obijcias, quod scire non tantum est pati, verum etiam agere, dicendum quod hoc est verum de scientia actuali, quae quidem consistit in actu iudicandi, et illa quidem proprium est solius Dei, nec potuit alicui creaturae communicari. Sed non est verum de cognitione habituali, sicut in precedentibus fuit ostensum.

5. A d illud quod obijcitur, quod Deus communicare debuit Christo non tantum scientiam speculativam, verum etiam practicam, dicendum quod scientia practica dicitur duobus modis. Vno modo dicitur scientia practica, quae est de operibus: sicut moralis

A philosophia dicitur de opere, quae est de operibus procedentibus a libera voluntate. Alio modo dicitur scientia practica, quae est de opere, et in opere: sicut faber quando fabricat, dicitur habere cognitionem practicae fabricandi. Primo modo communicavit Deus scientiam practicam animae Christi, quia Christus cognitionem habuit omnium operum diuinorum. Secundo modo non communicavit ei, pro eo quod anima Christi in cunctis suis operibus non potuit ei cooperari: ideo non est simile de artifice, et eius filio: quia filius artificis potest aequari in scientia, et virtute: non sic autem anima Christi Verbo. Simile autem erit si loquamur de Christo secundum diuinam naturam. Pater enim omnia demonstrat filio, et quocumque Pater facit, haec omnia et Filius facit, sicut dicitur in Ioanne,

6. A d illud quod ultimo obijcitur, quod ita virtus virtuti, sicut intellectus sapientiae, dicendum quod non est simile, sicut iam praedictum est, eo quod operatio intellectus est in suscipiendo, operatio vero potentiae actiuae magis consistit in agendo. Et huius signum est: quia multo excellentioris virtutis est aliquid posse facere, quam posse nosse: multo enim difficilius est facere vnam formicam, quam cognoscere caelum, et terram. Cognoscens enim eo ipso quod cognoscens, non influit in ipsum cognitum: potens vero in eo ipso quod potens est comparatur ad ipsum possibile, sicut ad effectum. Et hinc est quod virtus operatiua in Christo non est facta omnipotens, sicut intellectus eius factus est omnisciens.

Ioan. 5. 6

D I S T I N C T I O X V.  
DE HOMINIS DEFECTIBVS QVOS ASSVMPSIT  
Christus in humana natura.

**I**LLUD quoque praetermittendum non est, quod Dei Filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem, et carnem passibilem et mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, famem, sitim, et huiusmodi. Et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animae, scilicet tristitiam, timorem, dolorem, et huiusmodi. Omnis autem sensus animae est. Non enim caro sentit, sed anima utens corpore veluti instrumento. Vnde de Augustinus super Genesim in lib. 12. Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuncio vititur ad confirmandum in seipsa, quod extrinsecus nunciatur. Sicut ergo anima quod foris est, per corpus tamquam per instrumentum videt, vel audit: ita etiam per corpus quaedam sentit mala, quae sine corpore non sentiret, ut famem, et sitim, et huiusmodi. Vnde non immerito defectus corporis dicuntur: quaedam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit, ut est timor, et huiusmodi. Sentit ergo anima dolores, sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam vero non. Suscepit autem Christus sicut veram naturam hominis, ita et veros defectus hominis: sed non omnes. Assumpsit enim defectus poena, sed non culpa, nec tamen omnes defectus poena, sed eos omnes, quos homini eum assumere expediebat, et sua dignitati non derogabat. Sicut enim propter hominem homo factus est, ita propter eum hominis defectus suscepit. Suscepit enim de nostro, ut de suo nobis tribueret, ut nostrum tolleretur defectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet nouitatem. Simpliciter ille accepit vetustatem, id est poenam, ut nostram duplam consumeret, id est poenam et culpam.

Qualiter accipiendum sit illud quod ait Leo Papa.

**T**RADIT auctoritas, quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostrae praeter peccatum. Quod nisi accipiatur de illis tantum, quae eum sumere pro nobis oportuit nec dedecuit: falsum esse probatur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cum sit ignorantia quadam, quae defectus est, nec peccatum est, scilicet ignorantia inuincibilis. Nam vincibilis peccatum est, si tamen de his est, quae nobis expedit scire. Sunt enim quaedam quorum scientia non affert, vel ignorantia non impedit salutem. Et forte talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam atque difficultatem volendi vel faciendi bonum, quae ad miseriam nostram pertinent. Vnde Augustinus in lib. 3. de li-

Hebr. 1. Epi  
stola 10. et  
in form. de  
Nat. Dom.  
er Dam. li.  
1. c. 14. vel  
20. et Gl. in  
eod. in 10.  
4. ibi. Iesu  
fatigatus  
ex rursu

vero arbitrio: Approbare, inquit, falsa pro veris, ut erret inuitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Ex qua miseria peccantibus iustissime inflata liberat Dei gratia: quia sponte homo libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere. Ad quam miseriam pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio naturae suae: nec ab isto malo quisquam, nisi gratia Dei liberatur. Ecce euidenter dicit hic Augustinus ignorantiam, qua quis inuitus falsa pro veris approbat, et difficultatem, qua non potest se temperare a malo, ad miseriam nostram pertinere, et poenam esse hominis. Haec autem Christus non habuit. Non ergo accepit omnes defectus nostrae infirmitatis praeter peccatum.

Quod ignorantia talis et difficultas non sit peccatum.

**S**ED forte aliquis dicet illa esse peccatum. Cui obuiat illud quod Augustinus tradere videtur, hoc scilicet Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisse indere, ut essent ei naturalia, ita in libro Retractionum, inquit: Ignorantia, et difficultas etiam se essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. Sed si haec homo in primordio naturaliter habuisset, numquid essent in eo defectus, et poena? Si defectus vel poena ei indita fuisset ante peccatum, iniuste cum eo agi videretur, si ante culpam sentiret poenam. Ob hoc sane dicimus illa non fuisse defectus vel poena, si naturaliter homini insuissent, sicut non fuit homini ante peccatum nondum gratiam adeptus defectus sine poena, non posse proficere. Sed postquam gratiam recepit, per quam proficere potuit, et ad tempus profecit, eamque culpa sua post amittit, simulque proficiendi facultatem perdidit: defectus fuit ei et poena non posse proficere, scilicet malum declinare, et bonum facere. Omnes ergo defectus nostros suscepit Christus praeter peccatum, quos ei conueniebat suscipere, et nobis expediebat. Sunt enim plura aegritudinum genera, et corporis vitia, a quibus omnino immunis exiit. Quos enim defectus habuit, vel ad offensionem vere humanitatis, ut timorem et tristitiam: vel ad impletionem operis, ad quod venerat, ut passibilitatem et mortalitatem, vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam, ut mortem, suscepit. Hos autem defectus non conditionis suae necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus, sicut et nos: sed non ex eadem causa. Nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apostolus insinuat dicens: Corpus quidem propter peccatum mortuum est, id est necessitate moriendi habet in se. Christus autem non ex peccato huiusmodi habuit defectus, quia sine peccato est conceptus et natus, et in terris conuersatus. Sed ex sola miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem, quam sine omni infirmitate assumere potuit, sicut absque culpa eandem suscepit.

Auctoritatibus probat Christum secundum hominem vere dolores sensisse, et timuisse, contra quosdam hoc negantes.

**S**ED quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inueniuntur, afferentes similitudinem atque imaginem passionis et doloris Christum hominem pertulisse, sed nullum omnino dolorem vel passionem sensisse, auctoritatum testimonij eos conuincentes, indubitabile faciamus, quod supra diximus. Propheta Isaias dicit: Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portauit. Et veritas ipsa in Euangelio ait: Tristis est anima mea usque ad mortem: Vbi etiam legitur: Cepit Iesus pauere et tedere. Propheta etiam ex persona Christi ait: Repleta est malis anima mea. Quod exponens Augustinus inquit: Non vitij et peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus repleta fuit anima Christi, quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine anima. Dolere autem anima, etiam non dolente corpore, potest. Hos autem humane infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem ac mortem, non humanae conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Ambrosius etiam in lib. 2. de fide ait: Scriptum est: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste. Timet ergo Christus, et dum Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit: Animam meam pono pro te: Christus dicit: Anima mea turbatur. Vtrumque verum est et rationis plenum quod et ille qui est inferior non timet: et ille qui superior est, gerit timentis affectum. Idem in eodem: Vt homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur, per naturam hominis et tediauit, et resurrexit. Non turbatur eius virtus, non turbatur eius diuinitas, sed turbatur anima secundum humanae fragilitatis assumptionem. Nam qui suscepit animam, suscepit etiam animae passionem. Non enim eo quod Deus erat, aut turbari, aut mori posset. Idem in eodem: Suscepit tristitiam meam: et confidenter tristitiam nomino, qui crucem praedico. Vt homo habuit tristitiam, quam meo suscepit affectu, mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet.

S. Bon. To. 5.

Q Ergo

Lib. 2. ca.  
pit. 18. 20.  
1. et de na-  
tura et gra-  
tia 57. 70. 7  
Pracedentia  
et sequentia  
verba  
ex primo  
Retr. 9. ad  
finem. Vlti-  
ma verba  
sunt in li-  
de bo. per-  
seuer. c. 11  
10. 7.

Li. 2. 20. 9.  
in fi. in sen-  
su. 3. de li-  
ar. c. 20. et  
21. et de  
bono p. sen-  
cap. 11. 68  
12. 107.

Rom. 8. 6

Barn. 3. d

Cerdonia-  
ni. de qui-  
bus Aug. li.  
de heresi. p.  
21. et Ma-  
nich. de qui-  
bus ibi.  
Par. 46.  
Isa. 53. a  
Mat. 26. d  
Adar. 14. d  
Pf. 87. a  
To. 8.  
ca. 3. 10. 3.

Mat. 26. d  
Ioan. 13. d  
Ioan. 12. d  
Ca. 3. in fi.  
Ca. 3. pau-  
lo superius  
et super il-  
lud Lu. 22.  
Pater si pos-  
sibile est.

Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur Domine Iesu vulnera mea, non tua, quia tu non pro te, sed pro me doles. Hieronymus quoque in explanatione fidei ait: Nos ita dicimus hominem passibilem a Dei Filio susceptum, ut deitas impassibilis permaneret. Passus est enim Filius Dei non putative, sed vere omnia que de illo Scriptura refatur, sed secundum illud quod pati poterat, scilicet secundum substantiam assumptam. Licet ergo persona Filij suscepit passibilem hominem, ita tamen eius habitatione secundum substantiam suam nil passa est, ut tota Trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. His alijsq. auctoritatibus perspicuum fit Christum vere passibilem assumpsisse hominem, atque in eo defectus et affectus nostre infirmitatis suscepisse, sed voluntate, non necessitatis conditione.

Hic ponit quæ prædictis aduersari videntur.

Quædam tamen reperiuntur in Sanctorum tractatibus, que præmissis aduersari videntur. Nam super illum locum psalmi. Clamabo, et non exaudies: Augustinus tradere videtur Christum nec vere timuisse, nec vere tristatum esse, dicens sic: Quo modo hoc dicit, qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius? sed nobis de corpore suo hoc dicit: Corporis enim sui, idest Ecclesie gerebat personam, sicut et alibi cum dicit: Transseat a me calix iste: pro nobis loquitur: nisi forte putetur timuisse mori: sed non vere timebat Dominus pati, tertio die resurrexerit, cum arderet Paulus dissolui, et esse cum Christo. Non enim fortior est miles, quam imperator. Miles enim coronandus gaudet mori, et Dominus coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem nostram representans, pro suis infirmis, pro suis infirmis qui timent mori, hoc dixit. Vox illorum erat, non capitis. Hieronymus etiam ait: Erubescant qui putant Saluatorem timuisse mortem, et passionis pauore dixisse: Transseat a me calix iste.

Determinatio auctoritatum.

Ne autem in sanctis litteris aliqua aduersa diuersitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris et tristitia, vel propassionem, sed timoris et tristitia necessitatem, et passionem a Christo remouisse intelligantur. Habuit enim Christus verum timorem et tristitiam in natura hominis, sed non sicut nos, qui sumus membra eius. Nos enim causa peccati nostri his defectibus necessario subiaccemus, et in nobis sunt isti defectus secundum propassionem et passionem, sed in Christo non nisi secundum propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur propassio et passio: ita et in pœnalibus effectibus. Afficitur enim quis interdum timore vel tristitia, ita ut mens intellectus non inde moueatur a re: et tunc passio est. Aliquando vero mouetur, et turbatur: et tunc passio est. Christus vero non fuit ita turbatus in anima timore vel tristitia, ut a rectitudine vel a Dei contemplatione aliquatenus declinaret, secundum quem modum intelligitur, cum dicitur, vel timuisse vel tristis fuisse. Vnde Hieronymus super Mattheum, ubi legitur: Cœpit contristari et mœstus esse. Vt veritatem, inquit, probaret assumpti hominis, vere contristatus est, sed non passio eius dominatur animo, verum propassio est. Vnde ait: Cœpit contristari. Aliud est enim contristari, aliud incipere contristari quod est, aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionem. Ideo, secundum hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non vere timuisse, aliquando vere timuisse, quia verum timorem habuit et tristitiam, sed non secundum passionem, neque ex necessitate conditionis. Vnde Augustinus ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit Christum non vere timuisse vel tristatum esse, et incontinenti veram tristitiam habuisse, his verbis: Infirmus in se præsignans Dominus, ait: Pater, si fieri potest, transseat a me calix iste. Non enim vere timebat Dominus pati, tertia die resurrexerit, cum arderet Paulus dissolui et esse cum Christo. Iste gaudet coronandus, et tristis est Dominus coronaturus? Ecce hic videtur tristitiam et timorem a Christo remouere. Continuo autem subiunxit: Sed tristitiam sic assumpsit, quo modo carnem. Fuit enim tristis, sicut Euangelium dicit. Si enim tristis non fuit, cum Euangelista dicat: Tristis est anima mea, et cetera. ergo et quando dicit: Dormiuit Iesus, non dormiuit: vel quando dicit manducasse, non manducavit: et ita nihil sanum relinquatur, ut dicatur etiam quod corpus non erat verum. Quidquid ergo de illo scriptum est, verum est, et factum est. Ergo tristis fuit, sed voluntate tristitiam suscepit veram, quo modo voluntate carnem veram? Aperte noscitur sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discernere causas, ex quibus intelligentia uerborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentie causa prædictorum uerborum, nihil occurrit contradictionis.

DIST.

DISTINCT. XV.

Quo modo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad defectum passibilitatis in generali.

Illud quoque præmittendum non est, et cet.

Expositio textus.

Verba egit Magister de plenitudine gratiæ, et cognitionis in Christo ex parte humanitatis. In hac vero parte intendit agere de defectu passibilitatis. Diuiditur autem pars ista in duas. In quarum prima agit de defectibus a Christo assumptis in generali. In secunda vero agit de passione doloris in speciali, infra: Verumtamen magis mouent, ac difficiliorem afferunt questionem, et cet. Prima pars habet duas. In quarum prima veritatem explanat. In secunda vero veritatem explanatam multiplici auctoritate confirmat, ibi: Sed quia nonnulli. Prima pars habet tres partes. In quarum prima agit de defectibus repertis in Christo quantum ad congruitatem, ostendens quod congruum fuit Christum tales defectus in se habere. In secunda vero agit quantum ad generalitatem, inquit: vtrum omnes defectus nostros contingat in Christo reperti, ibi: Tradit autem auctoritas, quod Dominus noster. In tertia vero determinat quantum ad causalitatem, ostendens tales defectus in Christo non fuisse a natura, sed a voluntate, ibi: Hos autem defectus non conditionis sua, et cet. Similiter secunda pars, in qua confirmat prædeterminata, habet tres partes. In quarum prima adducit auctoritates, que faciunt ad veritatem. In secunda vero adiungit auctoritates, que videntur esse contra veritatem, ibi: Quadam tamen reperiuntur in Sanctorum auctoritatibus, et cet. In tertia vero explanandum ostendit in prædictis non esse contrarietatem, ibi: Ne autem in sacris litteris aliqua aduersa diuersitas, et cet. Subdiuisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

Simplam ille accepit, et cet. Dub. I.

Videtur hoc inconuenienter esse dictum, quia simile non consumitur per suum simile, immo augeatur: ergo vetustas nostra non consumitur per vetustatem Christi assumptam. Præterea: Quod consumit aliud, est illo potentius: ergo si vetustas Christi consumpsit nostram, potius debuit esse dupla respectu nostre, quam nostra dupla respectu sue. Præterea: Vetustas Christi nõ consumpsit nostram nisi per modum meriti: sed meritum debet conformari præmio: ergo nec simpla, nec dupla debuit esse respectu nostre, sed æqualis.

Respondendum. Dicendum quod tam pœna, quam culpa ad veterem hominem pertinet: quia in primaria conditione homo fuit creatus absque culpa, et pœna: et secundum hæc duo in nobis est duplex vetustas. In Christo autem fuit pœna sine culpa, et ideo vetustas simpla. Fuit enim pœna cum gratia. Et propterea per pœnam Christi cum gratia nos merebamur liberari a culpa, et pœna: ita quod vetustas pœnæ iuncta nouitati gratiæ, consumit duplicem vetustatem salua oppositione, saluata nihilominus debita proportione: ideo verbum Augustini in littera verum est, et rationabile. Ad illud quod obijcitur, quod vetustas non opponitur vetustati, dicendum quod verum est ratione: sicut opponitur tamen ratione nouitatis gratiæ coniunctæ: Et per hoc patet sequens: quia ratione gratiæ coniunctæ illa vetustas simplex excedit nostram duplicem. Propter hoc enim quod Christus habuit S. Bon. To. 5.

gratiam non ad mensuram, perfecte nobis meruit liberationem a pœna, et culpa.

Quos enim defectus habuit, et cet. Dub. I I.

Contra: Si isti defectus non sunt de veritate humanæ naturæ non faciunt ad veræ humanitatis ostensionem. Quod autem non sint de veritate humanæ naturæ, ostendit Anselmus tali ratione: Humana natura vno modo est vera secundum statum corruptionis, et incorruptionis: sed isti defectus non competunt ei secundum statum incorruptionis: ergo non sunt de veritate humanæ naturæ. Item Christus post resurrectionem veram humanitatem ostendit: et tamen ipsis Apostolis defectus, et pœnalitates nõ ostendit: ergo non videtur quod huiusmodi defectus facerent ad veritatis humanæ naturæ ostensionem.

Respondendum. Dicendum est, quod est ostendere veritatem humanæ naturæ, vel simpliciter, vel secundum statum: dico ergo quod huiusmodi defectus assumpti fuerunt ad ostensionem veræ humanitatis secundum statum corruptionis, et sic Christus volebat ostendere: voluit enim se nobis conformare: in similitudinem enim hominum factus est, ut dicit Apostolus, et habitu inuentus est, ut homo. Ad illud quod obijcitur, quod non facit ad ostensionem veræ humanitatis quod non est de veritate humanæ naturæ, dicendum quod falsum est. Aliquod enim annexum alicui statui humanæ naturæ potest esse ostensionem veritatis. Accidentia enim magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, quauis non sint de essentia rei. Ad vltimū patet responso per ea, que dicta sunt.

Quadam tamen reperiuntur in Sanctorum tractatibus, que præmissis, et cet. Dub. I I I.

Videtur quod illæ auctoritates verum dicant, que dicunt Christum non timuisse. Scribitur enim: Perfecta charitas foras mittit timorem: sed Christus perfectissimam habuit charitatem: ergo nullus in eo videtur timor fuisse. Item Aug. lib. 83, questionū: Signum perfectionis est nullus timor: sed in Christo fuit summa perfectio: ergo nullus omnino fuit in eo timor. Item: Nullus timet quod potest effugere: sed Christus certus erat omnem pœnam se posse effugere: ergo videtur quod nihil timebat.

Respondendum. Dicendum quod timor est in triplici differentia. Quidam enim est gratuitus, quidam libidinofus, quidam naturalis inter vtrumque medijs. Timor autem gratuitus est in triplici differentia. Quidam est timor pœnæ, quidam est timor offensæ, quidam reuerentiæ. Prima, et secunda differentia non fuit in Christo, pro eo quod perfecta charitas foras mittit timorem vtrumque: sed secundum tertiam differentiam fuit in Christo: quia sic a perfecta charitate non expellitur, sed potius consummatur, secundum illud: Replebit eum spiritus timoris Domini. Et secundum illud: Timor Domini Sanctus permanet in sæculum, sæculi. Et per hoc patet responso ad primum obiectum. Est etiam alius timor libidinofus, et ille similiter in triplici differentia est. Quia est timor mundanus, et est timor humanus: et nullus istorum fuit in Christo, nec etiam in viro perfecto: et sic intelligitur verbum Augustini, quod signum perfectionis est nullus timor. Et per hoc patet responso ad secundum. Est iterum timor in tertia differentia. Timor scilicet naturalis: et iste est in triplici differentia. Quidam est sensualitatis præuenientis rationem. Quidam sensualitatis subiaccens rationi. Quidam vero ipsius partis rationalis. Primus timor est naturæ corruptæ, et quodam modo inordinatæ: similiter et tertius. Secundus vero est naturæ corruptæ: sed tamen ordinatæ. Quoniam ergo in Christo quauis esset defectus passibilitatis, non tamen fuit defe-

Q 2 Cuius

QVÆSTIO I.

An congruum fuerit in Christo reperiri defectus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 5. Memb. 2. S. Thomas 3. p. q. 14. art. 1. Et 3. Sent. dist. 25. q. 1. art. 1. Et 4. contra Gent. cap. 55. Et Opusc. 3. cap. 42. et 47. Richar. 3. Sent. d. 15. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 15. q. 1.

Etus inordinationis, et virtositatis. Hinc est quod fuit in eo timor medio modo, non primo, vel tercio. Et per hoc patet tercio obiectum. Patent etiam auctoritates, quæ in littera dicuntur. Nam omnes illæ auctoritates, quæ dicunt Christum non timuisse, hoc dicunt, non quia velint a Christo omnem timorem remouere, cum auctoritas Isaia dicat contrarium: sed quia non fuit in eo timor, qui rationem eius præueniret, vel rationem eius perturbaret: fecerunt enim fuit, et bene nouerat quod nihil poterat sibi enenire, vel inferri quod ipsa prius non desideraret, et vellet.

Vere contristatus est, etcetera. Dub. IIII.

Videtur quod ex hoc velit dicere quod in Christo fuerit propassio. SED CONTRA: Super Mattheum vigesimo sexto dicit Glossa, quod propassio est subitus motus, cui ex ratione non consentitur: sed talis motus est veniale peccatum secundum quod ibi innuitur, et ille non fuit in Christo: ergo propassio non fuit in eo. ITEM: Subitum est illud quod præuenit iudicium rationis, et quod est ex surreptione: sed Christus nihil per surreptionem egit: ergo non habuit in se motum subitum: ergo nec propassio. ITEM: Christus timuit mortem, non ob aliud nisi quia præuidit eam: sed non præuidit eam nisi secundum rationem: ergo timuit eo timore, qui est secundum rationem: et ille timor est passio, non propassio: ergo nulla est responsio Magistri.

Propassio quid.

Hieron. in Matt. 26.

RESPOND. Dicendum quod propassio secundum generale nominis sui acceptionem dicitur esse passio diminuta: hæc autem est illa, quæ sistitur infra rationem: vt ratio est: et ita propassio dicitur passionem partis sensualis, vel virtutis naturalis: et hoc modo dicitur dicere Magister, et Hieronymus huiusmodi passiones fuisse in Christo. Erant enim ex horrore sensualitatis, non ratione partis rationalis. AD ILLUD vero quod obijcitur, quod diffinitur propassio, quod est motus subitus, dicendum quod ibi diffinitur propassio secundum quod est in nobis, in quibus sensualitas mouetur præter iudicium rationis: in Christo autem non fuit hoc. Et ideo patet responsio ad illa duo, quæ primo obijciuntur. AD ILLUD vero quod obijcitur, quod timor mortis non potuit esse nisi in ratione, dicendum quod ratio præuidens mortem instantem fecit imaginationem mortis in ipsa parte sensuali: qua quidem facta, sensualitas mota fuit, et horrore mortis concussa. Et si tu dicas quod hic non est ordo cognitionis, vt deueniatur a ratione ad sensualitatem, dicendum quod hoc verum est in nobis, in quibus est scientia per acquisitionem ab inferiori. In Christo autem aliter esse potuit, qui fuit plenus scientia, et in quo fuit obedientia perfecta virtutum inferiorum respectu superiorum. Præterea nos ipsi imaginari possumus quod volumus, quamuis non possimus quod volumus sentire exterius. Et ita timor in Christo de morte futura potuit esse in parte sensuali, vt merito secundum Hieronymum, et Magistram possit, et debeat dici propassio.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit quæstio circa duo. Primo queritur de huiusmodi defectibus assumptis a Christo in generali. Secundo queritur de aliquibus defectibus in speciali. Circa primum queruntur tria. Primo queritur de defectibus assumptis a Christo quantum ad condecenciam, et congruitatem. Secundo quantum ad generalitatem. Tertio queritur de huiusmodi defectibus quantum ad causalitatem.

VERVM congruum fuerit tales defectus in Christo reperiri. Et quod sic, videtur: Debit per omnia fratribus assimilari, vt misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum. Si ergo decebat Christum in se habere illa, quæ faciunt ad fidelitatem, et misericordiam, et hæc sunt illa, in quibus nobis assimilatur secundum statum miseriam, cuiusmodi sunt defectus, et pœnalitates: ergo in Christo huiusmodi reperiri debent.

ITEM: Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Ex isto verbo arguitur ita: Bonus pontifex debet compati his, qui ignorant, et errant: sed Christus assumpsit humanam naturam, vt fieret noster pontifex: ergo debuit etiam in se assumere, quæ faciunt ad compassionem: huiusmodi autem sunt defectus, et pœnalitates nostræ naturæ: ergo, etcetera.

ITEM: Christus ad hoc assumpsit naturam humanam, vt nobis in illa mereretur vitam æternam, quam primus parens nobis abstulerat: sed meritum præcipuum consistit in tolerantia passionum, et defectuum humanorum: Si ergo decuit Christum præcipuo merito mereri, decuit per consequens huiusmodi defectus, et passiones in ipso reperiri.

ITEM: ad hoc assumpsit Christus humanam naturam, vt eam curaret satisfaciendo, et curando satisfaceret: sed pretium quod facit ad culpæ curationem, et satisfactionem est pœnalis humiliatio: ergo videtur quod decuit huiusmodi reperiri in Christo.

SED CONTRA: Sicut summa iustitiæ repugnat defectus culpæ: sic summa potentia repugnat defectus fragilitatis et impotentia: sed Deum summe iustum non decuit habere defectum culpæ nec in se, nec in natura assumpta: ergo pari ratione nec defectum pœnalitatis, et impotentia.

ITEM: sicut culpa sine pœna subsequente est inordinata, sic pœna sine culpa præcedente: sed non decet Deum aliquid facere inordinatum circa se, nec circa naturam sibi vnitam: ergo si nullam habuit culpam nec in se, nec in natura sibi vnita, videtur quod nullos debuit defectus assumere, neque passibilitates ad culpam consequentes secundum rectum ordinem.

ITEM: Christus assumpsit humanam naturam ad curandum eam non solum a culpa, sed etiam a defectibus, et passionibus culpam consequentibus: sed contraria contrarijs curantur tam in corporalibus, quam in spiritualibus: ergo magis debuit assumere fortitudinem, et impassibilitatem ad curandam nostram debilitatem, et infirmitatem, quam defectus nostros naturales. Et hoc est quod videtur propheta petere: Consurge, consurge: induere fortitudinem brachium Domini.

ITEM: Christus venit ad pugnandum, et de vincendum aduersarium: sed defectus huiusmodi plus sunt ordinati ad deficientium, quam ad vincendum, maxime cum pugnatur contra fortem aduersarium: ergo videtur quod potius tales defectus debuit Christus rejicere, quam in se assumere.

FVNDAMENTA. Heb. 2. d

Heb. 4. d

AD OPPOSITVM.

Isa. 51. d

CON-

CONCLUSIO.

Congruum fuit Christum assumere defectus et passiones nostras propter precium nostræ salutis, exemplum virtutis, et fulcimentum nostræ fragilitatis.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod absque dubio congruum fuit Christum assumere naturam nostram cum defectibus, et passibilitatibus. Et hoc triplici ex causa, principaliter videlicet propter pretium nostræ salutis, propter exemplum virtutis, et propter fulcimentum nostræ fragilitatis. Propter pretium nostræ salutis: quia proposuerat nos redimere non corruptibilibus, auro, et argento, sed pretiosissimo sanguine suo, et animam suam ponere pro animabus nostris. Ad hoc autem non esset idoneus, nisi naturam deficientem, et passibilem assumpsisset: et propterea defectus nostros, et pœnalitates debuit in seipso habere. Alia etiam ex causa congruum fuit, hoc ipsum, videlicet propter exemplum virtutis, specialiter autem humilitatis, patientia, et pietatis, quibus mediantibus peruenitur ad cælum, et in quibus Christus voluit nos imitari ipsum, secundum illud: Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde, et cetera. Tertia ratio est propter fulcimentum nostræ fragilitatis, ob quam natura rationalis habet in se difficultatem ad credendum vera, et irascibilis ad sperandum ardua, et concupiscibilis ad amandum bona. Et ideo voluit Christus non tantum nobis simulari in natura, sed etiam in defectibus, et pœnalitatibus, vt manifestando in se veritatem humanæ naturæ, præberet fulcimentum nostræ rationali ad credendum. Ostendendo nihilominus immensitatem suæ misericordia per susceptionem nostræ miseriam, præberet irascibili fulcimentum ad sperandum. Ostendendo magnitudinem suæ beneuolentia, præberet concupiscibili incitamentum ad se amandum. Et ideo licet incongruum videatur huiusmodi defectus reperiri in Christo si per se considerentur: tamen si ad finem referantur, magna reperitur congruitatis condecencia. Et ideo concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Pet. 1. d

Mat. 11. d

AD ILLUD ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod sicut summam iustitiam dedecet iniquitatem, sic summam potentiam dedecet infirmitatem, dicendum quod huiusmodi similitudo tenet, si compararetur infirmitas, et culpa ad naturam diuinam. In natura enim diuina sicut nulla potest esse iniustitia, sic nulla potest esse impotentia. Si autem comparentur ad naturam assumptam, sic non habet veritatem, pro eo quod ipsa infirmitas potest esse materia exercendæ virtutis. Virtus enim fortitudinis exercetur potissime in perpeffione terribilium, eorum maxime, quæ mortem inducunt. Culpa vero, et iniquitas omnino aduersatur iustitiæ, et vituperabile reddit subiectum, in quo est: infirmitas vero reddit magis laudabile, quando coniuncta est inferiori virtuti animi secundum statum meriti: et ideo non est simile hinc, et inde.

AD ILLUD quod obijcitur, quod pœna sine culpa est inordinata, dicendum quod est pœna necessitate inflicta, et est pœna voluntate assumpta. Prima ergo pœna inordinata est, nisi culpa præcesserit in eo, qui punitur. Secunda vero ordinem habet, siue culpa præcesserit in eo, qui punitur, siue in eo, pro quo ipse velit puniri: et sic est in proposito. Nam Christus voluit huiusmodi defectus, et pœnalitates in se habere pro reparanda humana natura.

AD ILLUD quod obijcitur, quod Christus sumpsit humanam naturam, vt eam curaret, dicendum quod verum est. Quod obijcitur, quod contraria contrarijs curantur, dicendum quod illud veritatem habet, S. Bon. To. 5.

bet si fiat comparatio medicina ad causam, et principium ægitudinis: et sic non habet instantiam in proposito, quia principium corruptionis totius humanæ naturæ fuit delectatio inordinata in esu ligni vetiti. Et ideo defectus, et pœnalitates nostræ ægitudini contrariantur, et aduersantur pensata eius causa, et origine. Aliter potest dici: quod cum dicitur: Contraria contrarijs curantur, hoc intelligitur quantum ad præuia curantia, sicut est gratia quæ curat culpam. Quantum vero ad proxima, veritatem non habet: quia dolor est medicina doloris: sic et in proposito est intelligendum.

Catonis re mediū contra dolorē.

AD ILLUD quod obijcitur, quod defectus plus valent ad deficientium quam ad vincendum, dicendum quod est virtus naturalis, et est virtus moralis: et secundum hoc duplex est pugna, et duplex est victoria. Vna, quæ virtutem naturalem respicit. Altera, quæ virtutem moralem. Pugna ergo, et victoria contra peccatum spectat ad virtutem moralem. Christus autem cum venit ad vincendum aduersarium, venit ad expugnandum, et de vincendum peccatum: et ideo competebat ei virtus moralis, vt posset superare. Virtus autem naturalis in nullo conferebat ad hanc victoriam, quin potius eius oppositum: magis enim vincitur et diabolus, et peccatum in humilitate, et patientia. Propter quod dicitur: Virtus in infirmitate perficitur. Cum ergo dicitur quod defectus plus valent ad succumbendum quam ad vincendum, dicendum quod illud non habet veritatem, nisi intelligatur de pugna, et victoria in eodem genere, in quo sunt illi defectus: et ideo non habet locum in proposito, vbi est victoria per fortitudinem iustitiæ, non per fortitudinem potentia. Et de hac fortitudine dicit propheta: Induere fortitudinem brachium Domini. Posset tamen intelligi de fortitudine potentia. Ad fortitudinem enim iustitiæ in presenti in merito subsequitur fortitudo potentia in premio, sicut patet in Christo: quia et si passus sit ex infirmitate, surrexit tamen ex virtute.

2. Cor. 12. c

2. Cor. 13. b

QVÆSTIO II.

An Christus assumpsit omnes defectus præter peccatum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 5. memb. 2. ar. 2. S. Thomas 3. p. q. 14. ar. 4. Et 3. Sent. d. 15. q. 1. ar. 2. Et Opusc. 3. cap. 223. Richardus 3. Sent. d. 15. q. 9. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 15. q. 2.

VERVM Christus assumpsit omnes defectus nostros præter peccatum. Et quod sic, videtur per Damascenum, qui hunc in modum ait: Totus totum assumpsit me, vt totum me curaret, aut toti mihi salutem gratificaret: ergo si omnes defectus nostros venit curare, videtur quod debuit assumere.

AD OPPOSITVM. Damasceni. 3. de orth. fide cap. 6.

ITEM: quod fuit inassumptibile, fuit incurabile: ergo si aliqui defectus nostri fuerunt a Christo inassumptibiles, fuerunt incurabiles. Si ergo omnes fuerunt curabiles, omnes fuerunt assumptibiles: ergo videtur quod assumpsit omnes.

ITEM: in assumptione nostrorum defectuum manifestatur diuina misericordia: ergo in assumptione plurium defectuum, ostenditur maior misericordia, et in assumptione omnium ostenditur maxima. Sed maxima misericordia Dei ostensa fuit in assumptione nostrarum infirmitatum, et defectuum: ergo videtur quod Christus omnes defectus nostros debuit assumere.

Q 3 4. ITEM



4. I T E M in nostrorum defectuum assumptione fuit humiliatio: sed tantum se humiliavit, quantum potuit, secundum quod dicit Bernardus. Descendit quantum descendere potuit. Si ergo maior est humiliatio in assumptione plurium defectuum, quam paucorum: et in assumptione omnium, quam quorundam, videtur quod Christus assumentem debuerit universitatem defectuum nostrorum.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: In nobis videmus defectus membrorum, et aliorum sensuum exteriorum, sicut visus, et auditus: sed tales Christus non assumpsit, nec decuit eum assumere: ergo non decuit ipsum assumere omnes defectus nostros penales.

I T E M in nobis reperiuntur aegritudines contrariae, sicut patet in febribus, et in alijs infirmitatibus: reperiuntur etiam aegritudines incurabiles: ergo si contraria non possunt simul esse in eodem, videtur quod omnes defectus nostros penales nec potuerit, nec debuerit simul assumere.

I T E M fomes, et pronitas ad malum non est culpa, quia potest esse in nobis omni culpa deleta: sed Christus talem defectum nec habuit, nec habere potuit, quia non potuit peccare: ergo nec ad peccatum pronitatem habere: et ideo reditidem, quod prius.

I T E M obijcitur de difficultate ad bonum, quae est defectus in nobis penalis: in Christo autem talis defectus non fuit, nec esse potuit: quaeritur ergo in generali, quales defectus assumpsit, si non assumpsit omnes.

C O N C L U S I O .

Christus assumpsit defectus omnes naturales non autem personales, sed neque illos, qui sunt ex culpa et ad culpam, ut pronitas ad malum, et dissolutio ad bonum.

R E S P O N . A D A R G . Dicendum quod absque dubio Christus non omnes defectus nostros assumpsit, sicut dicit Magister in littera, sed illos tantum, quos ipsum assumere decuit, et nobis expediens fuit. Sed qui sunt isti defectus adhuc quaestione indiget, sicut et primum: et innuit Magister illos defectus decuisse, et expediens illum assumere, qui faciunt vel ad veritatis naturae assumptionem ostensionem, vel ad operis, propter quod venerat, consummationem. Sed adhuc qui sunt isti defectus, difficile est discernere. Voluerunt autem aliqui dicere, quod isti sunt defectus, quos Deus plantavit in nostra natura. Quidam enim defectus sunt, qui ortum habent ex absentia gratiae: sicut ignorantia, et rebellio carnis ad spiritum, et similia. Quidam autem sunt qui non solum ex hoc ortum habent, sed etiam ex compositione partium constituentium, sicut fames, sitis, mors, dolor, et consimilia, quae ortum habent non tantum ex culpa, sed ex hoc quod humana natura est ex contrarijs constituta: et tales defectus sunt, qui faciunt ad veritatis naturae assumptionem manifestationem, et ad operis suscepti consummationem: alij vero minime.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Sed illud habet adhuc calumniam, propter hoc quod aegritudines multae ortum habent ex complexione hominis, quas constat Christum non assumpsisse. Praeterea: Omnes defectus nostri penales magis videntur secuti esse ex nostra transgressione, et divina punitione, quam ex primaria plantatione. Et propterea potest alio modo dici, quod quidam sunt defectus, qui sunt ex culpa, quidam vero qui sunt ex culpa, et ad culpam, sicut pronitas ad malum, et difficultas ad bonum: Illos autem defectus, qui non tantum sunt ex culpa, sed etiam via ad culpam, non decuit Christum assumere: quia Christus fuit minister iustitiae omnino segregatus a peccato. Alios autem defectus decuit ipsum assumere, sed non omnes: quia quidam sunt defectus naturales, quidam personales.

A Defectus autem naturales voco illos, qui respiciunt totam naturam humanam universaliiter, sicut fames, et sitis, et defectus consimiles. Personales autem defectus sunt, qui respiciunt aliquas personas specialiter, sicut diversae aegritudinum species. Quoniam ergo Christus venerat naturam humanam redimere, communiter sine personarum distinctione: hinc est quod defectus naturales, non personales defectus, penales tantum non vitiosos debuit in se habere, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductae.

1. 2. A D illud ergo quod obijcitur in contrarium de Damasceno, quod totum assumpsit, ut totum curaret, dicendum quod hoc intelligitur de his, quae sunt de constitutione naturae, non de his quae pertinent ad defectum naturae: et hoc ipsum Verbum innuat: nam proprie quod curatur, dicitur natura, morbus vero est illud a quo curatur: quia morbus expellitur, sed natura servatur. Et per hoc patet responsio ad sequens, quo dicitur, inassumptibile est incurabile: hoc enim intelligitur de natura, et eius partibus, quae proprie dicuntur curari, non de defectibus, qui potius dicuntur coassumi, quam assumi, magis etiam dicuntur expelli, quam sanari.

3. A D illud quod obijcitur de ostensione misericordiae, dicendum quod misericordia semper se ostendit salua rectitudine iustitiae, et ordine sapientiae: ideo nullos defectus debuit assumere qui non essent ordinati ad nostrum profectum, et expeditionem nostrae salutis: multi autem sunt qui potius impediissent, quam iuvisent, sicut defectus membrorum, vel sensuum, et aliorum consimilium: et ideo non sequitur illud.

4. A D illud vero quod postremo obijcitur de humilitione, dicendum similiter quod omnis humiliatio virtuosa, et laudabilis ortum habet ex discretionis rationis, non enim procedere debet ex impetu, sed ex causa rationabili: et quia de aliquibus defectibus rationabile non erat, ut Christus se per illorum assumptionem humiliaret, quia se potius ex illa humilitione inutilem, quam utilem reddidisset, sicut si fuisset caecus, gibbosus, et huiusmodi, ideo tales nullo modo debuit assumere: sed illos solum, de quibus supra dictum est, videlicet illos, qui respiciunt ipsam naturam, et praebent viam ad iustitiam, non ad culpam.

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

An defectus in Christo fuerint a natura, vel a voluntate.

Alex. Ales. 3. p. q. 5. Memb. 2. S. Thomas 3. p. q. 14. ar. 3. Et 3. Sent. d. 1. 5. q. 1. ar. 3. Et Opus. 5. cap. 223. Richar. 3. Sent. d. 1. 5. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 1. 5. q. 3.

D E defectibus assumptis a Christo quantum ad causalitatem, scilicet: Vtrum in Christo fuerint a natura, an a voluntate. Et quod non a voluntate, sed a natura, videtur. Deus mortem non fecit: si non fecit mortem: ergo pari ratione nec defectum ordinatum ad mortem: ergo si in Christo fuit talis defectus, videtur quod non fuerit ex voluntate assumptis, sed ex defectu naturae assumptis.

2. I T E M defectus non habet causam efficientem, sed deficientem: sed voluntas assumptis non ponitur causa deficientis alicuius: ergo tales defectus non potuerunt esse a voluntate assumptis, et tamen fuerunt ex voluntate assumptis, vel ex conditione naturae assumptis: ergo, et cetera.

AD O P P O S I T I V M . Sap. 1. d

I T E M

3. I T E M quod inest alicui a sua naturali origine, inest ei per naturam: sed huiusmodi defectus inest Christo a sua prima origine: ergo videtur quod inest ei a natura.

4. I T E M illud in quo proles assimilatur parenti, est naturale proli, pro eo quod natura est vis infusa rebus ex similibus familia procreans: sed Christus ex defectu passibilitatis assimilatur matri suae, a qua traxit originem: ergo videtur quod huiusmodi defectus, et penalitates sint ei naturales.

5. I T E M per naturam prius fuit illud corpus formatum, quam esset vnitum: sed corpus illud statim, ut fuit formatum, fuit passibile, vel impassibile: et constat quod non impassibile: ergo passibilitatem prius per naturam habuit, quam vniretur animae Christi, vel ipsi diuinitati. Videtur ergo quod talis passibilitas non fuit a voluntate assumptis. Si tu dicas, quod fuit a voluntate Spiritus sancti, qui fuit fabricator, et sanctificator illius corporis: obijcitur, quod gratia Spiritus sancti simul stat cum passibilitate, et pena. Si ergo Spiritus sanctus superueniens compatiebatur se cum passibilitate, videtur quod potius defectum passibilitatis sustinuerit, quam curauerit: ergo defectus huiusmodi in Christo non ex voluntate, sed ex natura fuerunt.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Magister in littera: Ex sola voluntate miserationis in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem: ergo, et cetera.

I T E M omnes defectus, et penalitates, qui in Christo fuerunt, per assumptionem fuisse dicuntur: sed assumere est actus voluntatis, non naturae: ergo penalitates illae in Christo fuerunt non naturaliter, sed voluntarie.

I T E M qualitas corporis principaliter attribuitur da est principio effectiuo: sed Spiritus sanctus fuit principale principium effectuum corporis Christi: ergo qualitas passibilitatis magis debet attribui Spiritui sancto, quam naturae: sed Spiritus sanctus est operans per voluntatem: ergo tales defectus fuerunt in Christo a voluntate.

I T E M penalitas non sequitur secundum legem communem, nisi naturam vitiatam, et corruptam per culpam: sed caro Christi immunis fuit ab omni foeditate culpae: ergo fuit immunis ab omni defectu passibilitatis: ergo si defectus passibilitatis habuit, hoc non fuit a natura, sed a voluntate.

I T E M quod est in nobis a natura generantium, dicitur esse contractum: ergo si huiusmodi defectus essent in Christo a natura generantis, essent quoque in ipso contracti. Si ergo hoc non conceditur, scilicet Christum defectus tales a natura contraxisse, videtur quod illos non habuit a natura, sed a voluntate.

C O N C L U S I O .

Defectus qui fuerunt in Christo, non fuerunt in eo necessitate generationis, sed voluntate dispensationis: voluntate diuina praeniente, et voluntate creata concomitante.

R E S P O N . A D A R G . Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, ex alia, et alia causa sunt isti defectus in nobis, et in Christo. In nobis enim sunt ex necessitate contracti, sed in Christo sunt ex voluntate assumpti. Et hoc patet sic. Nos enim istos defectus trahimus a parentibus propter legem propagationis, et legem concupiscentiae, quae militat in illis membris: nam passibilis generat passibilem, et habens legem concupiscentiae in membris generat filium subiectum concupiscentiae, ex cuius concupiscentiae reatu insunt proli omnes penalitates. Et propterea dicuntur istae penalitates in nobis contractae, quasi ex concursu duorum tractae, videlicet propagationis naturae, et corruptionis concupiscentiae. In Christo autem secus est: ipse enim neutro modo fuit propa-

gatus, nec secundum propagationem legis naturalis, nec secundum corruptionem libidinis. Sed Spiritus sanctus adueniens in ipsam Virginem, et ipsam fecundans, carnem eius ab omni foeditate corruptionis purificauit, passibilitatem tamen reliquit. Ex illa autem carne sapientia Patris, scilicet ipse Filius Dei edificauit sibi corpus immaculatum, et illud corpus vnium sibi cum anima rationali, quae quidem immunitatem habuit a culpa, et in se, et in carne coniuncta. Et sicut immunitatem habuit a reatu culpa, sic secundum ordinem diuinae iustitiae immunitatem habere debuisse a passibilitate miseriae. Quod ergo in carne illa remansit penalitas, hoc fuit ex dispensatione ipsius assumptis concurrente simul acceptione illius animae rationalis, quae in primo instanti suae creationis habuit usum cognitionis, et placuit sibi tali corpori vniri propter salutem generis humani. Et sic patet, quod tales defectus fuerunt in Christo non necessitate generationis, sed voluntate dispensationis, voluntate inquam diuina praeniente, sed voluntate creata concomitante. Dico autem ipsos fuisse a voluntate diuina non tamquam infligente de nouo, sed tamquam a relinquente, et acceptante, cum in eius potestate, et arbitrio esset defectus illos excludere. Unde concedendae sunt rationes, quae sunt ad partem istam.

1. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod Deus mortem non fecit, patet responsio: quia Deus istum defectum mortalitatis carni Christi non infixit de nouo, sed non abstulit, cum caro haberet illum a suo originali principio: ideo talis defectus non dicitur esse a voluntate assumptis, sicut ab efficiente, sed sicut a suscipiente, cui posset excludere.

2. A D illud quod secundo obijcitur, quod defectus non habet causam efficientem, sed deficientem, similiter patet responsio: quia tales defectus non habent ortum ab actione Dei agentis, sed potius ex defectu naturae ipsius Virginis concipientis. Magis tamen attribuitur voluntati, quam attribuitur naturae, propter hoc quod in istius corporis constitutione plus fuit per virtutem supernaturalem, quam per naturalem.

3. A D illud quod obijcitur, quod illud est a natura quod est a naturali origine, dicendum quod illud non habet veritatem, nisi intelligatur aliquid esse a naturali origine, ita quod praepositio non solum dicat concomitantiam, sed etiam causam. Huiusmodi autem defectus fuerunt in Christo in principio suae originis, non tamen fuerunt secundum propagationem naturalem: secundum enim talem propagationem tales defectus ortum habent a natura vitata, in quantum natura illa agit quodam modo naturaliter, et quodam modo vitiose: hoc autem non habet veritatem in generatione Christi, quae fuit praeter vitium, et supra naturam.

4. A D illud quod obijcitur, quod Christus in passibilitate assimilatur matri, dicendum quod etsi aliquo modo assimiletur matri, nihilominus tamen, in modo, et causa reperitur differentia. Nam Virgo passibilitatem habet pro reatu peccati originalis ex necessitate contracto, Christus vero passibilitatem habuit absque aliquo reatu in ipso reperto, sed ex sola dispensatione diuina. Et ideo non dicuntur omnino fuisse in Christo a natura, nec tamen omnino fuerunt praeter naturam: de natura enim matris erat talem filium generare.

5. A D illud quod obijcitur, quod illud corpus prius fuit formatum quam vnitum, dicendum quod etsi prius fuerit secundum naturam, vel secundum ordinem intelligendi, tempore tamen simul fuit formatio, et vnio: vtrumque autem secundum formationem, et vnionem praecessit voluntas Verbi tale corpus formantis, et assumptis, et voluntas animae vtrumque comitata est: et ideo ex hoc non potest concludi, quod defectus passibilitatis in carne praecesserit.

cesserit actum, siue imperium voluntatis. Operatio enim ipsius Spiritus sancti in Virgine, quæ quidem fuit secundum voluntatem Verbi, fecit ipsam carnis conceptionem, et purgationem ab omni foeditate immuni prius naturaliter, quam vniretur animæ: et cum tali purgatione non debet stare pœnalitas secundum legem communem, secundum quam immunis a culpa debet esse immunis a pœna. Vnde quod ipse subiungit, quod purgatio simul stat cum passibilitate, dicendum quod etsi aliqua purgatio simul possit stare cum passibilitate, sicut purgatio, quæ est a peccatis prius perpetratis: illa tamen puritas, quæ fuit in Christo, stare non potuisset cum pœnalitate, nisi interuenisset Dei dispensatio, et voluntatis Christi acceptio. Et sic patet responsio ad quæstia.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de defectibus a Christo assumptis in speciali. Et circa hoc tria quærentur. Primo quæritur, vtrum habuerit ignorantiam in rationali. Secundo, vtrum habuerit tristitiam in concupiscibili. Tertio, vtrum habuerit iram in potentia irascibili.

QVÆSTIO I.

An Christus habuerit ignorantiam in rationali.

Alex. Alenf. 3. p. q. 5. Memb. 2. ar. 1. §. 1. S. Tho. 3. p. q. 15. ar. 3. Et 3. Sent. d. 15. q. 2. ar. 1. Richardus 3. Sent. d. 15. ar. 2. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. d. 15. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 15. q. 4.

AD OPPOSITVM. Damasc. de orth. fide l. 3. ca. 22. in princ.

VERVM Christus habuerit ignorantiam in rationali. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Damasceni: Oportet scire quod seruilis, et ignorantem naturam assumpsit: loquitur de Verbo incarnato: ergo natura assumpta in Christo fuit ignorans: habuit ergo defectum ignorantiam.

2. ITEM Ambrosius in primo libro de Spiritu sancto: Per humanam imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat: ergo habuit ignorantiam.

3. ITEM Leo Papa in Homilia de Epiphania: Adorauerunt infantem in nullo ab aliorum generalitate discretum: sed generaliter alij infantes sunt ignorantis: ergo et Christus in sua infantia habuit ignorantiam.

1. Cor. 5. a. 4. ITEM scientia inflat: sed Christus summe se humiliavit, et defectus illos assumpsit, qui faciunt ad humilitatem: ergo habuit in se defectum, et inopiam scientiæ: sed iste defectus est ignorantia: ergo, et cetera.

5. ITEM Christus in sua infantia habuit defectum eloquentiæ, quamuis esset Verbum Patris, vt veritatem humanæ naturæ in se ostenderet: ergo pari ratione quamuis esset sapientia Patris, secundum humanam naturam tamen debuit habere defectum sapientiæ: sed hic est ignorantia: ergo, et cetera.

1. Cor. 1. d. iuxta illud quod dicit Apostolus: Dicimus Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam, habuit tamen defectum virtutum iuxta exigentiam humanæ naturæ: ergo videtur pari ratione quod habuerit defectum sapientiæ.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Assumptio carnis fuit opus diuinæ sapientiæ: sed sapientia secundum quod huiusmo-

di non est principium ignorantia: ergo Christus non assumpsit defectum illum, qui est ignorantia.

ITEM Christus venerat nos docere: sed ignorantis non est docere: ergo non debuit ignorantiam assumere.

ITEM nulli nisi scienti credendum est: sed Christus ad hoc venit in carnem, vt crederemus in eum: ergo videtur quod cum sapientia debuisset venire, non cum ignorantia.

ITEM illa anima non potuit vniri Verbo, quin esset deiformis: sed deiformitas tollit obscuritatem ignorantia: ergo videtur quod impossibile fuerit.

B Christum secundum humanam naturam defectum ignorantia in se assumere.

CONCLUSIO.

Christus defectum ignorantia non habuit: quia anima eius debuit esse deiformis, et ipse nos dociturus erat.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, Christus non habuit defectum ignorantia. Et ratio huius est: quia nec ipsum decebat, nec nobis expediebat. Ipsum non decebat: quia anima eius debuit esse deiformis, ac per hoc repleta luce sapientiæ, et rectitudine iustitiæ: ignorantia autem priuatio est scientiæ, et potest esse via in errorem, et obliuationem a rectitudine iustitiæ, ac per hoc Christo non competeat. Nobis etiam non expediebat, quos venerat redimere, et dirigere. Si enim defectum ignorantia habuisset, nos redimere nesciuisset. Dirigere etiam nesciuisset: quia si cæcus cæco ducatur præbeat, ambo in foueam cadunt. Et ideo nec ipsum decebat, nec nobis expediebat, quod talem defectum assumeret. Concedendum est ergo Christum defectum ignorantia nequaquam in se habuisse.

D Er rationes ad hoc inductæ, sunt concedendæ. 3. AD illud vero quod obijcitur de Damasceno, quod assumpsit naturam seruilem, et ignorantem, dicendum quod ignorantia, et seruilitas non attribuitur naturæ assumptæ ratione illius singularis naturæ, quæ fuit Verbo copulata in vnitatem personæ, sed quantum ad alias naturas consimiles in specie, quasi dicat: Assumpsit naturam nostram, quæ est ignorans, non in Christo, sed in nobis.

2. AD illud Ambrosij, quod dicitur Christum ignorasse quod non didicit, dicendum quod quædam est scientia simplicis notitiæ, quædam experientia. Ambrosius autem non loquitur ibi de ignorantia, prout dicit priuationem cuiuscumque scientiæ, sed prout dicit priuationem experientia, secundum quod in præcedentibus declaratum est.

5. AD illud quod obijcitur de Leone Papa, quod infans ille in nullo erat ab aliorum generalitate discretus, dicendum quod Leo Papa loquitur quantum ad ea, quæ exterius apparebant, non quantum ad ea, quæ intrinsecus latebant, per quæ in multis ab alijs differebat.

4. AD illud quod obijcitur, quod scientia inflat, dicendum quod est loqui de scientia prout est absque charitate, et a charitate diuisa, vel prout est charitati coniuncta. Prout est a charitate diuisa, sic dicit Apostolus quod inflat. Prout est charitati coniuncta, sic non est via ad inflationem, sed potius ad rectitudinē, et ædificationem, et humilitatem. Ex cognitione enim sui et Dei confurgit perfectio humilitatis: et hoc secundo modo fuit in Christo.

5. AD illud quod obijcitur, quod in Christo fuit defectus eloquentiæ: ergo similiter et sapientiæ, dicendum quod non est simile: quia in defectu eloquentiæ sicut in alijs necessitatibus infantilibus manifestabatur veritas naturæ assumptæ: defectus autem sapientiæ interius latebat: ideo ad nihil valuisset si in Christo fuisset: et ideo non est simile.

Mat. 15. b

CONCLUSIO.

Christus habuit tristitiam rationis iudicio subiectam, non peruertentem iudicium, neque præter rationis iudicium.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, sicut dicit Magister in littera, et rextus etiam Euangelicus confirmat, in Christo fuit veritas tristitia. Non tamen omni modo, quo in nobis est. Est enim quædam tristitia, quæ est præter rationis imperium: et est tristitia quæ est contra rationis iudicium rectum: et est tristitia, quæ est subiecta rationis imperio, et iudicio. Et illa tristitia præter rationis imperium est, quæ confurgit ex quadam necessitate, et surreptione, sicut motus primi: et hæc quidem communis est sapientibus, et insipientibus, bonis, et malis. Illa vero tristitia est contra rationis iudicium rectum, in qua ratio subiicitur sensualitati, nec tantum turbatur, sed etiam perturbatur. Illa autem est secundum rationis imperium, et iudicium, quando quis tristatur ratione dictante, et suadente ipsum tantum, et taliter super aliquo debere tristari. Dico ergo quod in Christo fuit tristitia tantum isto tertio modo: quia de nullo tristatus fuit, nisi secundum quod dicebat ei ratio. Et hoc idem innuit Ioannes: vbi dicitur: Iesus autem infremuit spiritu, et turbauit semetipsum: in quo ostenditur quod turbatio, et tristitia rationi non præsidebat, sed subiacebat. Primis autem duobus modis non fuit in Christo tristitia. Et per hoc patet responsio ad rationes ad vtramque partem adductas. Nam rationes ad primam partem procedunt de tristitia secundum tertium modum: rationes vero ad oppositum procedunt secundum primum modum, et secundum: et hoc patet discurrenti per singulas.

Ioan. 11. d

Scot. et S. Tho. hic aliter tractantur de causis doloris quæ sunt loquendo de dolore sensibili. Vide S. Th. 3. par. q. 15. ar. 5. Quod etiam disputatur S. Bon. dist. seq. q. 1.

Rom. 12. c

Dist. 17.

QVÆ.

6. AD illud quod obijcitur, quod Christus Dei virtus habuit defectum virium, dicendum quod non est simile, tum quia defectus virium apparebat exterius, et in carne erat: defectus vero sapientiæ interius erat in anima, quæ ad vniionem sui cum Verbo a primordio debuit esse perfecte disposita. Tum etiam quia defectus virium est materia exercendæ virtutis: non sic autem defectus cognitionis, quin potius impedit: ideo non est simile hinc, et inde.

QVÆSTIO II.

An in Christo fuerit passio tristitiæ.

Alex. Alenf. 3. p. q. 5. Memb. 2. §. 2. S. Thomas 3. p. q. 15. ar. 5. Et 3. Sent. d. 15. q. 2. ar. 3. Et de Verit. q. 26. ar. 8. Et Opus. 3. cap. 23. Scot. 3. Sent. d. 15. q. 1. Ricardus 3. Sent. d. 15. ar. 3. q. 1. Durandus 3. Sent. d. 15. q. 3. Tho. Arg. 3. Sent. d. 15. q. 1. ar. 1. Ioan. Bacch. 3. Sent. d. 15. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 15. q. 5. Marsilius Inguen. 3. Sent. q. 1. ar. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 15. q. 1.

FVNDAMENTA.

Mat. 26. d

Luc. 19. g

VERVM in Christo fuerit passio tristitiæ. Et quod sic, videtur: Tristis est anima mea vsque ad mortem. Si ergo veritas falsitatem dicere non poterat, videtur quod veraciter tristis erat.

ITEM Christus fleuit super Hierusalem secundum quod dicit Lucas: sed fletus est signum interioris mœroris: ergo si Christus nihil fecit per duplicitatem, veraciter habuit in se affectum tristitiæ.

ITEM Christus amabat, et desiderabat nostram salutem: sed qui amat aliquid, tristatur de eius amissione: ergo cum Christus videret multos salutem suam negligere, videtur quod pro eis verum fenferit in se affectum tristitiæ.

ITEM quanto sunt in aliquo maiora viscera pietatis, tanto magis compatitur afflictis: et quanto magis compatitur interius, tanto magis mœrore afficitur: sed Christus habuit in se abundantissima viscera pietatis: ergo videtur quod in aliorum necessitatibus, et infirmitatibus veraciter, et intente habuit passionem tristitiæ.

AD OPPOSITVM. Isa. 42. a. Pron. 12. c

1. SED CONTRA: Non erit tristis, neque turbulentus, dicitur de Christo: ergo Christus neque turbationem, neque tristitiam habuit in se.

2. ITEM: Non contristabit iustum quidquid ei acciderit: sed Christus fuit iustissimus: ergo videtur quod Christus de nullo sibi accidente fuerit contristatus.

3. ITEM Seneca probat multiplici ratione, quod tristitia non cadit in sapientem: et fundamentum suæ rationis est: quia virtutem nihil potest lædere, sicut nihil potest eam auferre: ergo si Christus vere sapiens fuit, et virtutem inconcusam habuit, videtur quod passionem tristitiæ in se non habuit.

4. ITEM: Nullus tristatur nisi de eo, quod fit contra voluntatem suam: sed contra voluntatem Christi nihil fieri potuit, quia in omnibus impleta fuit: ergo non videtur quod in se veraciter tristitiam habuerit.

1. 2. 3. QVOD enim dicitur: Non erit tristis, et cetera, hoc non excludit quamcumque tristitiam, sed tristitiam perturbantem. Similiter illud, quod dicitur in Prouerbis: Non contristabit iustum, et cetera, intelligitur de illa tristitia, quæ statum mentis euertit: non de illa tristitia, qua quis contristatur comparando alijs, vel etiam refugiendo aliquod malum illarum sibi. Similiter illud quod dicit Seneca intelligendum est. Seneca enim non vult probare quod tristitia turbans non sit in sapiente, sed quod non est in sapiente tristitia perturbans. Perturbatio autem dicit deflexionem rationis ab æquitate, et hoc modo sapiens nec tristatur, nec perturbatur. Non vult autem ostendere Seneca quod sapiens nullo modo turbetur, hoc enim est quasi impossibile, vel in aliquo reperiri: et præterea nec turbari, vel non tristari de quibus homo debet, id non est sapientiæ, sed potius duritiæ: cum dicat Apostolus ad Romanos: Gaudete cum gaudentibus, et fletis cum flentibus.

4. AD illud vero quod obijcitur, quod nihil contra voluntatem Christi euenit, dicendum, quod hoc verum est de voluntate rationis absoluta: non autem verum est de voluntate sensualitatis, vel de voluntate conditionata. Tristitia autem non tantum insurgit ex voluntate rationis absoluta, sed etiam secundum alias differentias, sicut melius manifestabitur infra, cum agatur de voluntate Christi.

QUESTIO III.

An in Christo fuerit passio, vel affectio ira.

Alex. Alen. 3. p. q. 5. memb. 2. ar. 1. §. 5. S. Thomae 3. p. q. 15. ar. 9. Et 3. Sept. d. 1. q. 2. ar. 2. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 1. s. ar. 3. q. 4. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 1. s. q. 6.

FVNDAMENTA. Mar. 11. c. Luc. 19. g.

TRVM in Christo fuerit passio, vel affectio ira. Et quod sic, videtur: In quocumque est ponere zelum vindictae, est ponere motum ira: sed in Christo fuit zelum vindictae, sicut pater quando eiecit ementes, et vendentes de templo: ergo videtur quod habuit in se affectionem ira.

ITEM detestari malum non est aliud, quam irasci malo: Sed in Christo fuit mali detestatio perfecta: ergo in Christo fuit passio, quae est ira.

ITEM sicut rationalis ordinatur ad discutendum, sic irascibilis ordinatur ad irascendum: ergo sicut in Christo ex parte rationalis fuit usus prudentiae, sic ex parte irascibilis fuit affectio ira.

ITEM plus competit ira statui viae, quam statui patriae: sed Dominus in die iudicij irascetur malis, ut saepe in Scriptura dicitur: ergo multo fortius affectu ira habuit in statu viatoris.

AD OPPOSITUM. Job 5. a Greg. lib. 5. c. 34. Moralium.

1. SED CONTRA: Super illud Job: Virum stultum interfecit iracundia. Gregorius: Ira per vitium oculum. mentis excacat, ira per zelum turbat: sed oculus mentis in Christo nec excacari potuit, nec turbari, cum in ipso esset in continuo usu contemplationis: ergo non videtur quod in eo aliqua affectio ira fuerit.

Damas. li. 2. ca. 16. de fide orth.

2. ITEM Damascenus diffiniens iram dicit, quod ira est vindex laesa concupiscentiae. Et iterum, quod ira est desiderium reparationis: sed in Christo nec fuit laesa concupiscentiae, nec amor vindictae: ergo nec in eo fuit passio ira.

3. ITEM Christus fuit ita perfecte mitis, sicut et humilis: Sed in Christo fuit ita perfecta humilitas quod nulla fuit superbia: ergo ita perfecta fuit mansuetudo quod nulla ira.

Aristot. 2. Rhet. c. 2. et 7. Ethic. c. 6. Damasc. li. 2. ca. 16.

4. ITEM ira secundum naturam est accensio sanguinis circa cor secundum quod vult Philosophus, et Damascenus ex euaporatione fellis: ergo si hoc dicit passionem foedam, quae habet secum inquietationem, et perturbationem coniunctam, videtur quod talis passio in Christo non sit ponenda.

CONCLUSIO.

Christus tantum habuit affectum ira detestantem, et cum commotione partis sensuales secundum rationis iudicium: non autem ut dicit perturbantem perturbationem oculi mentalis.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod ira uno modo dicit pure affectionem: et sic dicitur ira affectus detestationis alicuius mali, vel apparentis mali. Alio modo ira dicit affectum cum poena: et.

A sic ita habet perturbationem, et inquietationem annexam. Hoc autem potest esse in triplici differentia, quia aut perturbatio illa solum tangit potentias inferiores, et nullo modo tangit oculum mentis: aut tangit oculum mentis ad tempus turbando, sed non excedendo: aut oculum mentis attingit ipsum perturbando, et obnubilando. Et secundum hoc motus ira in quadruplici differentia reperitur, secundum quod colligitur ex dictis Sanctorum: Vno modo pure dicit affectum detestationis, et hoc modo potuisset esse in Adam in statu innocentiae. Alio modo dicit motum detestationis cum inquietatione, et perturbatione partis sensuales sine aliqua perturbatione mentis: et hoc modo fuit in Christo affectio ira. Sicut enim dicit Euangelium. In fremendo conturbavit seipsum. Tertio modo dicit affectum detestationis cum commotione, et perturbatione non solum partis sensuales, sed etiam rationis ad tempus: et hoc modo reperitur ira in viris iustis, qui irascuntur ira per zelum, de quibus dicit Gregorius, quod inde mens perturbata proficit, ut clarescat: sicut oculus per collyrium immissum ad tempus turbatur, ut postmodum clarior efficiatur. Quarto modo dicit affectum detestationis cum commotione sensuualitatis, et etiam mentis, ita quod commotio illa habet secum perturbationem mentis annexam, vel ad illam est ordinata: et sic est ira per vitium, et reperitur in peccatoribus, et prohibetur a Domino. Et per hanc distinctionem patet responsio ad quaestionem, et ad rationes ad utramque partem. Quodam enim modo fuit in Christo passio ira, sicut affectio ira, videlicet prout dicit affectum detestationis, et commotionem partis sensuales, quae tamen subiecta est rationi. Et sic procedunt rationes ad primam partem inductae probantes affectionem ira in Christo fuisse, ut aspicienti patet: et ideo sunt concedendae.

B perturbatione partis sensuales sine aliqua perturbatione mentis: et hoc modo fuit in Christo affectio ira. Sicut enim dicit Euangelium. In fremendo conturbavit seipsum. Tertio modo dicit affectum detestationis cum commotione, et perturbatione non solum partis sensuales, sed etiam rationis ad tempus: et hoc modo reperitur ira in viris iustis, qui irascuntur ira per zelum, de quibus dicit Gregorius, quod inde mens perturbata proficit, ut clarescat: sicut oculus per collyrium immissum ad tempus turbatur, ut postmodum clarior efficiatur. Quarto modo dicit affectum detestationis cum commotione sensuualitatis, et etiam mentis, ita quod commotio illa habet secum perturbationem mentis annexam, vel ad illam est ordinata: et sic est ira per vitium, et reperitur in peccatoribus, et prohibetur a Domino. Et per hanc distinctionem patet responsio ad quaestionem, et ad rationes ad utramque partem. Quodam enim modo fuit in Christo passio ira, sicut affectio ira, videlicet prout dicit affectum detestationis, et commotionem partis sensuales, quae tamen subiecta est rationi. Et sic procedunt rationes ad primam partem inductae probantes affectionem ira in Christo fuisse, ut aspicienti patet: et ideo sunt concedendae.

Lib. 5. Mor. cap. 39. lib. 2. cap. 32.

C 1. 2. QVODAM etiam modo non fuit, videlicet prout dicit perturbationem oculi mentalis, et prout dicit affectum reparationis, in quantum ille affectus est ex libidine vindictae, non ex zelo iustitiae: sic enim est passio perturbans: et hoc modo procedunt primae duae rationes ad secundam partem: et propterea secundum illam viam verum concludunt, et concedi possunt.

3. AD illud vero quod obijcitur, quod in Christo nulla fuit superbia: ergo nulla debuit esse ira, quia fuit perfectus in mansuetudine sicut in humilitate, dicendum quod non est simile: quia superbia nominat directe vitium, et ideo semper oppositum habet cum humilitate, et propterea non potest stare cum perfecta humilitate. Ira autem non semper nominat vitium, immo etiam nominat virtutem: ideo non sic oppositionem habet cum mansuetudine. Et propter hoc non sequitur, quod si fuit perfecta mansuetudinis, quod propter hoc non habuerit affectionem ira.

4. AD illud quod obijcitur, quod ira est ex accensione sanguinis circa cor, dicendum quod verum est in nobis, in quibus caro repugnat spiritui, et sensualitas rationi, qui non tantum habemus corruptionem poenaltatis, immo etiam foeditatis. Hoc autem non oportet esse in Christo. Si quis tamen diceret, in Christo fuisse accensionem sanguinis, sed moderate, non videtur esse inconueniens.

F

DISTINCTIO XVI.

PONIT DVBITATIONEM CIRCA PASSIONEM

doloris in Christo, quae ex verbis Hilarij habet ortum: asserit vero quod assumpsit necessitatem patiendi, et aliquid de omni statu hominis.



Verumtamen magis mouent ac difficiliorem asserunt questionem verba Hilarij, quibus videtur tradere ictus et vulnera huiusmodi sic in Christum incidisse, ut passionis dolorem non incuterent, sicut telum tractum per aquam, vel ignem, vel aera, ea facit, quae et cum trahitur per corpora animata, quia perforat et compungit, non tamen dolorem ingerit, quia non sunt illae res doloris capaces. Ita et corpus Christi sine sensu poena, vim poena excepisse dicit, quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam, ut valeat calcare undas, ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait enim sic in 10. libro de Trinitate: Vnigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo assumpsit. In quo quamuis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut modi concurrerent, aut suspensio eleuaret, asserrent quidem haec impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent: ut telum aliquod aquam perforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut perforet, ut compungat, ut vulneret, sed naturam suam in hac passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari, vel punge ignem, vel aera vulnerari, quamuis natura teli sit, et vulnerare, et compungere, et forare. Passus quidem Christus est dum caditur, dum suspenditur, dum moritur, sed in corpore irruens passio, necnon fuit passio, non tamen naturam passionis exercuit, dum et poenali ministerio poena desinit, et virtus corporis sine sensu poena vim poena in se desinentis excepit. Habuit sane illud Dominicum corpus doloris nostri naturam, sed corpus nostrum id naturam habet, ut calcet undas, et fluctus desuper eat, nec clausa domus obstaculis arceatur. At vero si Domini corporis solum ista natura sit, ut feratur in humidis, et sistat in liquidis, et structa transcurrat: quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam indicamus? Caro illa de calis est, et homo ille de Deo est, habens ad patiendum corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Idem in eodem: Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi. Dilatis enim causis, ex quibus metum Domino haerese ascribit, res ipsas, ut gestae sunt, conferamus. Nec enim fieri potest, ut timor eius significetur in verbis, cuius fiducia continuatur in factis. Timuisse ergo heretico passionem videtur. Sed ob ignorantia huius errorem Petrus et Sathanas et scandalum est. An ne timuit mori, qui armatis obuius prodijt? Et in corpore eius infirmitas fuit, ad cuius occursum consternata persequentium agmina supinatus corporibus conciderunt? Quam ergo infirmitatem dominatam huius corporis credis, cuius tantam habuit natura virtutem? Sed forte dolorem vulnerum timuit. Quem, rogo, o tu Dominice infirmitatis assertor, penetrantis carnis clauis habuit terrorem, qui excisam aurem solo restituit tactu? Producens haec autem manus clauum dolet, et sentit vulnus qui alteri dolorem vulneris non reliquit? Pungenda carnis metu tristis est, cuius in tactu caro post caedem sanatur? Idem: Collatis ergo doctorum gestorumque virtutibus, demonstrari non est ambiguum, in natura corporis eius infirmitatem corporeae naturae non fuisse, et passionem illam licet corpori illata sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse: quia licet forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiosa infirmitatis nostrae forma erat in corpore, quod ex conceptu Spiritus sancti Virgo progeniuit. Audisti lector verba Hilarij, quibus dolorem excludere videtur. Sed si excussa sensus et impietatis hebetudine, praemis diligenter intendas, atque ipsius Scripturae circumstantiam inspicias: doctorum rationem, atque virtutem percipere utcumque poteris, et intelligentiam arguere non attentabis. Intelligitur enim ea ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi sibi excepisse vim poena sine sensu poena, quia doloris causam et meritum in se non habuit. Quod videtur notasse ubi ait: Non habens naturam ad dolendum. Et ideo non indicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis. Nec in eo etiam dominum habuit passio:

Longe satis ab initio lib. sed ante med.

Ibidem paulo inferius.

Mat. 16. d. Ioan. 18. a

Eodem lib. 10. paulo inferius.

Li. 10. pau  
lo inferius  
ad præcedē  
tia.

passio: Ita etiam non habuit naturam ad timendum, vel tristandum, quia non habuit talem naturam, in qua esset causatimoris, vel tristitia. Itaque necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis. Nec natura doloris fuit in eo, sicut est in nobis. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit, sed causam eius exitisse, non suam mortem, sed defectum Petri et aliorum Apostolorum. Dicit enim Christum non propter mortem, sed usque ad mortem tristem fuisse, his verbis: Interrogo quid sit Christum tristem esse usque ad mortem, et tristem esse propter mortem: Non enim eiusdem significationis est, tristem esse propter mortem: et usque ad mortem: Quia ubi propter mortem tristitia est, illic mors causa tristitia est: ubi vero tristitia usque ad mortem est, mors non tristitia est causa, sed finis. Adeo autem non propter mortem suscepta est tristitia, ut sit desinita per mortem. Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri, quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari.

Ibid. pau  
lo inferius.

De tristitia Christi et eius causa secundum eundem.

HILARIUS in lib. de synodis: Cum hac passionum genera infirmitate carnis afficiat: Deus tamen Verbum caro factum non potuit ad se demutabilis esse patiendo. Verbum enim quia caro factum est, licet se passioni subdidit, non tamen demutatum est possibilitate patendi. Pati potuit et passibilis esse non potuit: quia passibilitas natura infirma significatio est: passio autem eorum est, que sunt illata, per passio.

An in Christo fuerit necessitas patendi, et moriendi, quæ est defectus generalis.

HIC oritur questio ex prædictis ducens originem. Dicitur enim supra, quod Christus in se nostros defectus suscepit præter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet necessitas patendi, vel moriendi. Unde corpus nostrum non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur, quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo queritur, utrum necessitas talis in Christi carne fuerit. De aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus. Nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia natura ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi, vel patendi, que etiam mortalitas dicitur, vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis, vel mortalis, non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quoque eius cum passibilis extiterit ante mortem, numquid necessitatem patendi habuit? Si enim necessitas patendi, vel moriendi fuit in Christo: non videtur sola voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dici potest, Christum voluntate non necessitate sue nature hos defectus sicut alios suscepisse, scilicet necessitatem patendi in anima, simul autem patendi, et moriendi in carne. Verum hanc necessitatem non habuit ex necessitate sue conditionis, quia a peccato immunis, sed ex sola voluntate accepit, de nostra infirmitate ponens tabernaculum suum in sole, scilicet sub temporali mutabilitate et labore. Unde super epistolam ad Hebræos auctoritas dicit, quod sicut hominibus alijs et iure et lege nature statutum est semel mori, ita et Christus eadem necessitate et iure natura semel oblatu est, et non illud ca. 9. sepe. Nec ideo dici iure nature, quod ex natura sua conditionis hunc defectum traxerit, qui etiam non provenit nobis ex natura secundum quod prius est insituta, sed ex ea peccato vitiata. Et ideo dicitur hic defectus naturalis, quia quasi pro natura inolevit in omnibus diffusus.

Psal. 18. a  
Glos. super  
illud ca. 9.  
ad Heb. Sta  
rum om-  
nibus mo-  
ri.

De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.

ET est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui omnes venit salvare. Sunt enim quattuor status hominis: Primus ante peccatum: Secundus post peccatum, et ante gratiam: Tertius sub gratia: Quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati. Unde Augustinus illud Ioannis Evangelista exponens: Qui de sursum venit super omnes est, dicit Christum venisse de sursum, id est de altitudine humane nature ante peccatum, quia de illa altitudine sumpsit Verbum Dei humanam naturam, dum non assumpsit ipsam culpam, cuius assumptionem pœnam. Sed pœnam assumpsit de statu secundo, et alios defectus. De tertio vero gratia plenitudinem. De quarto non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona via quadam, et bona patrie, sicut et quadam mala via.

Ibid. Glos.  
circa hic  
verba  
August.  
Ioan. 3. d

DIST.

DISTINCT. XVI.

Quo modo Verbi, seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad passionem doloris in speciali.

Verumtamen magis movent, et cet.

Expositio textus.

PRÆ egit Magister de passibilibus in Christo repertis in quadam generalitate. In hac autem parte specialiter descendit ad determinandum de doloris passione, et passibilitate. Diuiditur autem pars ista in duas. In quarum prima inquit, utrum passio doloris fuerit in Christo secundum virtutem. In secunda vero, utrum fuerit in eo secundum patendi necessitatem, ibi: Hic oritur questio ex prædictis, et cet. Prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima ponit Magister dubitationem circa passionem doloris in Christo, quæ ex verbis Hilarij habet ortum. In secunda vero subiungit verba Hilarij, quæ videntur esse dubia, ibi: Ait enim sic in libro de Trinitate. In tertia vero illa verba explanat, ibi: Audisti lector verba Hilarij. Similiter secunda pars, in qua agit de patendi necessitate, tres habet particulas. In prima movet questionem. In secunda vero ponit determinationem illius questionis, ibi: Ad quod dici potest Christum voluntate, et cet. In tertia vero subiungit quoddam dictum notabile ad maiorem præcedentium explanationem, ibi: Et est hic notandum Christum in omni statu hominis, et cet. In parte ista sunt questiones circa litteram, et incidit questio circa verba Hilarij, quæ videntur esse falsa, et dubia, et erronea: quæ si dicamus esse retractata iuxta quod prius tactum fuit, semota erit omnis calunnia: quia tamen Scriptura huius retractationis non est propalata: ideo sunt verba Hilarij secundum quod possumus verificanda. Præmo enim est dubium de illo verbo, quod dicitur.

Diuisio.

Passus quidem Christus est, et cet. Dub. I.

Videtur enim dicere duo contraria, quod in corpore Christi fuerit vera passio, et tamen non fuerit verus dolor, quia non videtur esse intelligibile, quod corpus animatum vere patiebatur, et tamen vere non doleat. Et si tu velis dicere, quod hoc intelligat quantum ad personam Verbi, hoc nihil est: quia sicut dolor est alienus a persona Verbi, ita et passio, et Hilarius dicit, quod passus fuerit, licet non doluerit. Similiter si tu dicere velis, quod non doluit id est non habuit causam, et meritum doloris, similiter potes dicere quod non habuit meritum passionis.

Lib. 10. de  
Trin. inter  
prin. et me  
dium.

R E S P. Dicendum quod ista verba Hilarij, etsi videantur esse contra fidem, tamen pro fide sunt, et hoc patet si attendatur causa dicendi. Contra enim illos loquitur Hilarius, qui dicebant Christum omnino succubuisse passioni, et a passione esse superatum. Contra quos dicit Hilarius quod etsi Christus vere passus fuerit: non tamen doluit, hoc est passionibus non succubuit. Non enim vult negare sensum, et experimentum passionis, sed vim, et dominium passionis. Et quod iste sit intellectus, patet ex modo loquendi, et ex serie verborum, et ex proprietate verborum: quia dolor dicitur comparationem ad voluntatem, secundum quod dicit Augustinus de Ciuit. Dei, quod dolor est dissensus ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Quoniam ergo nec voluntas Christi diuina, nec voluntas creata passionibus succubuit: ideo non concedit Hilarius Christum doluisse, hoc est ipsum nolentem passionibus succubuisse. Unde cum dicit, virtus

Aug. li. 24.  
c. 6. et c. 25  
20. 5.

S. Bon. To. 5.

A corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se defæuientis excepit, et cet. virtus corporis dicitur voluntas rationalis regitua illius corporis: hæc excepit vim pœnæ sine sensu pœnæ, hoc est sine dissensu a pœnæ, quia voluit pati. Et hoc ostendit series litterarum sequentis. Probat enim quod corpus illud non potuit dolere, quia potuit vndis superferri. Constat enim quod corpus Christi non superferrebat vndis per naturam ipsius corporis, quod ponderosum erat, sed per imperium voluntatis. Hoc ipsum patet per aliam rationem, quam subdit: quia caro Christi concepta fuit de Spiritu sancto: ideo ille homo fuit habens corpus ad patendum, sed naturam non habens ad dolendum. Ex cuius rationis, et litterarum intellectu manifestatur esse verum, quod prius dictum est: quia enim caro illa concepta fuit de Spiritu sancto: ideo passibilitatem habuit, non contra voluntatem, sed ex voluntate: et hoc est quod dicit habens corpus ad patendum, passus est, scilicet ex voluntate: sed naturam non habens ad dolendum, id est ad patendum contra dissensum voluntatis.

Nec enim fieri potest, et cetera. Dub. II.

Videtur contradicere ei, quod dicitur. Cœpit Iesus pauere et tædere. Videtur et contradicere alijs sanctis, qui dicunt eum vere timuisse. Videtur etiam contradicere sibi ipsi: quia dicit quod Christus pro Apostolis tristatus fuit usque ad mortem. Si tristis fuit, quare non similiter timuit? R E S P. Dicendum quod Hilarius non intendit remouere timorem a Christo, secundum quod timorem ei attribuit Scriptura, et Sancti, sed secundum quod attribuebant hæretici, qui dicebant eum timuisse ex defectu securitatis: et talis est timor pusillanimitatis, de quo indubitanter verum est, quod non fuit in Christo. Unde valde attendendum est, quod Hilarius a Christo non remouet tristitiam, remouet tamen timorem: quia timor consuevit consurgere ex defectu virtutis, et pusillanimitatis: tristitia vero surgit frequenter ex virtute, et pietate. Et quod iste sit intellectus, patet ex probatione sequenti. Probat enim quod in Christo non fuit infirmitas, nec fuit pusillanimitas. Pusillanimitas non fuit: quia armatus obuius prodijt. Infirmitas non fuit: quia ad eius occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt. Unde non excludit a Christo omnem timorem, sed timorem obuiantem voluntati: sic etiam dolorem, sicut patet aspicienti feriem litterarum.

Mar. 14. d

Lib. 10. de  
Trin.

Pati potuit, et passibilis esse non potuit, Dub. III.

Illam verba in notula, et de synodis tracta, videntur implicare contradictionem in semetipso: quia cuius est potentia, eius est et actus: ergo si fuit passibilis, potuit pati. Et si potuit pati, fuit passibilis. Præterea passibile nihil aliud est, quam potens pati: ergo videtur quod in prædicta locutione idem remouetur a seipso.

R E S P. Dicendum quod prædicta littera exponi potest triplici modo secundum triplicem modum exponentium præcedentium, vno modo vt illud referatur ad Verbum increatum, de quo concedit Hilarius, quod potuit pati, sed non esse passibile: quia licet passionibus se subdidit, non tamen est demutatum patiendo. Alio modo potest exponi sicut exponit Magister, vt per hoc quod est passibile notetur dispositio consurgens ex culpa merito, quam remouet Hilarius a Christo, quamuis in eo vere fuerit passio. Tertio modo potest exponi, vt per hoc quod est passibile, notetur plena subiectio passibilitatis respectu passionis, et huiusmodi in Christo non fuit, cuius mens, ratio, et voluntas passionibus superferrebat. Et quod iste sit intellectus, patet per litteram sequentem. Ait enim sic: R. Pati



Pari potuit, passibilis esse non potuit; quia passibilitas nature infirmæ est significatio, passio autem eorum, quæ sunt illata, perpessio; et sic vult Christo attribuisse passionis sufferentiam, et removere subiacentiam.

Christum de omni statu hominis, et cet. Dub. IIII.

Contra: Quia secundum hoc videtur, quod Christus fuit in quadruplici statu. Nos autem non ponimus Christum fuisse nisi in statu viatoris, et comprehensoris. I T E M: Falsum videtur dicere cum dicit, quod Christus de tertio statu assumpsit plenitudinem gratiæ: quia gratia non perficitur nisi per gloriam, iuxta illud quod dicit Apostolus: Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: ergo plenitudo gratiæ non fuit assumpta secundum statum viæ, sed secundum statum patriæ.

1. Cor. 13.

R E S P. Dicendum quod ille quadruplex status reduci habet ad duplicem. Sub statu enim viæ comprehenduntur tres status scilicet innocentie, nature lapsæ, et status sub lege gratiæ. Illos autem quatuor status enumerat Magister ad maiorem declarationem conditionum ipsius nature assumptæ. Ad illud quod obijciunt, quod plenitudo gratiæ non habetur nisi secundum statum gloriæ, dicendum quod est plenitudo gratiæ, vel simpliciter, vel respectu operis meritorij: plenitudo gratiæ simpliciter spectat ad statum gloriæ, sicut obijciunt: plenitudo vero respectu operis meritorij spectat ad statum viæ. Et de hac intelligit Magister in littera, sicut patet aperte, et cet.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio de passione doloris in Christo circa quam principaliter quærentur duo. Primo enim inquirendum est de passione doloris, prout respicit animam, et carnem communiter. Secundo vero, prout respicit animam specialiter. Circa primum quærentur tria. Primo quæritur de doloris veritate. Secundo de doloris acerbitate. Tertio de dolendi, siue patiendi necessitate.

QVÆSTIO I.

An in Christo fuerit vera passio doloris.

S. Thom. 3. p. q. 15. art. 5. Et 3. Sent. dist. 15. q. 2. art. 3. q. 1. Et de Verit. q. 26. art. 8. Et Opus. 3. cap. 238. Scotus 3. Sent. dist. 15. q. 1. Ricard. 3. Sent. dist. 15. art. 4. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 16. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 16. q. 1. Marsil. Inguen. 4. Sent. q. 11. art. 2.

FVNDAMENTA. 1. p. 53. 4

VERVM in Christo fuerit vera passio doloris. Et quod sic, videtur. Vidimus eum nouissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem. Sed constat quod non intelligit Propheta de scientia simplicis notitiæ: ergo intelligit de scientia experientie: ergo vere expertus est passionem doloris.

Psal. 68. d

I T E M in persona eius dicitur in Psalmo: Ego sum pauper, et dolens: sed Christus vere fuit pauper, et mendicus temporaliter: ergo vero dolore fuit afflitus.

I T E M anima coniuncta corpori passibili vere,

dolet corpore patiente: sed anima Christi iuncta fuit carni, quæ non tantum fuit passibilis, immo etiam passa: ergo verum dolorem fuit perpessa.

I T E M satisfactio facta est per penam doloris: sed Christus veraciter satisfecit, quia vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portauit: ergo veraciter doluit.

I T E M non est magnum quid habere patientiam in illa passione, quæ nullum infert dolorem: sed patientia Christi multum commendatur in tolerantia passionum: ergo videtur quod Christus verum dolorem in semetipso perpessus sit.

I T E M aut vere patiebatur, et dolebat, aut non. Si vere: sic habeo propositum. Si non vere patiebatur, et videbatur pati: ergo seducebat oculos spectantium in sua passione, pari ratione et in qualibet alia sua operatione: et si hoc, totum Euangelium est mendacium, et eius miracula falsa, et fides Christiana inanis per omnia: si ergo huiusmodi sunt falsa, et erronea, restat, et cet.

1. SED CONTRA: Hilarius de Trinit. Virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desuuentis excepit: sed verus dolor non est sine sensu pœnæ: ergo in Christo non fuit verus dolor.

AD OPPOSITVM Cap. 10.

2. I T E M Dionysius de Ioanne Euangelista: Absit vt ego ita insaniam, vt credam sanctos Dei aliquid pati secundum corporis passionem, sed solum quod eas diiudicent, ipsos sentire credo: si ergo hoc verum est, sancti non sentiunt passionem nisi secundum iudicium, non ergo secundum experientiam: ergo patiendi non habent dolorem verum: ergo multo minus nec Sanctus Sanctorum, scilicet Christus.

Dionys. in Epist. vlt. ad Io. Euã gelistã, quã incipit: saluto te anima et c. circa med. Epist.

3. I T E M Moyses ieiunauit quadraginta diebus, et quadraginta noctibus sine aliqua corporis læsione propter continuam contemplationem: si ergo perfectio contemplationis aufert passionem, et sensum famis, pari ratione videtur quod aufert sensum doloris in carne passibili, et in Christo fuit continua contemplatio, et perfectissima: ergo videtur quod nulla fuerit in eo doloris experientia.

4. I T E M ratione videtur: quia natura agens præstantior est patiente, et natura assumpta præstantior est omni alia: ergo non videtur quod ab aliqua alia natura possit affligi, vel lædi.

5. I T E M res, quæ est ablatina læsionis, et doloris, passioni doloris non est subiecta: sed manus Christi curauit alienos dolores solo tactu: ergo videtur quod nullum dolorem potuerit perpeti.

6. I T E M si anima Petri poneretur in inferno, ab ignibus non cruciaretur: quia non habet in se causam, per quam debeat dolere: ergo si anima Christi nullam causam passionis in se habebat, videtur quod nullum dolorem sentiebat in carne quantumcumque passibili: si ergo dolor est passio ipsius animæ potius quam carnis, sicut dicit Augustinus, videtur quod in Christo non fuerit dolor verus.

Lib. 12. de Gen. c. 24. 10. 3. et de Civ. Dei. lib. 14. c. 15. et lib. 21. c. 3. 10. 3.

CONCLUSIO.

Christus vere passionem doloris in se habuit, vt sacra testantur litteræ, et Catholici tenent.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod absque dubio sicut Euangelium dicit, et fides catholica sentit, vera doloris passio fuit in Christo. In ipso enim fuit caro passibilis, et perforabilis, sicut etiam virtus sentiendi, secundum quam anima compatitur corpori læso: quoniam ergo hæc duo verum dolorem faciunt scilicet vera læsio, et verus læsionis sensus, et hæc duo vere fuerunt in Christo, indubitanter tenendum est, quod in Christo fuit vera doloris passio. Nã si aliquis aliter dicat secundum quod quidam hæretici dicunt, est error antiquus Saracenorum, quod

Hæc impugnat Scot. dist. 15. q. unica ibi. Circa ista. S. Tho. hoc idem sentit 3. p. q. 15. art. 5.

quod Christus etsi videretur pati, et dolere, non tamen veraciter habuit dolorem, et passionis sensum, is non solum euacuat fidem Christi, et Christi Euangelium, sed etiam euacuat redemptionem nostram, et dicit Christum non esse Christum. Dum enim dicit ipsum non fuisse veraciter passum, dicit ipsum non satisfecisse, ac per hoc genus humanum non esse redemptum. Dum vero dicit ipsum simulasse se pati, dicit ipsum esse mendacem, et ita nec vere fuisse Dei filiũ, nec Dei nuncium, et ita nec mediator, sed potius deceptorem. Et propterea qui dicunt Christum non veraciter doluisse, vel passum fuisse, etsi videantur ipsum exterius honorare: secundum veritatem tamen blasphemant ipsum impijssime. Rationes ergo probantes ipsum veraciter doluisse, sunt concedendæ.

1. AD illud ergo quod primo obijciunt de auctoritate Hilarij tripliciter respondendum est. Quidam enim dicunt Hilarium verba illa retractasse. Vnde audiui Parisensem Episcopum Guilielmum referre, se librum illius retractationis vidisse, et perlegisse. Aliter potest dici, quod Hilarius in verbo prædicto, et in alijs ibidem positus non excludit sensum doloris a Christo secundum humanam naturam, sed secundum diuinam: vnde verba illa referenda sunt ad Christi personam. Et hoc quidem confirmatur: quia sicut dicit idem Hilarius: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi. Hilarius enim in verbis præmissis excludere voluit errorem Arii, qui dicebat Christum secundum se totum passum fuisse. Tertio modo responderetur, quod Hilarius non vult ostendere Christum non habuisse verum dolorem, sed non habuisse causam doloris: et hunc quidem modum soluen di inuit Magister in littera, et satis est rationalis, sicut in expositione litteræ melius apparebit.

2. AD illud vero quod obijciunt de auctoritate Dionysij, dicendum quod Dionysius non voluit dicere, nec sensum quod beatus Ioannes, et alij sancti non experiretur dolorem in tormentis, sed vult commendare constantiam mentis, qua non magis commouebatur ex experientia sensus, quam commoueretur ex sola consideratione, et iudicio rationis.

3. AD illud quod obijciunt de Moysæ, dicendum quod etsi dulcedo contemplationis quodam modo ipsum reficeret, et a sensibus exterioribus abstraheret, adeo vt naturales virtutes quodam modo conspiret, vt non ita consumerent, et cibum requirerent: tamen quod tanto tempore ieiunauit sine aliqua sui læsione hoc fuit per speciale beneficium, et diuinum miraculum: et ideo hoc non habet locum in proposito: quia Christus in passione sua non exercuit miracula potentie: sed potius est vsus armis patientiæ.

4. AD illud quod obijciunt, quod natura agens præstantior est patiente, dicendum quod illud non oportet intelligi quod sit verum simpliciter, sed solum secundum aliquam conditionem. Quia enim lapis lædit pedem, non oportet quod lapis sit nobilior pede, sed sufficit quod excedat in aliqua conditione, vt ipse in duritia et soliditate: et sic est in proposito. Quamuis enim clausus non esset nobilior carne Christi, erat tamen durior, et solidior. Et si tu obijcias mihi de anima quod non possit pati, dicendum quod anima patientiatur per accidens, scilicet compatiendo carni. Vel secundum Augustinum in musica: Anima sumit occasionem patiendi ex carne: verum tamen patitur ex se occasione accepta aliunde. Potest etiam dici quod illud verbum habet intelligi secundum institutionem nature, non secundum dispensationem misericordie, et punitionem iustitiæ, quorum primum respicit animam Christi, secundum animam peccatricem, sicut in dist. 44. libro 4. habetur expressè.

5. AD illud quod obijciunt, quod manus Christi fuit curatiua dolorum, dicendum quod hoc fuit virtute latentis diuinitatis: et secundum illam virtutem concedo bene quod pati non poterat, nec dolere: ex

S. Bon. To. 5.

hoc tamen non sequitur, quod fuerit doloris expertus. Erat enim ibi alia virtus creata, secundum quam dolere poterat, scilicet potentia animæ sensitiuæ.

6. AD illud quod obijciunt, quod anima Petri non pateretur in inferno, dicendum quod non est simile: quia anima Petri post purificationem perfectam non est passibilis ex causa propria, nec ex dispensatione diuina propter salutem alienam: non autem sic est de anima Christi, quæ dispensatiue, et voluntarie passibilitatem habuit, cum carni passibili coniuncta fuit, sicut ex locutione præcedenti habitum fuit.

QVÆSTIO II.

An in Christo fuerit acerbissimus dolor.

S. Tho. 3. p. q. 46. art. 6. Et 3. Sent. d. 15. q. 2. art. 3. q. 3. Et Opus. 3. cap. 239. Scot. 3. Sent. dist. 15. q. 1. Ricardus 3. Sent. dist. 15. art. 4. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 16. q. 2. Marsil. Inguen. 3. Sent. q. 11. art. 2.

VERVM in Christo fuerit dolor acerbissimus. Et quod sic, videtur: O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor, sicut dolor meus: hoc dicitur in persona Christi: ergo videtur quod nullus alius dolor habeat ei æquari.

I T E M in Psalmo: Omnes fluctus tuos induxisti super me: dicitur in persona Christi: sed non omnes induxit quantum ad varietatem, seu multitudinem: ergo omnes induxit quantum ad æquialentiam, et acerbitatem.

I T E M ratione videtur: Quanto complexio nobilior est, tanto passio doloris in ea est acerbior: sed Christus nobilissimam habuit complexionem: nobilitas enim complexionis responderet nobilitati animæ: ergo cum Christus nobilissimam animam haberet, habuit ergo in patiendi maximam doloris afflictionem.

I T E M quanto sensus tactus est viuacior, tanto dolor qui est secundum sensum, est acutior. Vnde in illis membris, in quibus viget sensus tactus, est dolor acutissimus: sed in Christo fuit sensus tactus viuacissimus: temperatissimus enim animalium est homo, vt dicit Philosophus, et inter omnes homines temperatissimus fuit Christus, cum fuerit optime dispositus: ergo dolor, quem sensit, super omnes dolores fuit acutissimus.

I T E M quanto maius est bonum, quod amittitur, tanto maiorem infert dolorem ei, qui cognoscit, et habet vsum rationis: sed vita Christi erat nobilissima: et passio illa vitam perimebat: ergo dolorem illi animæ acutissimum inferebat.

I T E M tanto pœna est acerbior, quanto velocius virtutem nature deijcit, maxime vbi aliquod membrorum principalium non corrumpit: sed Christus in Cruce suspensus adeo cito fuit mortuus, vt etiam miraretur Pilatus: ergo dicitur quod dolor eius grauissimus fuisset.

1. SED CONTRA: Hoc primo obijciunt a parte generis pœnæ, quia pœna ignis acutius affligit, quam pœna ferri: sed Laurentius, et Vincentius exusti fuerunt in igne: ergo videtur quod maiorem dolorem senserunt, quam Christus.

2. I T E M hoc ipsum ostenditur a parte voluntatis patiendi: quia quanto aliquis magis desiderat pati, tanto minus dolet in patiendi: sed Christus vehementer desiderabat pati pro genere humano, sicut dicitur

R 2 in.

FVNDAMENTA. Tren. 1. d

Psal. 87. a

2. de generatione anime maliæ c. 4. et prob. sess. 30. probat. 3.

AD OPPOSITVM

in Luca: Baptismo habeo baptizari, et quo modo coar-

3. I T E M hoc ipsum ostenditur a parte adiutorij: quia quanto homo maiorem habet charitatem, tanto facilius sustinet cruciatum pœnæ: sed Christus maximæ charitatis fuit: ergo facillime tormenta portauit: ergo valde parum doluit.

4. I T E M hoc ipsum videtur a parte boni amissi: quia quanto maius est bonum quod perditur, tanto maior dolor est ei, qui amittit: sed peccator perdidit Deum, qui est maius bonum, quam sit vita ista corporalis: ergo videtur quod acerbius dolor sit in viro contrito, et penitente, quam fuerit in Christo patiente.

5. I T E M hoc ipsum ostenditur a parte recompensationis, quia quanto alicui fit maior, et melior recompensatio de bono amisso, tanto mitior est dolor: sed Christo pro dolore passionis, et expositione vitæ suæ restituebatur stola gloriæ in se, et in ceteris membris suis: ergo, et cetera.

6. I T E M hoc ipsum ostenditur ex parte spei: quia quanto aliquis certius expectat liberationem, tanto minus affligitur in passione: sed Christus certissimus erat de liberatione proxima: ergo videtur quod afflictio erat valde modica.

CONCLUSIO.

Christi dolor acerbissimus fuit tum ex modo patiendi, tum ex causa passionis, tum ex conditione patientis.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod dolor passionis Christi inter ceteros dolores, et passiones fuit acerbissimus, et acutissimus. Et hoc patet si illa considerentur, quæ doloris passionem acerbiorem reddunt. Hæc autem sunt tria, videlicet causa passionis, et modus patiendi, et conditio patientis. Si consideretur causa, ob quam Christus passus est, fuit in eo doloris afflictio magna. Non enim patiebatur pro culpa propria, immo pro aliena: non pro amicis tantum, sed etiam pro inimicis: et etiam pro his, quos videbat ingratos. Si autem consideretur modus patiendi, fuit in eo passio doloris acerbius, tum propter generalitatem, quia in omnibus membris affligebatur, tum etiam propter continuitatem, quia suspendium eius continuabatur, et clavi adeo affligebant pendentes, sicut affixerunt quando manus eius, et pedes consodiebantur, in quibus maxima erat afflictio propter neruos, et musculos ibidem concurrentes, in quibus præcipue viget sensus. Si autem consideretur qualitas, siue conditio patientis, maxima erat afflictio propter maximam complexionis æqualitatem, et propter sensus viuacitatem. Vnde quia nullus potuit ei æquari, nec æqualitate complexionis, nec viuacitate sensus, dolor illius omnium dolorum acutissimus. Et ideo rationes quæ hoc ostendunt, concedamus, et ei gratias quantas possumus, et supra quam possumus referamus, si quo modo donetur nobis, vt tam grauius patienti compatiamur. Rationes vero quæ obijciuntur ad contrarium, quæ ostendunt mitigationem doloris Christi, non obuiant veritati si recte intelligantur. Conuenit enim esse acerbitatem in dolore quantum ad duo, videlicet quantum ad experientiam sensus, et quantum ad reputationem rationis. Licet autem in Christo fuerit maxima doloris afflictio quantum ad experientiam sensus, ratio tamen Christi modicos reputabat omnes illos cruciatus: nec tamen auferebat acerbitatem, sed rationis subuersionem. Et per hoc patet responsio ad illas quattuor rationes, quæ sumuntur ex parte voluntatis desiderantis, et ex parte charitatis adiuantis, et ex parte recompensationis, et ex parte expectationis.

1. 2. 3. A D illud quod obijcitur, quod ex parte generis pœnæ, dicendum quod illa ratio procedit ex insufficienti. Acerbitas enim pœnæ non tantum pensatur ex parte agentis, quantum ex parte patientis. Actus enim actiuorum est in patiente dispositio: et quia qualitas in Christo reddebat ipsum ad maiorem dolorem dispositum: ideo bene concedo quod clauus ferreus multo plus afflixit Christum, quam ignis Laurentium.

4. 5. 6. A D illud quod obijcitur, quod dolor in contrito excedit dolorem in Christo propter quantitatem boni amissi, dicendum quod damnificatio per se non infert dolorem, sed sensus damnificationis: quamuis autem peccator maius bonum amittat: quia tamen non magis sentit, sed minus, non sequitur quod magis doleat, vt plurimum. Valde enim parum affligitur, quamuis magnam dolendi habeat rationem, et causam.

QVÆSTIO III.

An Christus assumpserit necessitatem patiendi.

S. Th. 3. p. q. 14. art. 2. Et 3. Sent. d. 15. q. 1. ar. 2. Scotus 3. Sent. d. 16. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 16. q. 2. Durandus 3. Sent. d. 16. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. d. 16. q. 1. ar. 3. Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 17. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 16. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 16. q. 1.

M T R V M Christus necessitatem assumpserit patiendi. Et quod sic, videtur: Quem admodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium, sic et Christus semel oblatu est. Glossa: Eadem necessitate, et iure naturæ: ergo secundum hoc mortuus est Christus secundum statum naturæ: sed qui sic moritur, moriendi habet necessitatem: ergo, et cetera.

I T E M Augustinus ad Iulianum: Si talem carnem, qualem habuit Adam in primo statu assumpserit Christus, non solum caro Christi non esset caro peccati, sed nec similis carni peccati: si ergo Christus fuit similis carni peccati, constat quod non assumpserit carnem secundum statum naturæ institutæ, sed secundum statum naturæ lapsæ: sed hæc caro habet necessitatem moriendi: ergo, et cetera.

I T E M Boetius in libro de duabus naturis, et vna persona Christi dicit, quod Christus de statu innocentie assumpserit peccati immunitatem, de statu vero naturæ lapsæ assumpserit passibilitatem: sed passibilitas, quæ est secundum statum naturæ lapsæ est patiendi necessitas: ergo et Christus, et cetera.

I T E M Spiritus sanctus, cuius virtute illud corpus fabricatum fuit de vtero Virginis, etsi purificauerit, a scditate corruptionis, non tamen purificauit a defectu passibilitatis: ergo passibilitatem habuit per eum modum, per quem Virgo, quæ eum genuit, excepto reatu peccati: sed Virgo habuit necessitatem moriendi, et patiendi: ergo et caro Christi: ergo, et cetera.

I T E M Christi corpus ita fuit passibile, sicut fuit animale, et terrestre: sed Christi corpus propter animalitatem, et terrestritatem necessitatem habuit naturalem sumendi cibum, et tendendi deorsum: aliter enim stare non potuisset nisi per miraculum: ergo pari ratione propter passibilitatem habuit necessitatem ad patiendum, et moriendum.

I T E M Christus assumpserit omnes defectus naturales

FVNDAMENTA. Hebr. 9. g

Boet. de duabus naturis, et vna persona Christi, cap. 7.

rales, et generales exceptis his, qui ordinantur ad peccatum: sed necessitas patiendi est defectus in nobis naturalis, et generalis: nec tamen ordinat ad peccatum: ergo Christus eam assumpserit.

A D O P P O S I T V M. I. S E D C O N T R A: Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam. Et paulo ante: Nemo tollet eam a me: sed ego pono eam a me ipso: ergo pati, et mori erat in libertate voluntatis Christi: ergo non videtur quod Christus aliquam ad hoc necessitatem habuerit.

2. I T E M Augustinus super illud: Qui de sursum venit super omnes est. De sursum venit, quia de altitudine humanæ naturæ ante peccatum accepit Verbum Dei humanam naturam: sed in statu illo non habebat humanam naturam necessitatem ad moriendum: ergo nec prout fuit assumpta a Christo.

3. I T E M Anselmus in libro Cur Deus homo: Quoniam voluntas Dei nulla necessitate facit aliquid, sed sola potestate, et voluntas Christi fuit voluntas Dei: nulla ergo necessitate mortuus est, sed sola potestate.

4. I T E M hoc ipsum ostenditur alia ratione tali: Omnis necessitas aut est coactio, aut prohibitio, quæ duæ necessitates conuertuntur adinuicem contrariæ, sicut necesse est, et impossibile: sed in Christo non fuit coactio ad mori, vel prohibitio ad non mori: ergo in Christo nulla fuit necessitas ad moriendum, et ita nec ad patiendum.

5. I T E M quodcumque aliqua proprietas necessario inest alicui subiecto, comparatur ad illud sicut ad causam, et subiectum: sed passio non habuit causam in Christo: ergo non fuit necessarium Christum pati: ergo Christus non assumpserit necessitatem patiendi.

6. I T E M quod necessario inest alicui, inest ei, vellet, nolit: ergo si in Christo fuit necessitas ad patiendum, passus fuisset, vellet, nolle: sed nihil tale est pleene voluntarium, et meritotium: ergo Christus in patiendi non habuisset plenum meritum: quod si hoc est falsum, restat quod et primum, videlicet quod Christus habuit necessitatem ad patiendum.

CONCLUSIO.

In Christo fuit necessitas patiendi, non quidem contracta, sed tantum assumpta.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad hoc voluerunt aliqui respondere distinguendo necessitatem secundum quatuor genera causarum. Est enim necessitas secundum causam formalem, secundum quam dicitur necessarium est calidum calere. Est etiam necessitas secundum causam materialem, secundum quam dicitur, quod necesse est calidum in summo conuerti in ignem. Est etiam necessitas secundum causam efficientem, quæ dicitur necessitas secundum violentiam, et coactionem: et secundum hanc dicimus, quod lapidem fortiter impulsu necesse est moueri. Est etiam necessitas secundum causam finalem, secundum quam dicimus, quod ferram necesse est esse dentatam: quia est ad diuidendum solida, et dura. Secundum hoc cum quadrupliciter dicatur necessitas, solo quarto modo necessitas patiendi fuit in Christo, videlicet propter nostram redemptionem. Quantum enim in se fuit, necessitatem non habuit ad patiendum: quia nec fuit in eo humanæ conditionis corruptio, nec potuit esse coactio: et ideo non potest ei conuenire necessitas secundum alia tria genera causarum. Hic autem modus distinguendi satis rationabilis est in se, et ad questionem propositam rationabiliter applicatur: si quærat de necessitate patiendi in Christo, prout necessitas patiendi in Christo non tantum includit tempus post assumptionem, sed etiam ante assumptionem, hoc est, si

S. Bon. To. 5.

quærat, vtrum necessarium fuerit Christum nostras pœnalitates assumere: tunc enim verum est dicere, quod non fuit necessarium nisi necessitate finis. Et hoc modo ista questionem tractat beatus Anselmus.

Sed Magister aliter tractat istam questionem in littera. Quærit enim, vtrum iste defectus, qui est necessitas patiendi, cum sit in nobis per contractionem, fuerit in Christo per voluntariam assumptionem. Et ideo ad hanc questionem responderi non potest per prædictam distinctionem. Et ideo aliter oportet dicere, non quia prædictus modus dicendi sit malus, sed quia non valet ad nostrum propositum. Sequentes igitur sententiam Magistri in littera dicere possumus, quod Christus assumpserit istum defectum qui est necessitas patiendi. Quantum enim erat de lege naturæ, corpus illud erat resolubile, et mortale: et nisi fuisset conseruatum miraculose, aliquando senio defecisset. Attendendum est tamen, quod non omni modo fuit necessitas patiendi in Christo, per quem modum est in nobis, sed quodam modo sic, quodam modo aliter. Habet enim necessitas patiendi comparari ad tria, videlicet ad causam, ad subiectum, ad virtutem corporis regitiam. Si consideretur per comparisonem ad causam, sic est in nobis ex duplici causa, videlicet propter scditatem corruptionis culpabilis, et propter qualitatem naturalis compositionis. Ideo enim habemus necessitatem ad patiendum, quia reatum originalis peccati contrahimus, et quia ex contrarijs agentibus, et patientibus constituti sumus, ita quod continua in corpore nostro sit resolutio. Christus autem necessitatem habuit solum ex altera causa: passibilis enim fuit non propter reatum peccati originalis, sed propter modum talis compositionis. Similiter per comparisonem ad subiectum, alio modo est necessitas patiendi in Christo, et in nobis. In nobis enim est necessitas patiendi, siue per comparisonem ad naturam, siue per comparisonem ad personam. In Christo autem necessitas erat ad patiendum non per comparisonem ad personam, quia nulla poterat astringi necessitate, quia omnia erant ei subiecta, sed per comparisonem ad naturam assumptam. Similiter per comparisonem ad virtutem regitiam aliter est in nobis necessitas patiendi, quam in Christo. Est enim in nobis virtus regitiam et a parte naturæ, et a parte voluntatis regitiam: et respectu vtriusque est necessitas patiendi in nobis. Etenim nec natura, nec voluntas potest in nobis passionem prohibere. Patimur enim nolimus, velimus. In Christo autem necessitas fuit respectu virtutis naturalis, sed non respectu voluntatis. Nihil enim inuitus sustinuit, nec sustinere potuit, quia non meruit. Et sic patet, quod necessitas patiendi assumpta fuit a Christo, et in Christo fuit per assumptionem: tamen non eo modo, quo in nobis est per contractionem. Ideo Christus quasi medium tenet inter nos, et statum naturæ institutæ. Nam in nobis natura, et voluntas passioni subest. In Adam vero tam natura, quam voluntas passioni præerat: in Christo vero passioni suberat natura, sed præerat voluntas. Et hoc est quod dicit Damascenus quod in Christo etsi passiones fiebant, secundum legem naturæ, non tamen coacte, sed voluntarie. Concedendum est ergo quod in Christo fuit necessitas patiendi, et moriendi non contracta, sed assumpta: Concedendæ ergo sunt rationes, et auctoritates quæ sunt ad partem istam.

Opinio 2.

Scot. hacim pugnat dist. 16. q. 1. ibi: Rationes ista non concludunt.

1. A D illud vero quod obijcitur in contrarium: Ego pono animam meam, et cetera. dicendum quod illud est verbum personæ Filij Dei, cuius non fuit necessitas patiendi, vel moriendi: nullus enim ipsum poterat lædere, nisi ipse voluntarie permisisset: vnde verbum non intelligit effectiue, sed permissiue: nec excludit necessitatem respectu naturæ, sed respectu personæ.

2. A D illud Augustini quod dicitur, quod assumpserit carnem de altitudine humanæ naturæ, dicendum quod

Ansel. cur Deus homo lib. 2. c. 18.

Scot. hacim pugnat dist. 16. q. 1. ibi: Rationes ista non concludunt.

Ioan. 10. d

R 3 quod

Boet. lib. de duab. nat. et una persona Christi.

quod hoc intelligit Augustinus, sicut exponit Boetius quantum ad peccandi immunitatem, non quantum ad passibilitatem. Dicit enim idem Boetius quod de omni statu aliquid assumptum. De statu innocentiae peccandi immunitatem: de statu gloriae peccandi impossibilitatem: de statu naturae lapsae passibilitatem: unde secundum passibilitatem plus assimilatur naturae lapsae, quam naturae institutae.

3. Ad illud Anselmi de voluntate Christi, ita patet responsio: non enim excludit necessitatem simpliciter, sed necessitatem respectu voluntatis diuinae. Et per hoc patet responsio ad sequens quod obijcitur, quod omnis necessitas aut est prohibitionis, aut coactionis, dicendum enim quod hoc intelligitur de necessitate, quae repugnat voluntati, sicut dicit idem Anselmus. De ea autem necessitate, quae voluntati subest, non habet veritatem: ideo ratio illa non probat, quod nulla fuit in Christo necessitas patiendi, sed quod non fuit aliqua eius voluntati contraria.

Ansel. cur Deus homo li. 2. c. 27.

4. Ad illud quod obijcitur, quod proprietates necessario inhærens alicui, comparatur ad illud sicut ad subiectum, et causam. Responderi potest, quod verum est. Quod autem assumit, quod passio non habet causam in Christo, dicendum quod causa passionis dupliciter potest determinari, vel in genere moris, vel in genere naturae. In genere moris causa passionis est meritum peccati in nobis: et sic verum est, quod non fuit in Christo. Causa vero in genere naturae est compositio ex contrariis secundum statum pugnae, et actionis mutuae: et huiusmodi in Christo fuit mera voluntate. Et pro hac causa dicimus in Christo fuisse patiendi necessitatem. Et hinc est quod patiendi necessitas in Christo voluntatem non excludit, sed potius includit.

5. Ad illud quod obijcitur, quod illud necessario inest alicui, quod inest ei, velit, nolit, dicendum quod illud non habet veritatem nisi de ea necessitate, quae est contra voluntatem, non de ea, quae est ex voluntate, et subest voluntati: et talis necessitas non diminuit de ratione meriti, sicut ponit Anselmus exemplum de eo, qui voluntarie se obligauit ad opera supererogationis. Et si obijciatur, quod ista duo non possunt simul stare, quod aliquid sit necessarium, et voluntarium, cum voluntarium possit sic, et aliter se habere, necessarium vero minime, dicendum quod illud verum est de voluntate, quae habet secum annexam veritatem, sed de voluntate inuertibili non est verum: Christus enim voluntarie benefecit: et tamen necessarium fuit ipsum benefacere: sic et voluntarie passibilitatem nostram assumpsit, ita quod impossibile fuit eum penitere de hoc, quod assumpsit defectum talem.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de passibilitate, et dolore ipsius animae Christi specialiter. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, vtrum Christus passus fuerit secundum rationem, an solum secundum sensualitatem. Secundo, dato quod passus fuerit secundum rationem, queritur, vtrum passus fuerit secundum partem inferiorem, et superiorem. Tertio, dato quod secundum vtramque, queritur, vtrum poenalis passus fuerit secundum rationem, quam secundum sensualitatem.

QVÆSTIO I.

An Christus passus fuerit secundum rationem, aut secundum sensualitatem.

S. Thom. 3. p. q. 46. art. 5. Richar. 3. Sent. dist. 15. art. 4. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 16. q. 4.

TRVM Christus passus fuerit secundum rationem, an tantum secundum sensualitatem. Et quod secundum rationem passus fuerit, videtur. Anima passa est patiente corpore: quia vnitur corpori, sicut perfectio: sed anima rationalis est perfectio corporis, non tantum secundum sensualitatem, sed etiam secundum rationem: ergo vtroque modo passa fuit corpore patiente.

ITEM maior est coniunctio virium animae adiuuicem, quam sit animae ad corpus: sed patiente corpore patitur anima: ergo patiente vna potentia patitur alia: ergo dolore existente in sensualitate, necesse est esse in ratione. ITEM maior est vnio potentiarum animae in ipsa anima, quam sit membrorum corporis in ipso corpore: sed patiente vno membro compatiuntur cetera: ergo si patitur potentia sensualis, necesse est quod compatiatur et rationalis. ITEM quod inest animae secundum substantiam suam, et essentiam, per consequens redundat in omnes potentias: sed anima Christi patiebatur patiente corpore propter essentialem vnionem ipsius ad corpus: ergo necesse fuit eam pati secundum se totam: ergo secundum partem sensualem, et rationalem.

ITEM Christus sua passione non tantum nos liberavit a passione, qua patitur coniunctum, sed etiam a passione, qua patitur anima separata: sed anima separata non tantum patitur secundum sensualitatem, sed etiam patitur secundum se totam, praecipue secundum partem intellectualem, cuius habet vsum, et operationem. Si ergo Christus pro nostra liberatione in se suscepit huiusmodi passiones, videtur quod non tantum passus fuerit secundum sensualitatem, verum etiam secundum rationem.

ITEM quod non corrumpitur ad corruptionem alterius, non patitur ad passionem alterius, quia passio est via ad corruptionem: sed anima Christi secundum rationem non potuit corrumpi ad corruptionem corporis: ergo nec pati corpore patiente.

ITEM quod nullo modo habet contrarium, aliquid, nec habet aliquid superius, non potest pati ab aliquo agente, vel laedi: sed anima Christi secundum rationem nec habet aliquid contrarium, nec habet aliquid creatum seipsa superius: ergo nullo modo secundum rationem pati potuit, vel affligi.

ITEM nihil idem, et secundum idem de eodem gaudet, et tristatur de eodem: sed anima Christi secundum rationem gaudebat de doloribus, et passionibus, quos corpus perterebat, alioquin non mereretur: ergo patiente corpore non patiebatur, nec affligebatur.

ITEM cum passio attingat vsque ad rationem, non tantum est propassio, immo etiam completa, et perfecta passio, quae non potest cadere in sapientem, secundum quod probat Seneca, et Hieronymus dicit. Aut

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM Arist. 3. de anim. contr. 6.

Aut ergo Christus sapiens non fuit, aut si fuit, anima eius secundum rationem carni compassa non fuit.

CONCLUSIO.

Christus passus est etiam secundum rationem, sub ea ratione, qua ratio consideratur ut natura.

Et 2. q. 25. 20. 5.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod sicut dicit Augustinus de Ciuitate Dei: Duplex est dolor in anima. Vnus qui inest animae secundum se, alius qui inest animae ex carne. Vtrumque dolorem constans est in anima Christi fuisse. Et de illo quidem dolore, qui inest animae secundum se, non est dubium, quin Christus fuerit passus secundum rationem: compassus enim fuit, et doluit pro peccatis nostris: et iste dolor in voluntate rationali erat procedens ex consideratione rationis, videlicet ex recognitione peccatorum nostrorum. De alio autem dolore, qui inest animae ex carne non est vsquequaque euidentis. Distinguunt enim magistri nostri communiter, quod ratio dupliciter habet considerari, videlicet vt ratio, et vt natura. Si consideratur vt ratio, sic passiones, quae ei attribuuntur, sunt consequentes ipsam deliberationem: et hoc modo anima Christi corpori patienti non compatiatur, immo multum gaudebat, et gratulabatur: vehementer enim placebat ei pati pro salute generis humani. Si autem consideretur ratio vt natura: sic cum habeat naturalem appetitum, et inclinationem ad corpus, vt potest perfectio ad perfectibile, patiebatur corpore patiente. Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum potentias sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem, quam sit corpus brutale: sed secundum se totam, hoc est secundum complementum suae essentiae, et suarum potentiarum vniuersitatem est corporis perfectio, et habet ad ipsum naturalem appetitum, et inclinationem, et coniunctionem, ac per hoc delectationem, et compassionem. Concedendum est ergo quod anima Christi compassa fuerit secundum rationem, secundum quod consideratur ratio vt natura, cum passio corporis fuerit acerbissima, sicut ostensum est supra. Vnde concedenda sunt rationes, quae sunt ad partem istam.

quo gaudeat vt ratio, et contristetur vt natura, pro eo quod aliquid potest repugnare voluntati secundum appetitum naturalem, et consonare voluntati secundum appetitum deliberatum. Frequenter enim voluntati liberi arbitrij refugimus, quae natura appetit, et appetimus, quae natura refugit: sic et in proposito habet intelligi.

Ad illud quod obijcitur, quod cum passio attingit rationem non cadit in sapientem, dicendum quod rationem attingi per modum rationis repugnat perfectioni sapientiae: non autem attingi per modum naturae: hoc enim est quod facit hominem cadere a statu, et perfectione sapientiae, videlicet quod eius ratio cedat, et succumbat passionibus, non autem quod sentiat passiones, et ita pati per modum naturae non affert rationem propassionis. Aliud enim est passionem experiri, aliud a passionibus perturbari. Perturbari enim est subijci. Experiri autem potest aliquis passiones, et eis superferri: et sic fuit in anima Christi, quae secundum rationem non tantum passiones corporis experiebatur dolore acutissimo, sed secundum rationem deliberatum passionibus corporis superferrebat gaudio virtuoso.

QVÆSTIO II.

An anima Christi passa fuerit secundum superiorem portionem.

S. Thom. 3. p. q. 46. art. 7. Et 3. Sent. dist. 15. q. 2. art. 2. Et de Verit. q. 26. art. 3. Et 2. q. 7. art. 1. Scotus 3. Sent. dist. 16. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 15. art. 4. q. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 16. q. 5.

TRVM anima Christi passa fuerit secundum superiorem portionem rationis. Et quod sic, videtur: Christus assumpsit totum hominem, vt totum curaret: sed totos nos curauit, et quantum ad superiorem portionem rationis, et quantum ad inferiorem: et hoc quidem per passionem: ergo passus est quantum ad omnem partem rationis.

ITEM vbi est culpa, ibi debet esse poena: sed culpa Adae fuit in superiori parte rationis propter completam auersionem: Si ergo Christus poenam sustinuit pro culpa Adae: ergo poenam sensit in superiori parte rationis. ITEM plus iungitur ratio superiori inferiori, quam iungatur inferiori sensualitati: sed ratio inferior patitur patiente sensualitate: ergo ratio superior patitur patiente inferiori. ITEM ratio superior vnionem habet ad deitatem et vnionem habet ad carnem: sed propter vnionem sui ad deitatem, in qua est promptuarium delectationis, necesse est eam delectari: ergo pari ratione propter vnionem sui ad carnem patientem necesse fuit eam pati.

ITEM in rapto propter plenam conuersionem rationis ad Deum abstractus fuit omnino a passionibus, et delectationibus carnis, sicut ipse dicit: Nescio vtrum in corpore, an extra corpus: sed superior portio rationis in Christo omnino fuit ad Deum conuersa: ergo videtur quod nihil de afflictione carnis sentiebat.

ITEM contraria non possunt simul esse in eodem, et secundum idem: sed gaudium, et dolor sunt affectiones contrariae: ergo si Christus secundum portionem

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM 2. Cor. 12. 4.

tionem rationis superiorem continue gaudebat: ergo videtur quod secundum illam dolorem non experiebatur, nec sentiebat.

3. I T E M albius est quod est nigro impermixtus: ergo ubi est summum gaudium, ibi nullus est dolor: sed in superiori parte rationis Christi summum gaudium erat, quia perfectissime Deum comprehendebat: ergo videtur quod nihil de dolore secundum illam partem sentiebat.

4. I T E M sicut culpa opponitur gratiæ, ita beatitudo opponitur miseriæ: sed culpa non potest stare in eodem, et secundum idem simul cum gratia: ergo nec beatitudo, et miseria secundum eandem animæ portionem: sed beatitudo erat in Christo secundum portionem animæ superiorem: ergo impossibile fuit secundum illam partem inesse Christo aliquem dolorem.

5. I T E M potentia illa simplex erat: ergo ad quod se conuertebat secundum eandem partem totaliter ferebatur. Si ergo quantum ad superiorem partem rationis semper erat conuersus ad Deum, a quo hauriebat gaudium, videtur quod secundum illam portionem nullum sentiebat cruciatum.

6. I T E M superior portio rationis distinguitur ab inferiori, in hoc quod ipsa aspicit ad superiora, hæc ad inferiora. Si ergo Christus nullam materiam doloris habuit a superiori, sed solum ab infimo, videtur quod superior portio rationis nullo modo pateretur in ipso.

CONCLUSIO.

Christus passus est etiam secundum portionem superioris rationis, in quantum portio illa ut natura consideratur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum communem sententiam Magistrorum passio Christi non solum stetit in sensualitate, nec tantum peruenit ad rationem inferiorem, sed extendit se vsque ad superiorem portionem. Sicut enim anima nostra ex coniunctione sui ad corpus infectum tota corrumpitur, et tota inficitur secundum omnem sui vim, et secundum omnem partem, scilicet tam superiorem, quam inferiorem: sic anima Christi ex coniunctione sui ad corpus patiens et afflictum tota patiebatur, et affligebatur, ut per illam passionem, et dolorem illum tota peccatrix anima curaretur: et sic dolor, et passio fuit in Christo secundum supremam rationis partem, quantum in ea fuerit gaudium fruitionis. Licet autem hoc teneatur tamquam verum: difficile tamen est ad intelligendum, qualiter in anima Christi secundum eandem potentiam, et secundum eundem statum potentie fuerit dolor, et gaudium, nec dolor superueniens discontinuauerit gaudium, immo fuerit simul. Nec iterum, quod maius est, dolor intensus valde, fecerat gaudium esse minus perfectum. Ad hæc autem intelligenda tria oportet supponere, quæ sunt vera, et probabilia, videlicet quod gaudium fruitionis, et dolor passionis non sunt affectiones contrariæ, quia non sunt respectu eiusdem; nec omnino eodem modo insunt eidem: sed vnum inest per se, alterum per accidens: quia gaudium inest propter coniunctionem grauitam ipsius cum deitate, sed dolor propter naturalem coniunctionem ipsius cum carne: et quia non sunt affectiones contrariæ, possunt in anima esse secundum eandem partem. Secunda suppositio est, quod non tantum huiusmodi dolor, et gaudium non sunt contraria, sed vnum est materiale respectu alterius: et ideo simul eidem inesse potuerunt, sicut in vero patiente videmus, quod simul dolet, et de dolore gaudet: sic et anima Christi secundum naturam corpori patienti compatiebatur: tamen de illa passione, et compassione lætabatur. Tertia suppositio est, quod Christus simul erat viator, et com-

1. Supposit.

2. Supposit.

3. Supposit.

prehensor, ita quod viatoris cognitio non impediebat comprehensoris cognitionem, nec affectio affectionem: et illud fuit in Christo singulare propter officium mediatoris, quo debebat experiri et diuina, et humana. Vnde sicut simul, et semel poterat perfecte conuerti ad Deum, et conuerti ad nos: ita quod vna illarum conuersionum alteram non impediebat, nec retardabat: sic potuit secundum eandem partem animæ simul, et semel gaudere in Deo, et compati corpori suo: ita quod nec dolor a gaudio, nec gaudium a dolore pateretur aliquam diminutionem, siue remissionem. Concedendum est ergo Christo secundum superiorem portionem rationis doluisse in passione, in quantum tamen ratio illa consideratur per modum nature. Et concedenda sunt rationes ad hanc partem inductæ. Ad rationes vero ad oppositum facile est per ea, quæ dicta sunt, respondere.

1. A D illud quod primo obijcitur de rapui Pauli, dicendum quod non est simile: quia Paulus non potuit sic habere usum viatoris, et comprehensoris secundum quod Christus, qui erat homo, et Deus.

2. A D illud quod obijcitur, quod contraria non possunt inesse eidem, dicendum, sicut dictum est, quod dolor, et gaudium in Christo non habebant contrarietatem, immo vnum erat materiale respectu alterius: quia ex hoc ipso Christus gaudebat in Domino, quo sentiebat se pati, et dolere pro Domino.

3. A D illud quod obijcitur, quod gaudium dolori impermixtum est magis intensum, dicendum quod verum est de dolore opposito gaudio: sed de dolore, qui dat occasionem gaudendi, non oportet illud habere veritatem: et ideo in proposito non concludit illa ratio.

4. A D illud quod obijcitur, quod beatitudo opponitur miseriæ secundum quod gratia culpæ, dicendum quod verum est, quod beatitudo miseriæ opponitur secundum legem communem, et non reperitur in aliquo simul gloria cum miseriæ. Et ratio huius est, quia vnusquisque est in vno statu non in duplici: sed quoniam Christus in duplici statu erat, vel quasi rationem tenebat duplicis personæ: sicut in Christo status est composibilis statui sine repugnantia, sic beatitudo cum miseriæ. Nec est simile omnino de gratia, et culpa: quia non respiciunt diuersos status, sed directe habent oppositionem, et impossibilitatem: nisi forte quis intelligat de culpa veniali, quæ in eodem potest simul reperiri cum gratia, quæ non habet oppositionem directam, expelleretur autem omnino venialis culpa, cum perscitur gratia: sic et a Christo ablata fuit passionis miseria, cum consummata fuit eius gloria.

5. A D illud quod obijcitur, quod potentia illa simplex est, dicendum quod quamuis per naturam potentia simplex non possit ad diuersa conuerti: tamen per deiformitatem gloriæ possibile est adeo ampliari, ut simul possit ad diuersa conuerti, et circa diuersa affici: et sic in patria erit aliquando, et intelligendum etiam est fuisse in Christo.

6. A D illud quod obijcitur, quod ratio superior non dicitur nisi in quantum conuertitur ad superiora, dicendum quod hoc non est verum, pro eo quod ad superiorem portionem rationis spectat regere inferiorem, et penes ipsam residet regimen, et imperium respectu omnium potentiarum animæ, quæ sunt aliquo modo rationi obaudibiles, et ita per modum nature colligatur potentij alijs, et ipsi corpori humano tamquam perfectibili: et ideo pati habet, corpore patiente. Quod autem dicitur, quod ratio superior attenditur secundum aspectum ad superiora, hoc dicitur quantum ad eius principalem actum, non quod excludatur conuersio, et colligantia ipsius ad inferiora.

Consentit S. Tho. conf. derado portionem superioris ut natura 3. p. q. 46. art. 7. quomodo animam suam. Finet S. Bonau. ut patet hic ad penultimū

QUESTIO III.

An in Christo dolor fuerit intensior in rationali, aut in sensibili.

S. Tho. 3. p. q. 15. art. 5. et q. 46. art. 6. Et 3. Sent. dist. 15. q. 2. art. 3. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 15. art. 4. q. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 16. q. 6.

FVNDAMENTA.

IN qua parte animæ Christi fuerit dolor intensior, vtrum in parte rationali, aut in parte sensibili. Et quod in parte sensibili, videtur: Illud magis patitur ad potentiam affligentis, quod magis est passibile: sed sensualitas in Christo erat magis passibilis, quam ipsa ratio: ergo erat fragilior: ergo videtur quod magis affligebatur anima Christi secundum sensualitatem, quam affligebatur secundum rationem.

I T E M omne illud quod magis in patiendo a consolatione elongatur, magis patitur, et affligitur: sed sensualitas plus recedebat a gaudio in passione, quam ipsa ratio, sicut manifestum est: ergo, et cetera.

I T E M vbi magis viget passio timoris, ibidem magis indiget passio doloris: sed Christus magis timebat secundum sensualitatem, quam secundum rationem. Secundum enim rationem securus erat, licet sensualitas formidaret: ergo pari ratione plus dolebat ex parte sensualitatis, quam rationis.

I T E M sicut gaudium est in coniunctione conuenientis cum conuenienti, ita dolor est in separatione: ergo ibi est maior dolor, vbi est separatio magis conuenientis: sed anima plus conuenit cum carne secundum sensualitatem, quam secundum rationem, sicut dicit Augustinus in libro de spiritu, et anima: ergo, et cetera.

I T E M quod magis alligatur alicui, et plus indiget illo, magis patitur, et affligitur ex illius corruptione, et amissione: sed sensualitas magis alligatur carni, et plus indiget carne ad suam operationem exercendam, quam ratio: ergo carne patiente plus affligitur anima in sensualitate, quam in ratione.

S E D C O N T R A: Sicut dicit Augustinus de Ciuitate Dei: Dolor est testimonium bonæ nature: ergo in meliori natura intensior est dolor: sed melior est natura animæ secundum rationem, quam secundum sensualitatem: ergo intensior est dolor ex parte rationis, quam ex parte sensualitatis.

I T E M quod ex pluribus causis dolet, intensus dolet, quam quod ex vna tantum: sed dolor est in sensualitate tantum ex carne, ratio vero non tantum condolebat carni, sed etiam sensualitati, et nobis: ergo videtur quod intensior erat dolor in ratione, quam in sensualitate.

I T E M vbi est intensior amor, ibi est intensior dolor: sed Christus magis diligebat in nobis vitam gratiæ, quam in se diligebat vitam naturæ: ergo magis dolebat de hoc quod nos amiseramus vitam gratiæ, quam de hoc quod ipse amittebat vitam naturæ: sed primus dolor erat in ratione, secundus in sensualitate: ergo magis doluit secundum rationem, quam secundum sensualitatem.

I T E M in ea parte intensior est dolor, qui habet maiorem rationem dolendi: sed sensualitas non habebat rationem dolendi nisi propter afflictionem carnis suæ, ratio vero habebat rationem dolendi propter dehonorationem maiestatis diuinæ: sed magis dolendum est de Dei inhonoratione, quam de carnis af-

CA. 14. 10. 3

AD OPPOSITVM Li. 19. c. 13 10. 5.

fictione, et Christus dolebat secundum quod debebat: ergo intensior dolor erat in Christo quantum ad partem rationalem, quam quantum ad partem sensibilem.

I T E M Christus diligebat alios sicut seipsum, quia perfectam habebat charitatem: ergo tantum dolebat de separatione aliorum a Deo, quantum si ipse separaretur ab ipso: sed constans est quod omnis anima recta plus dolet de separatione a Deo, quam de separatione a corpore proprio: ergo anima Christi plus compatiebatur alijs, quam propriæ carni: si ergo compassio respectu aliorum erat in ratione, compassio respectu carnis erat in sensualitate: ergo intensior dolor erat secundum partem rationalem, quam secundum sensibilem.

CONCLUSIO.

Christus acerbiorum dolorem in parte sensibili sentiebat, considerando passionem: sed intuentem de compassionem de peccatis nostris plus affligebatur in parte rationali.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in Christo duplex dolor fuit secundum quod dicunt Sancti, videlicet dolor passionis et dolor compassionis, et vterque dolor intensus fuit, et acerbus. Multum enim in se doluit, et multum nobis condoluit: et vterque istorum dolorum in sensualitate fuit, et in ratione, sed ordine permutato. Nam dolor passionis, et carnis primo attingebat animam secundum sensualitatem, et deinde secundum alias vires. Dolor vero compassionis primo erat in ratione, et ex ratione redundabat in sensualitatem. Sicut enim ratione nostra dolente pro peccatis nostris gemit sensualitas, et lacrymatur: sic et Christus quia multum pro peccatis nostris doluit, de peccatis nostris fleuit.

Cum ergo comparamus dolorem sensualitatis ad dolorem rationis, hoc potest esse in duplici genere. Et si quidem intelligatur de dolore passionis, cum ille primo sensualitatem attingeret, concedendum est animam Christi secundum partem sensibilem magis doluisse, sicut ostendunt rationes ad primam partem adductæ. Si vero intelligatur de dolore compassionis, quo interius affligebatur propter peccata nostra, cum ille ortum, et originem haberet in ratione, concedendum est ipsum magis secundum rationem doluisse, sicut ostendunt rationes ad partem sequentem inductæ. Et sic patet responsio ad questionem propositam: patet etiam responsio ad obiecta. Membra enim huius questionis habent se sicut excedentia, et excessa: et obiecta verum concludunt secundum diuersas vias. Si quis autem vltorius querat, cum ratio, et sensualitas secundum duo genera doloris mutuo se excedant, quis eorum fuerit intensior in Christo, vtrum videlicet dolor passionis, vel compassionis: responderi potest, quod dolor compassionis fuit intensior. Et ratio huius est: quia quamuis magna causa esset dolendi in sensualitate propter separationem ipsius a carne, magna etiam esset dispositio ad dolendum propter optimam complexionem: in dolore tamen compassionis amplior erat ratio dolendi propter inhonorationem Dei, et separationem nostram a Deo, maior etiam erat dispositio ad dolendum propter dilectionis nimietatem. Secundum enim quod dilectio maior est, secundum hoc sunt plagæ compassionis maiores. Vnde multo plus compassio Christi excessit aliorum compassionem, quam passio passionem: sicut fuit in eo maior excellentia dilectionis, quam passionis respectu aliorum: licet in vtroque multum excederet. Et quod iste dolor intensior fuerit, colligitur ex du-

C

E

F



ex duplici signo. Vnum est quod maluit animam suam a corpore separati, quam quod nos essemus a Deo separati. Aliud vero signum est, quod fleuit pro peccatis nostris, sed non fleuit pro penis corporis sui, sicut Bernardus dicit: Planctus autem signum est amaritudinis, et doloris. Et hoc eleganter exprimit cællarius Philippus in quadâ profula valde notabili, et deuota. Ait enim sic:

Homo vide quid pro te patior: Ad te clamo, qui pro te morior. Vide penas, quibus afficio: Vide clauos, quibus confodior. Cum sit tantus dolor exterior: Interior tamen planctus est grauior: Tam ingratum dum te experior.

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

A N O M N I S C H R I S T I O R A T I O, vel voluntas expleta fit: et de duplici eius voluntate.

**P**ROST prædicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit, vel orauerit, quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait: Pater, si possibile est, transcat a me calix iste. Verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis. Hic namque voluntatem suam a Patris voluntate discernere videtur.

De voluntatibus Christi secundum duas naturas.

QUO circa ambigendum non est diuersas in Christo fuisse voluntates iuxta duas naturas, diuinam scilicet voluntatem et humanam. Humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis: et alius est affectus anime secundum rationem, alius secundum sensualitatem, uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat, quod voluntate diuina, scilicet pati et mori, sed affectu sensualitatis non volebat, immo refugiebat. Nec tamen in eo caro contra Spiritum, vel Deum concupiscebat, quia (ut ait Augustinus) nonnullum est vitium cum caro concupiscit aduersus Spiritum. Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secum dum ipsam agit anima, sicut anima per aurem audit, et per oculum videt. Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscentia spiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et a carne aduersus delectationem, quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis concupiscentie causa non est in anima sola, nec in carne sola. Ex utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur. Talis ergo rixa, talisq. concertatio in anima Christi nullatenus esse potuit, quia carnalis concupiscentia ibi esse nequiuit. Dei etiam voluntas erat, et rationi placebat, ut illud secundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit, quæ ipsius sunt subire debuit. Ideoq. sicut in nobis duplex est affectus, mentis scilicet et sensualitatis, ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petro enim ipsa veritas dicit: Cum senueris, extends manus tuas, et alius præcinget te, et ducet te quo non vis, scilicet ad mortem. Quod exponens Augustinus dicit: quod Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venit, sed volens eam vitare, et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori, qui adeo est naturalis, ut eum Petro nec senectus absulerit. Vnde etiam Dominus ait: Transcat a me calix iste, sed vicit eum vis amoris? Ergo et in Christo secundum humanitatem, et in membris eius geminus est affectus, vnus rationis charitate informatus, quo propter Deum quis mori vult: alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus et ei coniunctus, quo mori refugitur. Vt enim Augustinus ait: Paulus mentis ratione cupit dissolui et esse cum Christo: sensu autem carnis refugit et recusat. Hoc habet de gratia humanus affectus, quoniam qui diligit vitam, odit mortem. Secundum istum affectum Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundum istum affectum petijt.

Li. 29. de ciuitate Dei. c. 4. 70. 5. Lib. 20. de Gen. c. 12. 10. 3.

Ioan. 16. f. cit. Trañ. 123. in f. 10. 9. Matt. 26. d.

Aug. Epist. 120. que est de gratia no. 7. ad Honorat. c. 6. ad Phil. 1.

Auctoritatibus probat diuersas in Christo voluntates.

EX affectu ergo humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Vnde Beda: Orat transire calicem, quia homo erat, dicens: Pater, transcat a me calix iste. Ecce habet voluntatem humanam expressam. Vide iam rectum cor: Sed non quod ego volo, sed quod tu vis: Vnde alibi: Non veni facere voluntatem meam, quam, scilicet temporaliter sumpsit ex Virgine, sed voluntatem eius, qui misit me, quam, scilicet æternus habui cum Patre. Hic aperte dicit duas in Christo fuisse voluntates, secundum quas diuersa voluit. Hieronymus

Beda cõm. li. 4. in Mar. ci. cap. 14. Matt. ibid. Ioan. 6.

onymus quoque super illum locum: Spiritus promptus est, caro autem infirma, dans intelligere hic duas voluntates exprimi, ita ait: Hoc contra Eutyrcianos, qui dicunt in Christo vnã tantum voluntatem. Hic autem ostendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis recusat passionem: et diuina, quæ prompta est perficere dispensationem. Augustinus etiam duas in Christo asserit voluntates, dicens: Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Vnde hominem Christus gerens ostendit priuatam voluntatem quandam hominis, in qua et suam et nostram figurauit, qui caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinemus. Pater, inquit, si fieri potest, transcat a me calix iste. Hæc humana voluntas erat, proprium aliquid, et tamquam priuatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigere, subdit: Non quod ego volo, sed quod tu vis. Ac si diceret: Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit. Conceditur hoc humane fragilitati. Idem alibi: Christus in passione duas expressit voluntates in se secundum duas naturas. Ait enim: Pater si fieri potest, transcat a me calix iste. Ecce habes hominis voluntatem, quam ad diuinam continuo dirigens, ait: Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Ambrosius etiam in lib. 2. de fide: Scriptum est: Pater si fieri potest, transfer a me calicem hunc. Verba Christi sunt, sed quo modo et in qua forma dicantur, aduerte. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit, cum ait: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Cum autem dixit: Omnia quæ habet Pater, mea sunt, quia nihil excipitur, sine dubio quam et Pater habet, eandem et Filius habet voluntatem. Eadem est Christi voluntas, quæ paterna. Vna ergo voluntas est Patris et Filij. Sed alia est voluntas hominis, alia Dei, ut scias vitam in voluntate esse hominis, passionem autem Christi in voluntate diuina, ut pateretur pro nobis. His testimonijs euidenter docetur in Christo duas fuisse voluntates, quod quia negauit Macharius Archiepiscopus Antiochia, in Constantinopolitana synodo condemnatus est. Et ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit, et petijt, quod non impetrauit. Nec ideo petijt ut impetraret, quia sciebat Deum non esse facturum illud, nec illud fieri volebat affectu rationis, vel voluntate diuinitatis. Ad quid ergo petijt? Vt membris formam præberet imminente turbatione clamandi ad Dominum, et subijcendi voluntatem suam diuine voluntati, ut si pulsante molestia triscentur, pro eiusdem amotione orent. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit, quod Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petijt, scilicet ut non moreretur, sed melius erat ut moreretur, quod et factum est.

De eo quod Ambrosius dicit Christum dubitasse affectu humano.

CETERVM non parum nos mouent uerba Ambrosij, quibus significare uidetur Christum secundum humanum affectum de patris potentia dubitasse, sic dicens in libro secundo de fide: De quo dubitat, de se, an de patre? De eo utique, cui dicit: Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus non de patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit. Omnia quacumque uoluit fecit. Num infra homines constitues Deum? Propheta non dubitat, et Filium dubitare tu credis? Vt homo ergo dubitat, ut homo locutus est. His uerbis innui uidetur, quod Christus, non inquantum Deus est, uel Dei Filius, sed inquantum homo, dubitauerit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitauerit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitare uidebatur.

Verba Hilarij longe diuersam exprimentia sententiam a præmissa.

ILLVD etiam ignorandum non est, quod Hilarius asserere uidetur: Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit: Transfer a me calicem hunc, sicut nec sibi, sed suis timuit. Nec eum uoluisse, ut sibi non esset passio, sed ut a suis transfret calix passionis, ita inquit: Si passio honorificatura eum erat, sicut Iuda exeuente, ait: Nunc honorificatus est Filius hominis: quo modo tristem eum metus passionis effecerat? Nisi forte iam irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quæ patientem se glorificatura esset? Sed forte timuisse usque eo existimabitur, ut transferri a se calicem deprecatus sit, dicens: Pater, transfer calicem hunc a me. Quo modo enim per patiendi metum transferri deprecaretur a se, quod per dispensationis suum festinaret implere? Non enim conuenit ut pati nolit, qui pati uenit: et cum pati cum uelle cognosceret religiosus fuerat hoc consiteri, quam ad id impie stultitia prorumpere, ut

Glossa allegat sub nomine Hier. super Mar. 14. sed reuera sunt Bedæ comment. suorum lib. 4. circa huc locum. in Psal. 32. ubi Redios dicit. Paulo infra 28. 8. In Ps. 93. in sensu, a me dicit. Li. 2. c. 3. cõfute per totum c. 10. 2. Mar. 14. d. Ioan. 16. b. et 17. e. Cap. 3. Mar. 14. d. Psal. 134. e. Lib. 10. de Trin. longe satis ab inuolubris sed ante med. Ioan. 13. d. Mar. 14. d. ibidem. cum

Luca 22. c. cum affereres ne pateretur orasse, quem pati uelle cognosceres: Non ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eis calix passionis incumbat, quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat. Non enim rogat ne secum sit, sed ut a se transeat. De Adam. 2.6. d. inde ait: Non sicut ego uolo, sed sicut tu uis. Humana in se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre uoluntatis. Pro hominibus ergo uult transire calicem, per quem omnes discipuli erant tentandi, et ideo pro Petro rogat, ne desiciat fides eius, Sciens ergo hac omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est, et scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit: ideo ait: Pater mi, si non potest transire calix iste nisi bibam illum, fiat uoluntas tua, sciens in se consummata passione metum calicis transiurum, qui nisi eum bibisset, transire non posset, nec finis terroris nisi consummata passione, terrori succederet, quia post mortem eius per uirtutum gloriam Apostolice infirmitatis scandalum pelleretur. Intende lector his uerbis pia diligentia, ne sint tibi uas a mortis.

DISTINCT. XVII.

Quo modo Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad usum uirtutis, praesertim de uoluntate, et oratione.

Post praedicta considerari oportet, et cet.

Expositio textus.



Sumpta quantum ad conditiones naturae, et quantum ad defectum possibilitatis. Hic incipit quarta pars, in qua agit quantum ad usum uirtutis.

Et quoniam usus uirtutis comparisonem habet ad uoluntatem, a qua egreditur, et ad praemium quod meretur: ideo pars ista habet duas partes. In prima determinat de uoluntate Christi. In secunda determinat de merito, infra: De merito etiam Christi, et cet. Et quoniam affectus uoluntatis dignoscitur per petitionem orationis: ideo Magister determinat de uoluntate Christi, et de oratione Christi. Diuiditur autem pars ista in partes tres. In quarum prima mouet dubitationem. In secunda eam determinat iuxta uiam Sanctorum communem, ibi: Quo circa ambigendum, et cet. In tertia uero adhuc diligentius dubitationem motam explanat iuxta expositionem Hilarij specialem, ibi: Illud etiam ignorandum non est quod Hilarij, et cet. Prima et ultima, partibus remanentibus indiuisis, media diuiditur in partes tres: In quarum prima dubitationem praepositam determinat. In secunda uero determinationem suam auctoritatibus Sanctorum confirmat, ibi: Ex affectu ergo humano, quem de Virgine traxit. In tertia uero quamdam auctoritatem dubiam Ambrosij manifestat, ibi: Ceterum non parum nos mouent uerba Ambrosij, et cet. Subdiuisiones autem partium manifestae sunt in littera.

Reliquit affectum infirmitatis, quo nemo uult mori, et c. Dub. I.

Contra: Hoc uidetur falsum: quia multi occidunt semetipsos, sicut pater in desperatis, et cupiunt mori: non ergo uerum est quod dicit. I T E M Augustinus notat de quodam lib. 3. de ciuit. Dei, quod lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animae disputauit, se praecipitem dedit de muro, ut de hac uita migraret ad eam, quam credidit meliorem: ex hoc ipso uidetur quod aliqui sunt qui mori desiderant.

R E S P. Dicendum quod est affectus naturalis, et affectus deliberatiuus. Affectu naturali nemo uult

mori, immo omnis homo refugit mortem. Affectu deliberatiuus potest quis appetere mortem, et effugere uitam: non quia illa sit mors, et illa sit uita: sed ratione alicuius quod est annexum, vel existimatur esse annexum, sicut desperati, et uehementer confusi in uita propter confusionem annexam refugium uitae: sic etiam est de alijs incommodis. Per hunc modum etiam alij appetunt mortem qui post mortem credunt quietescere, et gaudere, sicut est in illis de quibus oppositum est, in quibus non fertur instantia contra uerbum Augustini. Augustinus enim loquitur per se, loquitur etiam de appetitu naturali, non deliberatiuo.

Paulus mentis affectus cupit dissolui, et esse cum Christo. Dub. I I.

Contrarium uidetur: Nolumus expoliari, sed si peruestiri. Si tu dicas quod ex uoluntate naturali, seu sensualitatis uolebat expoliari, sed uoluntate rationis, siue deliberatiua cupiebat dissolui: Obijcitur contra hoc quod dicitur: Permanere autem in carne necessarium est propter uos: sed Apostolus uoluntate deliberatiua id magis appetebat, et uolebat quod erat fratribus magis necessarium: ergo illa uoluntate uidetur quod non appeteret dissolui, aut simul appetebat duo contraria.

R E S P. Dicendum quod in carne nostra est duo reperire, uidelicet ipsam naturam, et infirmitatem. Aggrauantem animam, secundum quod dicit Augustinus in lib. 13. de ciuitate Dei: Quod corpus aggrauat animam, non quia corpus, sed quia corruptibile. Cum ergo dicitur, nolumus expoliari, et cet. Hoc dicitur quantum ad ipsam carnis naturam, de qua dicit ad Ephesios: Nemo unquam carnem suam odio habuit. Quantum ad infirmitatem aggrauantem, dicitur, cupio dissolui, et cet. et sic nulla est ibi contrarietas. Ad illud uero quod quaeritur, quo modo petebat simul dissolui, et permanere in carne, dicendum quod est uoluntas absoluta, et uoluntas conditionalis: et nihil impedit duo opposita uelle, ita quod unum uelit uoluntate condicionali, alterum uoluntate absoluta. Uolebat ergo Apostolus in carne permanere propter utilitatem fratrum uoluntate absoluta, uolebat nihilominus dissolui, et esse cum Christo, sed hoc non absolute, sed quantum in se, et sic nulla erat repugnantia: erat tamen quaedam mentis angustia ex hoc duplici desiderio. Propter quod dicit, coarctor ex duobus. Desiderium habeo dissolui, et esse cum Christo.

Uidetur Christum secundum humanum affectum de patris potentia dubitasse. Dub. I I I.

Contra: Hoc uidetur esse falsum: quia Christus habuit.

habuit scientiam omnium futurorum, et sub certitudine: ergo uidetur quod Christus de nullo potuerit dubitare. I T E M in quemcumque cadit dubitatio, cadere potest ignorantia, et error: sed nullum istorum potuit in Christo cadere: ergo uidetur quod non potuerit dubitare.

R E S P. Dicendum quod dubitatio proprie dicit indifferentiam iudicij rationis respectu utriusque partis contradictionis, ita quod neutrum praeligat alteri. Et hoc modo accipiendo dubitationem in Christo, non fuit dubitatio. Alio modo dicitur dubitatio indifferentia quaedam partis sensibilis ad sequendum affectum naturae inclinantem, uel rationem imperantem: et talis dubitatio potuit esse in Christo, et de hac intelligit Ambrosius, de alia uero currit obieccio.

Non ergo sibi tristis fuit, nec sibi orat transire calicem, sed discipulis. Dub. I I I I.

Mat. 26. d. Ait enim: transeat a me calix iste: si petit calicem transire a se: ergo uidetur quod pro se orauit. I T E M sic petebat sicut uolebat: sed Christus sentiebat se aliquid uelle, quod non uellet Pater, sicut ipse dicebat. Non sicut ego uolo, sed sicut tu. Si ergo aliqua uoluntate sua calicem passionis fugiebat, uidetur quod cum petijt calicem transire a se, pro se orauerit.

Mar. 14. d. R E S P. Dicendum quod orare pro aliquo contingit dupliciter: aut secundum formam orationis, aut secundum intentionem orantis. Secundum formam orationis Christus orabat pro se, id est pro uoluntate sua sensuali. Secundum autem intentionem orantis nulla petitione Christus pro se orauit: sed magis pro nobis. Non enim credidit se in petitione illa aliquid obtinerum pro se, nec ratio uoluit et obtinere sibi liberationem a passione, sed potius orauit ob triplicem utilitatem, sicut in praecedentibus tactum est. Hilarius ergo loquitur isto modo, unde sermones sui, qui ponuntur in littera, referendi sunt ad principalem intentionem Christi: omnes autem obiectiones currunt secundum uiam priorem.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa duo. Primo quaeritur de uoluntate Christi. Secundo quaeritur de oratione Christi. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, utrum in Christo fuerint plures uoluntates. Secundo uero quaeritur de earum numero, et sufficientia. Tertio quaeritur de illarum uoluntatum concordia, et controuersia.

QVÆSTIO I.

An in Christo fuerit uoluntatum pluralitas.

Alex. Alens. 3. p. q. 15. Membro 1. S. Thomas 3. p. q. 18. art. 1. Et 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 1. Et de Pot. q. 10. art. 4. Et 4. cont. Gent. c. 36. Scotus 3. Sent. dist. 17. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 17. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 17. q. 1. Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 17. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 1. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 17. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 2.

FVNDAMENTA. Ioan. 6. d.



TRVM in Christo fuerit uoluntatum pluralitas. Et quod sic, uidetur: Non ueni facere uoluntatem meam, sed uoluntatem eius, qui misit me: ergo alia est uoluntas ipsius Christi, alia uoluntas mittentis: sed uoluntas Christi secundum diuinitatem eadem est cum uoluntate mittentis: ergo necesse est quod Christus habuerit uoluntatem.

S. Bon. To. 5.

luntatem secundum humanitatem, et secundum diuinitatem: ergo habuit plures uoluntates.

I T E M Damascenus lib. 3. Habere eum dicimus in duabus naturis duplicia, quae sunt duarum naturarum naturalia, duas uoluntates naturales, et diuinam, et humanam. c. 23. de orationibus. Ibid. fide.

I T E M cuiuslibet naturae intellectuali respondet uoluntates: sed in Christo fuerunt plures naturae intellectuales, sicut in praecedentibus monstratum est: ergo plures uoluntates.

I T E M Christus meruit: sed meritum non est nisi secundum uoluntatem creatam: Christus etiam omnia creauit: sed creatio non est nisi a uoluntate increata: ergo Christus habuit uoluntatem increatam, et creatam: ergo habuit plures uoluntates.

1. CONTRA: Damascenus lib. 3. Quorum substantia est eadem, horum et uoluntas est eadem: et quorum diuersa uoluntas, horum diuersa substantia: sed diuina natura, et humana ununtur in Christo in unitate hypostasis, quae est substantia indiuidua, ita quod in Christo non sunt plures hypostases, sed una: ergo si in Christo non est reperire plures hypostases, nec plures uoluntates.

2. I T E M uoluntas facit uolentem: ergo plures uoluntates faciunt plures uolentes: sed Christus est unus uolens: ergo unam tantum habuit uoluntatem.

3. I T E M uoluntas est illud in homine penes quod residet regimen, et dominium omnium eorum, quae aguntur in ipso, et per ipsum: hoc autem in Christo non potest esse nisi unum solum, quia non possunt esse plura dominantia in uno et eodem absque controuersia: ergo necesse est in Christo esse uoluntatem unam solum.

4. I T E M in Christo est tantum una personalitas, quia personalitas dicit nobilissimam conditionem, quae reperitur in substantia rationali. Sed uoluntas est nobilissimum, et supremum substantiae rationalis: ergo sicut in Christo est una tantum personalitas, ita uidetur quod sit una tantum uoluntas.

CONCLUSIO.

In Christo cum plures naturae spirituales fuerint, etiam plures in eo reperuntur uoluntates et intellectus.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod cum in Christo sint plures naturae intellectuales, uidelicet diuina, et humana, necesse est in Christo plures esse uoluntates. Sicut enim in una natura corporali nobili ista duo se comitantur, uidelicet lux, et calor: sic et in natura spirituali perfecta necesse est duo reperiri sibi duobus correspondentia, uidelicet cognitionem, et affectionem: sed cognitio est actus rationis, et affectio actus uoluntatis. Cum ergo in Christo sint plures naturae spirituales, necessarium est in Christo ponere plures intellectus, et plures uoluntates: et hoc manifestat Magister in littera per multimodas Sanctorum auctoritates. Unde et concedendae sunt rationes ad hanc partem inductae.

1. AD illud uero quod obijcitur, quod quorundam substantia est eadem, et uoluntas est eadem, dicendum quod substantia dicitur multipliciter. Uno modo dicitur substantia idem quod essentia uel natura. Alio modo dicitur substantia idem quod suppositum. Damascenus, autem in praedicta auctoritate accipit substantiam pro essentia, uel natura. Argumentum uero in contrarium adductum procedit de substantia supposito, siue substantia quae est in diuina natura, et hoc patet per ipsum Damascenum. Ipse enim dicit sic: Naturales, et non hypostaticas, id est personales amittunt uoluntates, et hoc probat ipse, quia in tribus personis una est uoluntas, non propter unitatem in personis, sed propter unitatem in natura.

2. AD illud quod obijcitur, quod uoluntas facit uolentem, dicendum quod haec per se loquedo intelligitur de natura: per consequens autem intelligitur de persona: et quoniam plures naturae possunt esse in una persona: hinc est quod ad pluralitatem uoluntatum est consequatur pluralitas.

ralitas naturarum, nō tamen consequitur personarum pluralitas: ideo non sequitur, sunt plures voluntates, ergo plures qui volunt: sed bene sequitur, sunt plures naturae secundum quas insunt. Et hoc est quod dicit Damascenus: quia duas naturas Christi duas eius naturales voluntates, et naturales actus aimus. Quoniam autem vna duarum naturarum est hypostasis, vnum aimus et volentem, et agentem naturaliter secundum ambas.

Dam. li. 3. c. 14. de fide de orth.

3. Ad illud quod obijcitur, quod voluntas dicit illud penes quod resider regnū, et imperium eorum, quae sunt in ipso volente, dicendum quod est imperās, et dominans per priuationem coactionis, et est imperans, et dominans per priuationem subiectionis. Primo modo accipiendo imperans, conuenit ipsi voluntati generaliter: et hoc modo possibile est plura imperantia reperiri in eodem, in quo reperuntur plura a coactione libera, sicut in Christo est reperire liberum arbitrium secundum diuinam naturam, et humanam. Si autem dicatur imperans, et dominans per priuationem omnis subiectionis: sic bene concedendum est, quod necesse est esse vnum solum: sed tale imperium non competit omni voluntati: non enim competit voluntati humanae, quae debet esse subiecta diuinā, sed illi voluntati competit, quae nihil habet superius se: ideo ex hoc non potest argui, quod in Christo non sint plures voluntates, sed quod non sint plures voluntates diuinā.

4. Ad illud quod obijcitur, quod voluntas est proprietatis spectans ad dignitatem, sicut et personalitas, dicendum quod aliter, et aliter dicitur haec proprietatis, et illa ad dignitatem spectare, secundum quod aliquid per superabundantiam dicitur dupliciter. Vel absolute, sicut dicitur albus, id est valde albus. Vel in comparatione, sicut dicitur albus omnium. Et quod dicitur per superabundantiam absolute, potest pluribus conuenire. Quod autem dicitur per superabundantiam in comparatione conuenit vni soli. Dico ergo quod personalitas accipitur penes dignitatem excellentiae respectu omnium, quae sunt in ipsa persona: et ideo in vno non potest esse nisi vna personalitas. Voluntates autem non sic, quia dicitur potentiam substantiae rationalis nobilem, et perfectam: et ideo sicut plures naturae nobiles possunt se compari in vna persona in Christo, sic et plures voluntates.

QVÆSTIO II.

An in Christo fuerint duae voluntates.

Alex. Alenf. 3. p. q. 15. Membr. 1. S. Tho. 3. p. q. 18. art. 3. Et 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 3. Et Opusc. 3. cap. 239. Scot. 3. Sent. dist. 17. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 17. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 17. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 17. q. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 2.

AD OPPOSITIVM

DE voluntatum numero, et sufficientia: diuidit enim Magister voluntates in tria membra, quorum vnum est voluntas diuinitatis, aliud voluntas rationis, et tertium voluntas carnis, seu sensualitatis. Sed quod ista diuisio sit superflua, viderur. Primo auctoritate Damasceni in libro 3. Duas, inquit, naturas Christi duas eius voluntates naturales, et naturales actus aimus: ergo si diuisio Damasceni est completa, quae est per duo mem-

Dam. li. 3. c. 14. de fide de orth.

bra, videtur quod praedicta diuisio sit superflua. 2. ITEM Philosophus dicit in libro de anima, et etiam topicis, quod voluntas est in sola rationali: ergo nulla voluntas videtur esse sensualitatis: et si hoc, tertium membrum praedictae diuisionis superfluit.

3. de ani. cont. 42.

3. ITEM penes voluntatem attenditur liberum arbitrium: sed in Christo non sunt nisi duo libera arbitria: ergo non nisi duae voluntates: ergo, et cetera. 4. ITEM voluntas consequitur naturam: sed in Christo sunt tantum duae naturae: ergo tantum duae voluntates.

SED CONTRA: Quod sint non tantum duae, sed etiam plures, quam tres, videtur auctoritate Hugonis in libello, quē fecit de voluntatibus Christi vbi ait sic: Fuit in Christo voluntas deitatis, et voluntas rationis, et voluntas pietatis, et voluntas carnis: ergo quattuor differentiae voluntatis.

FVNDAMENTA.

ITEM sicut Christus habuit sensualitatem, ita habuit synderesim: et sicut sensualitatis est appetere bonum carnis, ita synderesis est appetere bonum honestatis: ergo sicut ponitur aliqua voluntas in Christo secundum sensualitatem, ita videtur quod deberet poni secundum synderesim: et ita quattuor voluntatis differentiae.

ITEM voluntas secundum Damascenum diuiditur prima diuisione in thelism et bulism, hoc est in naturalem, et deliberatiuam. Iste duae differentiae constat quod fuerunt in Christo, sicut et praedictae: ergo videtur quod Christus habuit voluntates plures, quam tres.

Dam. li. 2. c. 12. et li. 3. c. 12. et 18.

ITEM voluntas sequitur cognitionem: sed in Christo est reperire quattuor genera virtutum cognitiuarum, quia in ipso cognoscebat sensus exterior, cognoscebat sensus interior, cognoscebat intellectus humanus, cognoscebat intellectus diuinus: si ergo cuilibet cognitioni responderet affectio, et cuilibet affectioni voluntas, videtur quod in Christo fuerit quadruplex voluntatis differentia. Est ergo quaestio de praedictae diuisionis sufficientia.

CONCLUSIO.

Christi voluntates respiciendo naturas, duae fuerunt: si vero potentias respicias, fuit triplex voluntas, quod si modum intuearis volendi, fuit quadruplex.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod voluntas Christi tripliciter habet considerari. Aut secundum naturalem voluntatem, aut secundum potentiam, per quam quis vult, aut secundum modum volendi, et secundum istam triplicem considerationem tripliciter habet diuidi voluntas in Christo. Secundum enim comparisonem ad naturam diuidi habet diuisione bimembri. Duplex enim in Christo est voluntas, diuina videlicet, et humana secundum duas naturas: et sic considerat Damascenus: voluntatem Christi, cum eam diuidit in duo membra. Si autem consideretur voluntas secundum potentias, per quas quis vult, sic diuidi habet diuisione trimembri. Nam in Christo sunt potentia diuina, et potentia rationalis creata, et potentia sensitua, per quorum quamlibet in actu volendi exibat. Et sic diuidit Magister in littera per tria membra, ita quod illa tria habent reduci ad diuisiones duas bimembres, quae sunt per differentias immediatas: quia voluntas in Christo fuit aut diuina, aut humana. Et si humana, aut sequens cognitionem sensitua, aut sequens cognitionem intellectiuam: et sic patet sufficientia praedictae diuisionis in tria membra. Per comparisonem autem voluntatis ad modum volendi habet multiplicari voluntas in Christo diuisione quadrimembri: sic considerat Magister Hugo voluntatem Christi, cum eam per quattuor membra diuidit.

QVÆSTIO III.

An duae voluntates in Christo fuerint concordantes.

Alex. Alenf. 3. p. q. 15. Membr. 2. S. Tho. 3. p. q. 18. art. 6. Et 3. Sent. dist. 17. q. 2. art. 2. Et Opusc. 3. cap. 239. Richardus 3. Sent. dist. 17. q. 2. et 3. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 17. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 17. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 17. q. 1.

fit: ait enim sic: In Christo fuit voluntas diuinitatis, et voluntas rationis, et voluntas pietatis, et voluntas carnis. Voluntas diuinitatis per iustitiam sententiam dictabat. Voluntas rationalis per obedientiam veritatem approbat. Voluntas pietatis per compassionem in malo alieno suspirabat. Voluntas carnis per passionem in malo proprio murmurabat. Et sic patet per diuersos modos diuidendi voluntatum Christi numerus, et sufficientia: quia secundum diuersas considerationes multiplicari habet modo diuisione bimembri, modo diuisione trimembri, modo diuisione quadrimembri sine aliqua repugnantia: et per haec manifesta est responsio ad obiecta, praecipue ad auctoritatem Hugonis, et Damasceni.

1. Ad illud quod obijcitur de verbo Philosophi, quod voluntas est in sola rationali, dicendum quod Philosophus accipit voluntatem strictē, videlicet pro appetitu ratiocinatio: Magister autem, et Sancti accipiunt voluntatem large ad omnem humanum affectum, siue procedat ex ratione, siue procedat ex sensu.

2. Ad illud quod obijcitur, quod penes voluntatem attenditur liberū arbitriū, consimili modo respondendum est, quod hoc intelligitur de voluntate proprie dicta: et sic verum est quod in Christo non habet nisi duas differentias: Magister autem accipit nomen voluntatis pro appetitu.

3. Ad illud quod obijcitur, quod voluntas consequitur naturam, dicendum quod voluntas consequitur naturam, sicut potentia consequitur substantiam: et quia in vna substantia possunt esse plures potentiae, nihil impedit in Christo reperiri plures voluntates, duas ex parte vnius naturae, scilicet naturae humanae, et vnam ex parte diuinae naturae: et ita in vniuerso tres.

4. Ad illud quod obijcitur, quod multo plures debet esse per auctoritatem Hugonis, et Damasceni propter synderesim, et thelism, et bulism, dicendum quod ex illis auctoritatibus non potest argui, quod in Christo sint plures voluntates, quam tres, nisi accipiatur diuisio voluntatis secundum modos volendi, per quem modum rationalis voluntas multiplicari habet in voluntatem rationis, et pietatis, hoc est secundum conditionalem, et absolutam. Diuidi etiam habet in naturalem, et deliberatiuam: sed per hoc non potest argui, quod praedicta diuisio sit insufficientis, quia accepta est secundum potentias: vni enim potentiae possunt respondere plures modi volendi.

Lib. 9. de Tr. per totum Et 11. c. 2. et seq. 10. 3. Lib. 2. de Trin. c. 13. 10. 3.

5. Ad illud quod obijcitur, quod quadruplex est in Christo cognitio, et ita quadruplex debet esse affectio, dicendum quod cognitio sensitua exterior non habet perfectionem absque interiori. Sicut enim vult Augustinus non est perfecta visio ex concursu organi, et obiecti, nisi adsit interior attentio, seu intentio copulans vnum cum altero, sicut dicitur in lib. 11. de Trinit. Illam autem attentionem vocat Augustinus sensualitatem, dicens quod sensualitas est illa, per quam attenditur in corporis sensus: et penes hanc attenditur, siue intenditur appetitus carnis: et ideo Magister ex parte cognitionis sensituae vnam tantum ponit voluntatem, scilicet voluntatem sensualitatis: si enim acciperet secundum sensus exteriores, iam non vna, sed quinque essent voluntates secundum quinque differentias sensuum exteriorum.

S. Bon. To. 5.

DE illarum voluntatum conformitate, et concordia. Et queritur, vtrum istae voluntates fuerint in Christo conformes, vel repugnantes. Et quod sint repugnantes, videtur ex ipsa Dominica oratione, qua dicebat: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis: ergo aliud volebat Christus secundum quod homo, et oppositum secundum quod Deus: ergo voluntas humana non erat conformis diuinā.

AD OPPOSITIVM

Mat. 26. b

2. ITEM Augustinus super Psalmum: Quantum distat Deus ab homine, tantum distat voluntas Dei a voluntate hominis. Vnde gerens hominem homo Christus ostendit priuatam quandam hominis voluntatem: ergo si priuata voluntas est voluntas repugnans voluntati diuinā: ergo, et cetera.

Psal. 35.

3. ITEM Christus flebat de destructione Hierusalem: ergo volebat Hierusalem non destrui, et secundum diuinam iustitiam volebat ipsam destrui: ergo voluntas humana aduersabatur diuinā.

4. ITEM videtur quod voluntas rationis, et sensualitatis aduersentur sibi inuicem: quia secundum quod dicit Augustinus de Trin. voluntates sunt contrariae, quae sunt contrariorum volitorum: sed voluntas rationis volebat mori, voluntas sensualitatis volebat viuere: ergo sensualitatis, et rationis erant voluntates contrariae.

5. ITEM maior, et securitas sunt affectiones contrariae: sed in voluntate rationis erat securitas, in voluntate sensualitatis erat timiditas: ergo contrario modo afficiebatur voluntas rationalis, et voluntas sensualis: sed tales sunt voluntates sibi inuicem aduersantes: ergo, et cetera.

6. ITEM aut ratio assentiebat sensualitati resuranti mortem, aut repugnabat. Si assentiebat: ergo assentiebat in contrarium voluntati diuinā: ergo peccabat mortaliter. Si repugnabat: ergo voluntas rationis, et sensualitatis fuerunt in Christo repugnantes.

FVNDAMENTA.

1. SED CONTRA: Voluntas humana secundum rectum ordinem debet esse subiecta diuinā: ergo si in Christo repugnabat, videtur quod in Christo erat inordinatio, et culpa.

ITEM omnis motus, qui aduersatur voluntati diuinā est motus ad illicitum: et omnis talis motus est peccatum: ergo si Christus secundum humanam voluntatem aliquid volebat aduersum voluntati diuinā: ergo in Christo erat peccatum: sed hoc est falsum: ergo, et cetera.

ITEM aut voluntas sensualitatis in Christo subiacebat omnino rationi, aut aduersabatur. Si omnino subiacebat: ergo nulla erat ibi repugnantia. Si aduersabatur in aliquo: ergo caro in Christo concupiscebat aduersus spiritum: sed nonnullum vitium est, cum caro concupiscit aduersus spiritum: ergo in Christo fuisse vitium, et peccatum.

ITEM aequae ordinatus, vel ordinatio fuit. Christus

§ 2

Christus in seipso, sicut Adam in statu innocentie: sed in statu innocentie nulla fuit in Adam repugnantia voluntatum: ergo nec in Christo fuit aliqua repugnantia voluntatis sensualitatis ad rationem, nec rationalis ad diuinam: ergo nulla.

CONCLUSIO.

Voluntates in Christo non fuerunt repugnantes, sed conformes fuerunt, licet non in volito, tamen in volendi ratione.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod conformitas voluntatis ad voluntatem in duobus consistit, videlicet in volito, et ratione volendi. Conformitatem in volito dico, quando diuersæ voluntates vnum, et idem volunt. Conformitatem in ratione volendi dico, quando idem eodem modo volunt, vel altera earum vult illud eodem modo, quo superior vult eam velle. Cum ergo ad perfectam conformitatem ista duo concurrant, alterum eorum est de necessitate conformitatis, videlicet: conformitas in modo, alterum vero aliquando de necessitate, aliquando de congruitate, aliquando præter necessitatem, et congruitatem, videlicet conformitas in volito. Possibile est enim quod voluntates sint conformes, ita quod vna substat alteri: et tamen non volunt idem, quia voluntas superior non vult inferiorem velle, quod ipsa vult, sed magis velle contrarium. Quoniam ergo conformitas in ratione volendi fuit in omnibus voluntatibus Christi, quia sic volebat sensualitas, sicut volebat ratio eam velle, sic volebat etiam ratio Christi, sicut diuina voluntas volebat ipsam velle. Ideo concedendum, quod in Christo fuit voluntatum concordia, et consonantia, quamuis ex parte voliti non esset identitas, quia vnaquæque voluntas quod suum erat, volebat. Et hoc est quod dicit Magister Hugo. Secundum diuinam voluntatem, quod iustum erat voluit, secundum voluntatem rationis iustitiam consentit, et iustitiam approbavit: secundum autem voluntatem pietatis, sine odio intime condoluit miseriam, quemadmodum secundum voluntatem carnis iustitiam non accusabat, sed penam recusabat. Vnaquæque voluntas quod suum erat, operabatur, et quod ad se pertinebat, sequebatur. Voluntas diuina iustitiam, voluntas rationalis obedientiam, voluntas humanitatis misericordiam, voluntas carnis naturam: neque altera alteri contraria erat. Sicut enim deitatis intererat iustitiam non deferere, sic carnis intererat naturam seruare, et pietatis alienam miseriam non amare. Iustum itaque carni erat quod passionem suam noluit, quia hoc erat secundum naturam: et iustum Deo erat quod passionem illius voluit, quia hoc erat secundum iustitiam. Et sic patet quod licet diuersa essent volita, voluntates tamen in Christo habuerunt consonantiam. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod voluntates in Christo non fuerunt repugnantes, nec humana voluntas diuinæ, nec sensualis rationali: alioquin sequeretur in Christo fuisse peccatum transgressionis, et vitium corruptionis, sicut obiectum fuit, quorum vtrumque est alienum a Christo, in quo fuerunt omnes motus rationales recti, et omnes motus sensualitatis pacati, iuxta illud quod dicit Augustinus signatum fuisse per animalia, quæ fuerunt in archa Noe quæta, et pacata.

1. AD illud vero quod opponitur primo in contrarium de oratione Domini: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis, respondent aliqui, quod ex hoc non concluditur contrarietatem voluntatum fuisse in Christo, pro eo quod alius, et alius modus volendi non inducunt contrarietatem, nisi prout considerantur secundum idem. Vnde quia alius, et alius modus consideratur circa aliam, et aliam voluntatem, non inducunt contrarietatem nec repugnantiam. Sed iste

modus respondendi non sufficit: quoniam si aliqui duo homines, qui habent diuersas voluntates, contrario modo se habeant circa aliquid volitum, dicuntur habere voluntates contrarias. Et propterea potest aliter dici, quod conformitas voluntatis ad voluntatem dupliciter attenditur, aut secundum assimilationem, aut secundum subiectionem: Dominus autem a sensualitatis voluntate nõ requirebat conformitatem assimilationis, vt idem veller, quod ipse veller: sed conformitatem subiectionis, vt id veller, quod Deus ordinauit eam velle: et Dominus in prædicta locutione tollit conformitatem assimilationis, cum dicit: Non sicut ego vello: et ponit conformitatem subiectionis in hoc, quod ostendit se velle diuinæ voluntati subesse. Vnde in prædicto verbo insinuat duplex voluntas in Christo. Vna videlicet rationis, quæ erat similis, et subiecta diuinæ voluntati. Altera vero sensualitatis, quam ratio subieciat voluntati diuinæ, licet ipsa sensualitas contrarium appeteret: et ita quamuis non erat similis, erat tamen subiecta, ac per hoc non erat contraria.

2. AD illud Augustini quo dicitur, quod voluntas humana in Christo distabat a voluntate diuinæ, dicendum quod Augustinus intendit ibi ponere distantiam quantum ad diuersitatem voluntatum, et quantum ad distantiam volitorum, non autem quantum ad subiectionis ordinem in volendo: et ideo illa distantia non ponit contrarietatem.

3. AD illud quod obijcitur, quod Christus volebat Hierusalem destrui voluntate humana, dicens quod, sicut Hugo dicit, illa erat voluntas pietatis, quæ ideo flebat, quod misericordiam diligebat: et quia Deus sic volebat eam velle: ideo diuina voluntati non repugnabat: erat enim ibi conformitas in ratione volendi, quamuis non esset in volito. Quod enim sic veller, hoc habebat a Deo, et Deus volebat eum sic velle.

4. AD illud quod obijcitur, quod voluntas sensualitatis repugnat rationi, quia volebat contrarium, dicendum quod contrarietas ex parte voliti non dicit contrarietatem in voluntate, nisi sint tales voluntates, quæ non tantum sunt nature conformari per subiectionem, sed etiam per identitatem ex parte voliti.

5. AD illud quod obijcitur, quod contrarijs affectionibus disponebatur, vt pote securitate, timore, gaudio, et tristitia, dicendum quod vna illarum affectionum subiecta erat alteri, et quodam modo materialis fuit ad alteram, sicut dictum fuit supra, quod gaudium in Christo non contrarietur dolori, quia gaudebat de ipso dolore: sic et in proposito intelligendum est.

6. AD illud quod obijcitur, quod ratio consentiebat sensualitati, aut dissentiebat, dicendum quod quodam modo consentiebat, quodam modo dissentiebat, secundum quod aliquis potest alicui dupliciter consentire, aut volendo idem, quod ipse vult, aut volendo ipsum sic velle. Ratio autem sensualitati consentiebat volendo eam moueri, et hoc idem erat licitum sensualitati: vnde non volebat nisi licitum, non autem consentiebat volito, id est in ipsum, in quod sensualitas: hoc enim esset illicitum voluntati rationis: et hoc non ponebat carnem concupiscere aduersus spiritum, siue rebellionem sensualitatis ad rationem, illa enim quod dissensus potest esse sensualitatis ad rationem et quantum ad volitum, et quantum ad actum volendi: et hoc quidem pertinet ad naturam lapsam, per penam, et culpam. Et est ponere consensum quantum ad vtrumque, ita quod sensualitas subiaceat rationi: et hoc pertinet ad naturam institutam. Et est ponere medium, ita quod consentiat ratio sensualitati respectu actus volendi, sed non respectu voliti: et hoc pertinet ad naturam habentem penam abque culpa, qualis fuit natura a Christo assumpta, quæ ali-

CONCLUSIO.

Christum decuit orare propter meritum, propter exemplum, propter veritatis argumentum, et propter officium.

quid habuit de natura instituta, aliquid de natura lapsa.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de oratione Christi. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, vtrum decuerit Christum orare. Secundo queritur, vtrum in omni oratione sua fuerit exauditus. Tertio queritur, vtrum illa oratio, qua orauit in passione, fuerit sensualitatis, aut rationis.

QUESTIO I.

An decuerit Christum orare.

Alex. Alex. 3. p. q. 16. Memb. 1. S. Tho. 2. p. q. 21. art. 1. Et 3. Sent. d. 17. q. 2. art. 3. et 4. Richardus 3. Sent. dist. 17. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 17. q. 4. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 17. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 17. q. 2. art. 3. dub. 2.

FVNDAMENTA. Luca 6. b

MTVM decuerit Christum orare. Et quod sic, videtur: Exiuit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei: sed Christus nihil fecit, nisi quod ipsum decuit: ergo conueniens fuit ipsum orare.

ITEM cui competit sacrificium offerre, eidem competit orare: sed Christo maxime cõpetebat oblatio sacrificij pro salute generis humani: ergo ei maxime cõpetebat orare.

ITEM nulli magis competit orare, quam ei, qui est pontifex, et sacerdos: sed Christus fuit pontifex, et sacerdos secundum quod dicitur ad Hebræos: ergo ei maxime cõpetebat oratio.

ITEM oratio maxime spectat ad perfectionem vite contemplatiuæ: sed decuit Christum habere perfectionem in vtraque vita: ergo, et cõ.

ITEM nullum decet magis orare quantumcumque, qui est dignus exaudiri, et facilius potest impetrare: sed nullus est dignior exauditione, quam Christus: ergo videtur quod sibi maxime conuenit orationis usus.

AD OPOSITVM

1. SED CONTRA: Augustinus de correptione, et gratia: Nemo petit ab alio, quod per se potest implere: sed Christum omnia poterat per se: ergo nihil debebat ab alio petere: ergo nec orare.

2. ITEM oratio est actus personæ inferioris, respectu eius, quem orat: sed persona Christi est æqualis patri: ergo non decuit Christum orationem fundere ad Deum.

Ex Dam. lib. 8. c. 24.

3. ITEM oratio est ascensus intellectus in Deum: sed intellectus Christi semper erat sursum sicut Deo vnitus, et in continuo fruitionis actu: ergo non videtur quod competere ei usus orationis.

4. ITEM indiuisa sunt opera Trinitatis: ergo impletio petitionum spectat ad totam Trinitatem: ergo qui petit aliquid ab vna persona, petit et ab omnibus: sed non decet Christum petere aliquid a se: nullus enim seipsum orat, vel petit aliquid a seipso: ergo non videtur quod decuerit aliquid Christum a Patre per orationem impetrare.

5. ITEM voluntas Christi hominis erat per omnia conformis voluntati Patris: ergo nihil petebat, nisi quod sciebat Patrem velle: ergo etiam si non peteret, nihilominus quod petebat, impletur: ergo frustra petebat aliquid: sed nihil decuit Christum frustra facere: ergo non decuit Christum orare.

S. Bon. To. 5.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio decens fuit Christum orare maxime in diebus carnis sue. Ratio autem huius condecencie potest assignari quadruplex, videlicet propter meritum, propter virtutis exemplum, propter veritatis argumentum, et propter officium explendum. Propter meritum: quia sua petitione, et postulatione merebat nobis, qui minus idonei eramus ad susceptionem beneficiorum Dei. Propter exemplum, vt scilicet discipulos suos, et per cõsequens alios inuitaret ad orationis studium, in cuius exercitio maxime superatur aduersarius: propter quod Dominus dicebat discipulis: Vigilate et orate, vt non intretis in tentationem. Propter veritatis argumentum, vt ostenderet se verum hominem, et vere a Deo missum, propter quod dicitur: Gratias ago tibi Domine, quoniam audisti me: ego autem sciebam quoniam me semper audis: sed propter populum istum, qui circumstat, dixi, vt credant quia tu me misisti. Propter officium: quia Christus habebat dignitatem sacerdotis, et pontificis: vnde sicut ad ipsius officium pertinebat sacrificium offerre pro peccatis, ita et pro peccatoribus exorare. Vnde ad Hebræos: Omnis pontifex ab hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum. Et: Talis decebat vt esset nobis pontifex sanctus, et innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior cælis factus. His ergo de causis congruum fuit, et decens usum orationis in Christo reperiri: vnde et rationes ad hoc inductæ sunt concedendæ.

1. AD illud quod obijcitur, quod nemo petit ab alio, quod per se potest implere, dicendum quod illud verum est secundum quod petitio, et impletio attribuantur eidem ratione eiusdem nature. Sic autem non est in proposito: nam petere, et orare competit Christo secundum naturam assumptam. Sed posse implere debetur ei secundum naturam assumptam. Vel aliter potest dici: quod sicut motus aliquando est propter suppleendam indigentiam propriam, aliquando propter suppleendam indigentiam alienam: sic et petitio, et oratio. Cum enim aliquis orat propter propriam indigentiam suppleendam, verum est quod dicit Augustinus: Nemo petit ab alio quod ipse potest per se implere. Cum autem petit propter suppleendam indigentiam alienam, non requiritur defectus potestatis in petente: sed defectus potestatis, aut idoneitatis in eo pro quo petitur, qui quidẽ defectus suppletur ex merito ipsius orationis. Cum enim aliquis dignus orat pro indigendo, quodam modo acquirit idoneitatem ex sua orationis merito.

2. AD illud quod obijcitur, quod oratio est actus personæ inferioris, dicendum quod hoc verum est, attribuendo inferioritatem personæ secundum naturam eam, secundum quam competit ei oratio. Oratio enim est actus conueniens personæ ratione nature: et sic non habet instantiam in proposito: quia quamuis persona Christi ratione diuinitatis sit æqualis Patri, secundum tamen humanitatem minor est Patre. Iuxta illud: Pater maior me est.

3. AD illud quod opponitur, quod oratio est ascensus intellectus in Deum secundum Damascenum, dicendum quod ascensus potest dici large, vel stricte. Secundum quod large dicitur, sic potest dici intellectus ascendere in Deum, quando fertur in eum, qui supra se est, aut implorando misericordiam, quæ est supra se, aut reuelando miseriam, quæ est infra se: et hoc modo accipiendo non tantum competit nobis, verum etiam Christo, et sic cadit in diffinitione orationis. Alio modo

S 3 modo

Matt. 26. d

Ioan. 11. f

Hebr. 5. a

Hebr. 7. d

Ioan. 14. d



modo ascensus in Deum dicit nouam Dei considerationem, prout dicit eleuationem intellectus nostri ad Deum procedentem gradatim a consideratione creaturae ad considerationem Creatoris. Et hoc modo non cadit in notificationem orationis, nisi secundum statum viatoris. Primo modo accipiendo ascensum, fuit in Christo: secundo vero modo accipiendo, quodam modo fuit, et quodam modo non fuit. Fuit quidem quantum ad hoc, quod Christus in actu orationis se reuocabat ab occupatione vitae actiuae, vt totus esset intentus operationi vitae contemplatiuae. Quantum autem ad hoc, quod Christus erat continue comprehensor, siue vacaret actioni, siue cessaret ab actione, sic non dicitur fuisse in eo inuouatio ascensionis per eum modum, per quem est in nobis.

4. Ad illud quod obijcitur, quod postulatio orationis respicit totam Trinitatem, dicendum quod verum est ex consequenti, licet quaedam orationes dirigantur ad Patrem, quaedam ad Filium. Quod autem subiungitur, quod nemo petit aliquid a se, dicendum quod verum est in eo, qui est vnus tantum naturae: sed qui est diuersarum naturarum, bene potest petere aliquid a se, ita quod secundum vnam naturam sit petens, et secundum aliam sit exaudiens: et sic est in Christo, qui erat Pontifex petens secundum humanam naturam, et erat Rex, et Princeps exaudiens secundum diuinam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod Christus nihil petebat, nisi quod sciebat Deum velle, dicendum quod verum est: sed Christus bene sciebat quod Deus quaedam volebat, quae sciebat Christum nobis impetrarum per suam orationem: et ideo orando et petendo quod Deus volebat, non frustra orabat: quia hoc ipsum quod Deus disposuerat, nobis sua oratione impetrabat. Cum enim Deus disponit, vel vult aliquid facere, non disponit in omnem euentum, sed praesupponit congruentibus antecedentibus: sicut disponit nos saluare, si tamen velimus per bona merita salutem acquirere: sic et in proposito intelligendum est.

QVÆSTIO II.

An Christus in omni oratione sua fuerit exauditus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 16. Membro 2.  
 S. Tho. 3. p. q. 21. art. 4.  
 Et 3. Sent. dist. 17. q. 3. art. 3.  
 Et Opus. 3. cap. 140.  
 Richardus 3. Sent. dist. 17. art. 2. q. 4.  
 Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 17. q. 3.  
 Guilliel. Voril. 3. Sent. dist. 17. q. 1.

FVNDAMENTA. Ioan. 11. f

**M**TRVM Christus in omni oratione sua fuerit exauditus. Et quod sic, videtur per illud quod dicitur: Ego autem sciebam, quoniam semper audis me: sed illud audire non est aliud, quam exaudire: ergo, et cetera.

ITEM super illud Psalmi: Desiderium animae eius tribuisti ei, et voluntate labiorum eius non fraudasti eum: Glossa: Voluntate labiorum eius, id est verborum eius, hoc est per verba prolata non fraudasti eum: quidquid enim dixit, factum est, et cetera.

ITEM Christus magis dignus est exaudiri, quam membra eius potentia in nomine eius. Sed dicitur: Quidquid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis: ergo multo fortius quidquid ipse petijt, obtinuit.

ITEM voluntas Christi fuit diuinæ voluntati conformis: ergo nihil petijt, et desiderauit, nisi quod

Psal. 20. a

Ioan. 14. b

3. 4. 5. AD

**A** Deus voluit: sed omne quod Deus voluit, fecit, et facit: ergo omne quod Christus petijt, impetrauit.

ITEM quod Christus petijt, pie, perseveranter, et ad salutem petijt, nec habuit in aliquo remorsum conscientiae: sed quicumque sic petijt, impetrat quod petit: ergo omne quod Christus petijt, obtinuit.

1. SED CONTRA: In Psalmo dicitur de Christo: Deus meus clamabo per diem, et non exaudies: ergo non exaudiuit ipsum in eo, quod clamauit: non ergo exaudiuit ipsum in omni eo, quod petijt.

2. ITEM in littera dicitur: Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem: bonum quidem petijt, scilicet vt non moreretur: sed melius erat vt moreretur: ergo Christus non fuit in omni eo quod petijt, exauditus.

3. ITEM Christus petijt, et orauit vt calix transfret ab eo: sed calix non transfuit ab eo: ergo non in omni eo quod petijt, fuit exauditus.

4. ITEM Christus orauit pro suis crucifixoribus, nec tamen omnes saluati fuerunt: ergo non fuit exauditus in omnibus.

5. ITEM Christus orauit pro discipulis, vt seruarentur a malo, secundum quod dicitur: Non tantum pro eis rogo: sed pro eis, qui credituri sunt, et cetera. sed non omnes fuerunt seruati a malo: ergo non in omnibus quae petijt, exauditus fuit.

AD OPPOSITVM Psal. 21. a

Ioan. 17. b

CONCLUSIO.

Christus orando vt exaudiretur, et oratione absoluta semper fuit exauditus.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod cum oratio sit petitio procedens ex voluntate, et desiderio, secundum quod voluntas humana fuit in Christo secundum triplicem differentiam, sic et oratio. Nam quaedam oratio fuit exprimens siue procedens a voluntate rationis, quaedam a voluntate pietatis, quaedam a voluntate carnis. Oratio procedens a voluntate rationis procedebat a voluntate, quae quidem requirebat exaudiri: Et talis oratio in omnibus est exaudita: tum propter hoc quod ista voluntas erat per omnia conformis voluntati diuinæ: tum etiam, quia adeo petebat digne et sancte, quod in omnibus erat exaudita pro sua reuerentia, et dignitate. Oratio autem procedens a voluntate pietatis, et voluntate carnis non fuit in Christo exaudita per omnia: tum quia hac voluntate non conformabatur Deo in omni volito, sicut habitum est prius: tum etiam quia illa petitio plus ordinatur ad nostram instructionem, quam ad diuinam exauditionem. Magis enim petebat hac voluntate, vt nos erudiret, quam vt Deum ad suam petitionem inclinaret. Ex his patet responsio ad quaestionem propositam, et ad rationes ad vtramque partem. Concedendum est enim, quod Christus exauditus fuit in omni petitione qua petijt, vt exaudiretur, hoc est in omni eo, quod petijt voluntate rationis, siue voluntate absoluta. Vnde rationes quae ad primam partem inducuntur, verum concludunt. Concedendum est nihilominus, quod non in omni eo quod petijt voluntate carnis vel pietatis, fuit exauditus, sicut rationes ad secundam partem inducunt ostendunt. Non enim petebat vt exaudiretur, sed vt nos erudiremur: sicut petijt calicem a se transferri, et suis crucifixoribus condonari, vnum ex voluntate carnis ad ostensionem naturae assumptae, alterum ex voluntate pietatis ad ostensionem benignitatis, et misericordiae.

1. 2. AD illud tamen quod obijcitur de auctoritate Psalmi: dicendum quod hoc dicitur de capite ratione membrorum, sicut Glossa ibidem exponit: et multa consimilia reperiti consueuerunt in Scriptura.

3. 4. 5. AD tres rationes sequentes patet responsio per iam dicta, quia non ferunt instantiam pro quacumque oratione Christi, sed pro ea solum quae procedebat ex voluntate carnis vel pietatis, sicut patet aspicienti.

**A** sed oratio illa, qua praebatur calix futurus transferri, erat ex futurorum praecognitione: ergo non erat sensualitatis, sed rationis.

CONCLUSIO.

Christi oratio in horto ad Patrem quantum ad materiam fuit sensualitatis, sed quantum ad formam et discretionem, fuit voluntatis rationalis.

QVÆSTIO III.

An oratio Christi in Cruce fuerit a ratione, vel a sensualitate.

S. Tho. 3. p. q. 21. art. 2.  
 Et 3. Sent. dist. 17. q. 3. art. 4.  
 Et Opus. 3. cap. 140.  
 Richardus 3. Sent. dist. 17. art. 2. q. 3.  
 Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 17. q. 6.

FVNDAMENTA.

**M**TRVM illa oratio, qua orauit in passione, vt calix transferretur a se, fuit a ratione an a sensualitate. Et quod a sensualitate, videtur auctoritate Magistri in littera. Secundum affectum sensualitatis Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundum illum affectum petijt: ergo videtur quod petitio illa ex voluntate sensualitatis processerit.

Matt. 26. d

ITEM hoc ipsum ostenditur ex ordine verborum, cum dicit: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis: aut hoc dicit ratione voluntatis sensualitatis, aut rationis. Quantum ad voluntatem rationis non dicit, quia illa erat per omnia diuinæ voluntati conformis: ergo hoc dicit quantum ad voluntatem sensualitatis. Ex illa ergo voluntate procedebat postulatio orationis proposita.

ITEM nullus sapiens orat vel petit contrarium eius, quod vult: sed ratio volebat mori: ergo petitio de euasione mortis non erat petitio rationis, et erat sensualitatis, vel rationis: ergo sensualitatis.

ITEM peccatum est alicui petere, quod est peccatum appetere: sed appetere non mori peccatum esset ipsi voluntati rationali: ergo si illud petiuisset, peccasset: sed non peccauit: ergo non petijt: ergo petitio illa fuit a voluntate sensuali.

AD OPPOSITVM

SED CONTRA: Oratio sic diffinitur: Oratio est ascensus mentis in Deum: sed sensualitatis non est ascendere in Deum: ergo sensualitatis non est orare: ergo praedicta oratio non potuit esse sensualitatis.

ITEM alio modo diffinitur oratio: Oratio est pius mentis affectus in Deum directus: sed sensualitas non habet ferri in Deum: ergo quantum ad actum sensualitatis non consistit vsus orationis.

ITEM solius rationis est conferre. Sed praedicta oratio fuit cum collatione quadam, sicut patet cum dicitur: Non sicut ego volo, sed sicut tu: ergo non processit a sensualitate, sed a ratione.

ITEM solius rationis est futura praecognoscere:

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod de praedicta oratione est loqui dupliciter, aut quantum ad materiam, aut quantum ad formam. Si loquamur de ipsa quantum ad materiam, cum materia orationis respiciat desiderium petentis, talis petitio fuit petitio sensualitatis tantum, cuius desiderium erat ad non moriendum. Si autem loquamur de praedicta oratione quantum ad formam, sic cum forma petitionis respiciat discretionem proponentis, et talis modus proponendi fit a discretionem rationis, concedendum est quod talis oratio fuerit voluntatis rationalis. Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam, et etiam ad obiecta. Ad quaestionem propositam, quia non est simpliciter concedendum, quod talis oratio fuerit simpliciter rationis, vel simpliciter sensualitatis, sed quodam modo huius, quodam modo illius. Sensualitatis, quantum ad materiam, sed rationis quantum ad formam. ITEM sensualitatis vt mouentis, sed rationis vt proponentis. ITEM sensualitatis vt pro quo, sed rationis vt a quo. Vnde bene et recte consuevit dici, quod ratio fuerit aduocatrix sensualitatis: et per hoc dissolui possunt rationes ad vtramque partem, quonia procedunt his duabus vijs, sicut patet aspicienti. Sed nunc restat quaestio, cum ratio sciret sensualitatem in hac petitione nec exaudiendam, nec dignam exaudiri, vt pote quia petebat contrarium diuini propositi, quomodo hanc petitionem proposuit, et pro ea allegauit. Et dicendum est ad hoc quod huius fuit ratio triplex. Prima ad manifestationem veritatis naturae assumptae, quae naturaliter refutabat passionem, et in hoc erudiuit nostram fidem. Secunda vero ad confirmandam nostram imbecillitatem, vt non diffidamus, si passionum pericula exhorremus: et in hoc erexit nostram spem. Tertia vt ostenderet voluntatem nostram diuinæ voluntati esse per omnia subiiciendam, quod ostendit in conditione apposita, non sicut ego volo, sed sicut tu: et in hoc ordinauit charitatem in nobis, quae affectum nostrum diuinæ voluntati per omnia conatur subiicere: vnde magis orauit in illa oratione pro nobis, quam oraret pro se. Et attendendum est, quod oratio illa in petitione illa seruauit formam prudentis, et fidelis aduocati, qui desiderium sensualitatis proponit, seruata tamen forma iuris. Dicit enim ius diuinum, quod omnis appetitus debet esse Deo subiectus, et per hoc patet determinatio obiectorum: patet etiam praedictae orationis finis, et vtilitas.

DISTINCTIO XVIII.

AN CHRISTVS MERVERIT SIBI ET NOBIS, et quid sibi, et quid nobis.



**D**E merito etiam Christi praetermittendum non est, de quo quidam dicere solent, quod non sibi, sed membris tantum meruerit. Meruit quidem membris redemptionem a diabolo, a peccato, a pena, et regni resurrectionem, vt mota ignea romphaea, libere pateret introitus: sed et sibi meruit impassibilitatis, et immortalitatis gloriam, sicut ait Apostolus: Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltauit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.

Philip. 2. b

ne nomen.

ne nomen. Aperte dicit Apostolus Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis meritum fuit exaltationis, et exaltatio premium humilitatis. Vnde Augustinus exponens praemissum caput ait: *Vt Christus resurrectione glorificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est premium. Sed hoc totum factum est in forma serui. In forma enim Dei semper fuit, et erit claritas. Item Ambrosius idem caput tractans ait: Quid et quantum humilitas mereatur, hic ostenditur. His testimonijs evidens fit, quod Christus per humilitatem et obedientiam passionis meruit clarificationem corporis, nec id solum, sed etiam impassibilitatem animae. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis, sed post mortem merito humilitatis, et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. Virum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis, scilicet ipso resurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non est. Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione, quando caro restoruit.*

Tract. 104. in hno 10.9.

Ambros. in eadem verba 2. Philip. 10. 4.

Quod a conceptu meruit sibi Christus hoc quod per passionem.

NEC solum hoc meruit Christus quando patri obediens crucem subiit, sed etiam ab ipsa conceptione ex quo homo factus est, per charitatem, et iustitiam, et alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundum hominem conditus, sibi tantum meruit, quantum post per martyrij tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit, quod in eis proficere non potuit, et ideo melior ipsius anima fieri non potuit, quam ab initio suae conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Vnde Gregorius ait: *Non habuit omnino Christus iuxta animae meritum, quo potuisset proficere, in membris autem, quae nos sumus, quotidie proficit. Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum. Non ergo profecit secundum animae meritum, quantum ad virtutem meriti: profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione, quam in conceptione: sed maioris virtutis non extiterunt in merendo plura, quam ante fuerant pauciora. Meruit ergo a conceptione non modo gloriam impassibilitatis, et immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatem animae. Per quid? Per obedientiam et voluntatem perfectam, quam non tunc primo habuit, nec maiorem cum pati cepit et mori. Obediens enim, perfectus, et bonus extitit secundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit ergo anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante. Num ergo beator vel melior fuit quam ante? Abstinet quod melior fuerit: quia nec sanctior, nec gratia cumulator. Nec etiam beator fuit in Dei contemplatione, in quo praecipue beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc beator fuisse, quia ab omni miseria immunis. Ex quo nequit inferri simpliciter, quod beator fuit.*

Lib. 1. in Exec. hom. 6. a princ.

De eo quod scriptum est, Donavit illi nomen quod est super omne nomen.

NEC tantum gloriam impassibilitatis, et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam, quod vocatur Deus. Hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Deus, in quantum Deus est, ab aeterno per naturam: in quantum vero homo factus est, habuit ex tempore per gratiam. Verum tamen Augustinus dicit homini donatum esse illud nomen, non Deo, quia illud nomen habuit, cum in forma Dei tantum erat. Sed cum dicitur: *Propter quod illum exaltauit, et donavit illi nomen quod est super omne nomen, satis apparet propter quid exaltauerit, id est, propter obedientiam, et in qua forma exaltatus sit. In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est, et in ea donatum est ei nomen, ut cum ipsa forma serui nominetur unigenitus Filius Dei, hoc illi donatum est ut homini, quod iam habebat idem ipse Deus. Hoc ergo per gratiam accepit, ut ipse ens homo vel subsistens in forma serui, id est, in anima et carne, nominetur et sit Deus. Sed numquid hoc tunc meruit? supra enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo hic dicitur: Propter obedientiam donatum est ei hoc nomen? Secundum tropum illum in Scriptura creberrimum hoc capiendum est, quo dicitur res fieri quando inuorescit. Post resurrectionem vero quod ante erat in euidenti positum est, ut ut scirent homines et daemones. Manifestationem ergo illius nominis donavit ei Deus post resurrectionem, sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quod obediuit patiando, exaltatus est resurgendo, et per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo vsus est etiam dominus post resurrectionem dicens: *Data est mihi omnis potestas in caelo, et terra, non quod tunc primo acceperit, sed quam ante habebat, tunc manifestata est potestas. Ceterum Ambrosius dicit**

Lib. 2. contra Maxima. c. 5. et li. 3. cap. 2. 10. 6.

Vide Glossam ordinariam ad illud: Et donavit illi nomen. Dist. 6.

Mat. 28. b

suas dicit

suas dicit nomen illud donatum esse Deo, non homini, et videtur secundum verborum superfluitatem, oppositus Augustinus: sed intelligentia non obuiat, licet diuersum sapiat. Nam Ambrosius de naturali donatione id dictum intelligit, qua aeternaliter pater generando dedit filio nomen quod est super omne nomen, scilicet esse Deum per naturam, quia genuit ab aeterno filium plenum et sibi equalem Deum. Quod tamen nomen Apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed praemisso locutionis modo accipiendum est.

In 2. Phil in med. com. ment. 10. 4. et citatur in Glossa ord. liii.

An Christus sine omni merito illa habere potuerit.

SI vero queritur: *Verum Christus illam immortalitatis et impassibilitatis gloriam, et nominis Dei manifestationem, sine omni merito habere potuerit. Sane dici potest, quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit, sicut in resurrectione extitit. Nomenque suum etiam aliter hominibus manifestare potuit, sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito peruenire. Potuit quidem peruenire ad illam sine merito passionis, quia potuit consumpta mortalitate immortalitatis gloria vestiri, sed non sine merito iustitiae et charitatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit, in quo plenitudo virtutum et gratia non fuerit. Nec virtutes ei inesse potuerunt cilicio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Habens ergo has virtutes secundum hominem passibilem, ac mortalem, non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non ergo potuit factus mortalis sine merito gloriam impassibilitatis, et immortalitatis, ac manifestationem Dei nominis consequi. Potuit tamen hoc assequi sine merito passionis, quia per passionem nil sibi meruit, quod non ante per virtutes meruerit.*

De causa mortis, & passionis Christi.

AD quid ergo voluit pati et mori, si ei virtutes ad merendum illa sufficiebant? Pro te, non pro se. Quo modo pro me? *Vt ipsius passio et mors tibi esset forma et causa. Forma virtutis et humilitatis, causa gloriae et libertatis. Forma Deo usque ad mortem obediendi, et causa tua liberationis ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis, ac passionis tolerantiam, quod per precedentia non meruerat, scilicet aditum paradisi et redemptionem a peccato, a poena, a diabolo, et per mortem eius hac nos adepti sumus, scilicet redemptionem, et filiorum gloriae adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostra liberationis. Sed quomodo per mortem nos a diabolo, et a peccato redemit, et aditum gloriae aperuit? Decreuerat Deus in mysterio, ut ait Ambrosius, propter primum peccatum non intromitti hominem in paradysum, id est, ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quae omnibus suis noceret. Non est autem inuentus inter homines aliquis quo id posset impleri, nisi leo de tribu Iuda, qui aperuit librum, et soluit signacula eius, implendo in se omnem iustitiam, id est consummatissimam humilitatem, quae maior esse non potest. Nam omnes alij homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat, et humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostrae. Sed Christus homo sufficiens, et perfecta fuit hostia, qui multo amplius est humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbijt per esum ligni vetiti noxia delectatione perfructuendo. Si ergo illius superbia omnium extitit ruina, ipsum de paradiso mittens foras, alijsque. occludens ianuam: multo magis Christi humilitas, qua mortem gustauit, ingressum regni caelestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit, atque decreti delere chirographum. Vt enim ait Ambrosius: *Tantum fuit peccatum nostrum, ut saluari non possemus, nisi unigenitus Dei filius pro nobis moreretur debitoribus mortis, sed sic dignos nos fecit testamenti et promissa hereditatis. Quod non ita est intelligendum, quasi non alio modo saluare nos potuerit, quam per mortem suam, sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, et fieri salus nisi per mortem unigeniti, cuius tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut eius merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte unigeniti praestita sunt nobis, ut liceat nobis redire in patriam, sicut olim in morte summi Pontificis, his qui ad ciuitatem refugij confugerant, secure ad propria remeare. Ecce aliquatenus ostensum est, qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus.**

In coment. super s. c. ad Rom. cir ca illud, qui est formatus Apoc. 5. e Mar. 3. b

In Glossa ordinaria super c. 9. Epistol. ad Heb. circa illud: Ideo noui testamenti.

Iosue 20.

DISTINCT. XVIII.

Quo modo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad vultum voluntatis, prout respicit exercitium merendi.

De merito etiam Christi pratermittendum non est, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

VPRA egit Magister de voluntate Christi. In hac parte agit de vsu voluntatis, qui consistit in exercitio merendi. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima agit de merito Christi in se. In secunda vero agit de ipso ad nostram vtilitatem ordinato, ibi: Ad quid ergo voluit pati, et mori, et cet. Prima pars diuiditur in quattuor partes secundum quattuor quaestiones, quas determinat. In prima determinat Magister, cui meruerit principaliter, ostendens quod aliquid meruit sibi. In secunda determinat quando mereri inccepit, ostendens quod ab instanti conceptionis, ibi: Nec hoc solum meruit, et cet. In tertia vero determinat quid meruerit, ostendens quod non tantum gloriam impassibilitatis, sed etiam exaltationem nominis, ibi: Nec tantum gloriam impassibilitatis, et cet. In quarta vero determinat, qua necessitate ista meruerit, ibi: Si vero quaeritur, verum, et c. Secunda vero pars principalis diuiditur in duas partes. In quarum prima proponit efficaciam meriti Christi respectu nostri. In secunda vero multiplici auctoritate confirmat, ibi: Sed quo modo per mortem nos, a diabolo redemit, et cet. Subdiuisiones partium manifestae sunt in littera.

Meruit ergo a conceptione non modo gloriam, et cet. Dub. I.

Contra: Quia vbi vnum propter alterum, ibi vnum tantum: sed immortalitas non est in corpore nisi per animam, sicut nec vita. Passibilitas etiam non est in anima nisi per corpus, cum anima sit substantia incorporealis: restat ergo quod idem est omnino mereri impassibilitatem corporis, et impassibilitatem animae. Praeterea corpore existente impassibili necesse est animam esse impassibilem: ergo non videtur quod impassibilitas corporis debeat connumerari impassibilitati animae. Iuxta hoc quaeritur, cui prius inest impassibilitas, et quod carni, videtur: quia impassibilitas est dos corporis. Quod autem animae, videtur, quia gloria est per instantiam animae in carnem.

RES P. Dicendum quod in anima passibili duplex est genus passionum. Vnum quod patitur in se per affectiones. Aliud, quo compatitur corpori propter corporis lesiones. Ad hoc autem quod anima efficiatur perfecte impassibilis, necessarium est quod ab vtraque passione efficiatur perfecte immunis, et ita duplex impassibilitas reperitur in anima. Vna quae est proprie ipsius animae. Altera, quam communicat cum corpore: et istas duas intendit Magister in littera connumerare. Et sic patet responsio ad primo quaesitum. Ad illud vero quod quaeritur secundo, cui prius inest passibilitas, dicendum quod per prius inest animae, sicut et passibilitas quantum ad causam primam, vt pote in homine primo, in quo per corruptionem animae facta est corruptio corporis, quamuis in alijs anima efficiatur passibilis propter coniunctionem sui cum carne corrupta. Econtrario vero est gloria im-

A passibilitatis, quae quidem est a superiori, et magis inest corpori ratione animae, quam econuerso. Quod ergo obijcitur, quod impassibilitas est dos corporis, dicendum quod dos corporis est, sed non sic praefice est corporis, quod non sit animae: dicitur tamen magis dos corporis, quia anima habet dotes secundum se multo excellentiores.

Meruit sibi donari nomen, quod est super omne nomen. Dub. I I I.

B Hoc videtur esse falsum: quia nomen illud quod est super omne nomen, habuit ab aeterno. Si tu dicas, quod meruit istius nominis manifestationem in humana natura: hoc videtur esse falsum, quia demones in Euangelio frequenter dicebant, ipsum esse filium Dei, sicut colligitur ex multis locis: ergo iam nomen eius ante passionem erat manifestatum. I T E M: In lege promissus erat Filius Dei, sicut dicitur: Vocabitur, admirabilis, consiliarius, Deus, fortis. I T E M: Si cognouissent: dicit Glossa quod maiores Iudaei sciuerunt, quod esset Christus: ergo videtur quod nomen eius ante passionem fuerit manifestatum. Sed contra hoc est quod dicitur: Si cognouissent, numquam filium Dei crucifixissent. Et Anselmus in libro Cur Deus homo, dicit quod tantum scelus sicut est filij Dei occisio, numquam per poenitentiam expiasset, nisi ignorantia excusasset.

Isai. 9. b 1. Cor. 2. b

1. Cor. 2. b Ansel. Cur Deus homo lib. 2. c. 15.

RES P. Dicendum quod absque dubio Christus per passionem suam meruit sui nominis clarificationem. Clarificatio autem nominis ipsius Christi in hoc consistit quod communiter homines nouerint illum, qui in humana natura apparebat, esse Filium Dei, et Redemptorem mundi. Ad illud vero quod obijcitur, quod illud iam notum erat, dicendum quod est notitia certa, et est notitia per quandam coniecturam: et Christus ante passionem cognitus fuit habere nomen, quod est super omne nomen notitia coniecturali: sed notitia certitudinali non est cognitus, nisi post passionem: et per hoc dissolui possunt rationes, et auctoritates ad vtramque partem. Vel aliter. Est notitia vniuersalis, et est notitia particularis: quamuis autem Christus esset notus aliquibus, quod esset vere Christus: tamen non fuit vniuersaliter cognitus vsque post passionem. Vel aliter. Est notitia nominis duplex, quantum ad vocem, et quantum ad imponendi rationem. Quantum ad vocem cum cognoscitur, quod aliquis sic vocetur: et sic multi cognouerunt Christum vocari Iesum ante passionem: sed ratione quare sic vocaretur, videlicet quia venerat saluare populum a peccatis eorum, non cognouerunt vsque post passionem. Et sic clarificatio nominis Christi est manifestatio cognitionis habitae de Christo, qua cognoscitur esse Dei Filius, et Christus et Iesus, et quodlibet istorum est nomen, quod est super omne nomen. Nam Filius Dei nominat personam in vna natura: Christus autem, et Iesus nominant personam in duabus naturis: sed Christus nominat personam in humana natura relata ad diuinam, quia Christus dicitur vnctus. Iesus autem nominat personam in diuina natura relata ad humanam, quia Iesus dicitur Saluator esse: et ideo in nomine Iesu Christi debet omne genu curuari, sicut in nomine Filij Dei. Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam: quia nomen Filij Dei tripliciter dicitur clarificari secundum eius triplex nomen, siue quantum ad certificationem, siue quantum ad diffusionem, siue quantum ad rationis nominandi expressionem: ita quod certificatio respicit notitiam nominis Filij Dei, diffusio notitiam nominis Christi, expressio rationis nominandi notitiam nominis Iesu. Patet etiam responsio ad obiecta, quia Christus secundum haec tria nomina fuit cognitus quodam modo, fuit etiam quodam modo ignoratus. Secundum eum modum, secundum

Notitia duplex.

Notitia altera distinctio.

Notitia alia distinctio.

endum quem ignoratus fuit, meruit nomen suum per passionem clarificandum esse.

In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est. Dub. I I I.

Contra: Quia exaltatio Christi est ad aequalitatem Patris, sicut dicitur in Psalmo: Dixit dominus domino meo sede a dextris meis: sed non est aequalis patri secundum formam serui, sed secundum formam diuinitatis: ergo secundum eam exaltatus fuit. I T E M: Ei competit exaltatio, cui omne genu flectitur, caelestium, terrestrium, et infernorum: sed hoc est diuina natura: ergo, et cet. Sed contra: Eius est exaltari, cuius est humiliari: sed diuina natura non potest humiliari, sicut dicit Anselmus in libro de incarnatione Verbi: ergo nec exaltari. Praeterea: Quod est altissimum quo modo potest exaltari? si ergo diuina natura est huiusmodi, videtur, et cet.

Ansel. in lib. 1. cur Deus homo c. 8.

RES P. Dicendum quod sicut nominatio debetur personae ratione alicuius naturae, sic et exaltatio. Sed attendendum est quod exaltatio dupliciter habet intelligi circa Christum, aut secundum rem, aut secundum nostram cognitionem. Exaltatio Christi secundum rem est sublimatio Christi de statu praesentis vitae ad dexteram Patris, et hoc quidem fuit in Ascensione: et haec quidem exaltatio conuenit ei secundum humanam naturam, quae fuit eleuata in caelum, et sic exaltari ad dexteram Patris, est sublimari ad portiora bona Patris. Alio modo est exaltatio secundum nostram cognitionem: et sic dicitur Christus exaltari in cordibus nostris, quando credimus eum aequalem Patri: et sic exaltari ad dexteram Patris, est exaltari ad aequalitatem Patris: et hoc modo exaltatio conuenit Christo secundum eam naturam, secundum quam habet equari ipsi Patri. Et secundum hanc distinctionem patet determinatio controversiae apparentis inter Augustinum et Ambrosium: patet etiam responsio ad obiecta. Augustinus enim loquitur de exaltatione reali: et sic currunt rationes ad secundam partem. Ambrosius de exaltatione secundum cognitionem nostram: et sic currunt rationes ad primam partem.

Nam alij homines debitorum erant, et vix vnicuique sua virtus sufficiebat. Dub. I I I.

Ans. lib. 2. Cur Deus homo c. 12.

Obijcitur contra hoc per hoc quod dicit Anselmus in libro Cur Deus homo: Nullatenus potest homo magis honorem dare Deo, quam cum se tradit morti ad illius honorem. Si ergo seruitia quanto magis debita, tanto sunt minus grata, videtur quod homines non sunt debitorum mortis. I T E M: Quilibet est debitor omnis eius, quod est, et quod potest, quia totum a Deo accipit: ergo videtur quod nullus possit aliquid apud Deum mereri nec moriendo, nec aliquid faciendo. I T E M Christus debebat obedire Patri: sed Pater praecipiebat, quod debebat mori pro salute humani generis: ergo videtur quod Christus esset debitor mortis.

RES P. Dicendum quod est debitum ex charitate, et est debitum ex necessitate. Debitum ex charitate non tollit perfectionem meriti, debitum vero ex necessitate quodam modo dimittit. Quoniam ergo omnes alij debitorum erant mori debito necessitatis, quae quidem prouenit ex reatu, et obligatione culpa: ideo dicit Magister, quod nullus poterat Deum placare, quamuis voluntarie perferendo mortem posset Deo placere. Christus autem quia sine debito mortis pertulit mortem, et placere potuit, et placere. Placere, quia ex bona voluntate: placere ve-

ro, quia praeter necessitatem. Ad illud vero quod primo obijcitur de Anselmo, dicendum quod sicut patet ex ipsa serie textus, Anselmus loquitur ibi de Christo: attamen esto quod illud de alijs intelligatur, non sequitur propter hoc, quod homo non sit debitor mortis: quia potest homo facere per bonam voluntatem de necessitate virtutem. Praeterea aliquis est moriendi modus, ad quem non sumus necessario obligati. Et per hoc patet sequens, quia debitum non tollit meritum simpliciter, sed meritum illius perfectae placationis, quae Deus reconciliatus est toti humano generi. Ad illud quod obijcitur de obedientia, iam B patet responsio per ea, quae dicta sunt.

Saluari non possemus, nisi vnigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis. Dub. V.

Contra: Nullus debitor mortis est dignus vita: ergo si Abraam fuit debitor mortis, non ergo fuit dignus vita: I T E M quaeritur de qua morte intelligitur, aut de morte corporali, aut de morte spirituali. Si de morte spirituali, falsum est: quia viri iusti non sunt digni morte spirituali. Si de morte corporali, aut naturali, aut violenta. De violenta non est verum: quia non omnes debitorum sumus talis mortis. Si de naturali, tunc videtur quod nihil facit ad propositum, quia mors illa naturalis non impedit meritum, nec aliquis ab illa liberatur per Christum: omnes enim moriuntur.

RES P. Dicendum quod mors dicitur multipliciter. Est enim mors separatio animae a corpore, et est mors separatio a Deo per peccatum, et est mors separatio animae a visione Dei in perpetuum, et est mors separatio animae a visione Dei ad tempus. Cum ergo dicit Ambrosius quod Christus mortuus est pro debitoribus mortis, accipitur mors primo modo, et quarto modo. Omnes enim sumus debitorum mortis primo modo, et omnes debitorum erant mortis quarto modo, et nos ipsi debitorum essemus, nisi premium solutum esset. Et per hoc patet responsio ad ea, quae obijciuntur: quia debitum talis mortis non opponitur dignitati vitae aeternae. Patet etiam cuius mortis sumus debitorum. Et si obijcitur, quod mors naturalis non tollit perfectionem meriti, dicendum sicut prius dictum fuit, quod non tollit perfectionem cuiuscumque meriti, sed meriti perfectae satisfactionis pro salute generis humani.

Mors dupliciter sumitur.

De vocat. gentium li. 2. cap. 6.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam huius partis in qua agitur de merito Christi, incidit hic quaestio circa duo. Primo quaeritur de ipsius merito quantum ad vsum, siue exercitium. Secundo vero quantum ad primum, siue fructum.

Circa primum quaeruntur tria. Primo, vtrum Christus meruerit ab instanti conceptionis. Secundo quaeritur, vtrum aliquid meruerit post conceptionem. Tertio quaeritur, vtrum aliquid meruerit in passione.

QVÆSTIO I.

An Christus meruerit ab instanti creationis:

Alex. Alenf. 3. p. q. 17. Membr. 2. art. 1. S. Tho. 3. p. q. 19. art. 4. Et 3. Sent. d. 18. q. 1. art. 2. Et de Verit. q. 26. art. 6. Scotus 3. Sent. d. 18. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 18. q. 2. Durandus 3. Sent. d. 18. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 18. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 18. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 18. q. 1.

FVNDAMENTA. l. 31. d.

TRVM Christus meruerit ab instanti conceptionis. Et quod sic videtur: Noui faciet Dominus super terram, mulier circumdabit virum: videtur ergo quod Christus fuerit vir ab instanti conceptionis. Sed constat quod non fuerit vir quantum ad ætatem: ergo fuit vir quantum ad animi vigorem: habuit ergo quantum ad animam virtutem, et operationem viri perfecti: sed hæc consistit in merendo: ergo Christus meruit a suæ conceptionis primordio.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Gregorij et Magistri in littera. Non solum meruit Christus quando patri obediens crucem subiit, sed ab ipsa conceptione, ex quo homo factus est. Et hoc ipsum potest elici ab auctoritate Gregorij consequente.

ITEM Christus ab instanti conceptionis suæ fuit beatus: sed beatitudo est habitus in actu: ergo a primo instanti conceptionis suæ habuit actum gloriosum: sed qua ratione per gloriam habuit actum gloriosum, eadẽ ratione per gratiam habuit actum virtuosum: ergo videtur quod a primordio suæ conceptionis Christus meruit.

ITEM lux propter suam nobilitatem, et actualitatem, suæ actiuitatem in eodem instanti incipit esse, et lucere: ergo si anima Christi multo nobilior, et potentior, et deformior est, videtur quod instanti eodem, in quo cœpit esse, cœpit habere operationem sibi debitam: sed talis est operatio meritoria: ergo, et cetera.

ITEM sicut animæ nostræ se habent ad demeritum, ita anima Christi se habet ad meritum: sed anima nostræ in ipso instanti infusionis habent reatum, culpæ originalis: ergo anima Christi a primo instanti conceptionis, et infusionis habuit meritum virtutis.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Prius est esse, quam agere: ergo mereri est agere, anima Christi prius habuit esse completum quam habuerit meritum vsum: ergo non meruit a primordio conceptionis.

2. ITEM omne quod exit ab otio in actum, prius quiescit quam agat, et omne tale prius est quam operetur: sed anima Christi incipit mereri: ergo de non operante facta est operans: ergo in merendo exiit ab otio in actum: ergo prius quiescit: ergo non meruit ab instanti conceptionis.

3. ITEM meritum est a voluntate deliberatiua, in quantum deliberatiua est: sed vbi est deliberatio ibi est collatio: vbi autem hæc est, ibi est temporis successio: ergo non videtur quod meritum Christi potuerit esse a suæ conceptionis principio.

4. ITEM angelus non peccauit a primo instanti suæ creationis, et tamen ita cito vsum liberi arbitrii habuit, sicut aliqua anima rationalis, cum creatus esset in cognitionis perfectione: ergo pari ratione videtur quod nec anima Christi ab instanti conceptionis mereri potuerit.

5. ITEM omne illud, quod anima Christi habuit a primordio conceptionis suæ, habuit ab alio: sed meritum ortum habuit a liberi arbitrii gratia informa-

to: ergo non videtur quod vsum meriti habuit ab ipso conceptionis primordio.

CONCLUSIO.

Christus meruit ab instanti suæ conceptionis, quia omnino bono et premio dignus fuit propter plenitudinem gratiæ, quam Deus animæ suæ infudit.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad perfectionem meriti duo concurrunt, videlicet ipse habitus gratuitus, et ipsius habitus actus, vel vsum. Si ergo loquamur de merito quantum ad habitum, qui reddit habentem dignum præmio, sic absque dubio concedendum est, quod a principio suæ conceptionis Christus meruit: quia omnino bono, et premio dignus fuit propter plenitudinem gratiæ, quam Deus animæ suæ contulit, et infudit. Et ab hoc non discordat aliquis doctor catholicus. Si autem fiat sermo de merito quantum ad virtutis actum, siue vsum in quo proprie attenditur completa ratio merendi, sic est duplex modus dicendi. Vnus, quod Christus meruit statim post principium conceptionis, non autem in ipso primo instanti et ratio huius est, quia operatio debet sequi esse substantiæ: ideo necesse fuit animam Christi prius esse, quam agere, præcipue eo actionis genere, quod spectat ad vsum voluntatis deliberatiuæ: talis autem est actus meritorius. Et ideo si dicatur alicubi Christum a primordio suæ conceptionis meruisse, dicunt verum esse, secundum quod dicit ordinem ad principium extra fumptum, non intra. Est et alius modus dicendi, quod Christus quantum ad virtutis vsum, et actum meruit in ipso conceptionis primordio: hoc enim datum est ei per gratiam perfectissimam, ut in primo instanti, in quo incipit esse, non tantum haberet habitum virtutum, sed etiam actum: vnde simul cœpit esse, et vsum comprehensionis habere: et anima Christi in eodem instanti habuit creati, et infundi, et gratia informari, et exire in actum meriti, quæ quidem consistit in motu bonæ voluntatis. Vterque tamen istorum modorum satis est rationalis, sed primus facilius est, et communior, et secundum istam viam plana est ad obiecta responsio. Nam quod dicitur Christus ab instanti conceptionis suæ fuisse vir, et quod dicitur ab instanti suæ conceptionis meruisse, hoc dicitur quantum ad habitum: et hoc innuit ipsum verbum Gregorij cum dicit: Non sibi Christus plus meruit per crucis patibulum, quam ab ipsa conceptione per gratiam virtutum. Notabile est, quod dicit per virtutum gratiam, non per virtutum vsum. Habuit enim gratiam a principio, ita quod in ipso principio: vsum vero habuit a principio, ita quod post principium. Et si tu obijcias de beatitudine, et de luce. Qui hoc tenent, generaliter respondent, quod in omni creatura esse præcedit operari tam in corporali, quam in spirituali: tam in actu naturæ, quæ in actu gratiæ: tam etiam in actu gratiæ, quam in actu gloriæ: Nec obstat illud quod obijcitur de merito animæ. Anima enim habet originale peccatum in sua infusione per modum habitus: non autem quantum ad actum. Et sic secundum istam viam patet responsio ad omnia obiecta. Si quis autem aliam viam teneret, videlicet quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit vsum liberi arbitrii propter excellentissimum gratiæ donum, et quantum ad actum viatoris, et quantum ad actum comprehensoris, satis facilliter poterit ad obiecta in contrarium respondere.

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Opinio 4.

Opinio 5.

Opinio 6.

Opinio 7.

Opinio 8.

Opinio 9.

Opinio 10.

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Opinio 4.

Opinio 5.

Opinio 6.

Opinio 7.

Opinio 8.

cedit agere. Et in Angelis, de quibus dicit, quod in primo instanti creationis suæ eas res cognouerunt, quæ simul tamen cum eis in esse prodierunt. Et in 6. de Trinitate dicit quod si ignis esset æternus, splendor ab igne egrediens esset æternus. Et ideo satis rationabiliter potest dici, quod illud non habet veritatem de ordine durationis, sed de ordine naturæ.

Aug. lib. 6. c. 2. et 3.

2. AD illud vero, quod obijcitur, quod substantia, quæ incipit agere, exit ab otio in actum, dicendum quod illud generaliter non habet veritatem nisi intelligatur de operatione, sine qua substantia operans potest esse: de alia autem non habet veritatem, pro eo quod creatura simul incipit esse, et operari: nec incipit operari, quia exit ab otio in actum, sed quia exit a non esse in esse: hoc modo potest intelligi in Christo quantum ad actum gratiæ, et virtutis.

3. AD illud, quod obijcitur, quod meritum est a voluntate deliberatiua, dicendum quod quamuis secundum processum naturæ deliberatio indigeat successione, et tempore: tamen secundum plenitudinem diuinæ gratiæ, et gloriæ possibile est ipsi animæ instanti discernere quod alias non possit facere sine continuo et tempore. Et sic per deformitatem gloriæ intellectus potest simul plura intelligere: quamuis per naturam non intelligat nisi vnum solum simul, et semel. Et quia anima Christi erat in plenitudine gratiæ, et gloriæ: hinc est quod non indigebat moræ temporis ad discernendum, quid eligendum, quid vitandum, quid amandum, quid odiendum.

4. AD illud quod obijcitur de angelo, dicendum quod nõ est simile. Non enim sic poterat simul, et semel cognoscere plura, secundum quod anima Christi cum plenitudine gratiæ. Præterea: Peccatum dicit motum deordinatum, et contrarium naturali rectitudini: sed meritum dicit naturalis rectitudinis complementum: et licet non decuerit aliquam substantiam creari cum actu contrario rectitudini naturali, decuit tamen creari in actu, et cum actu consonanti ipsi naturæ, et eam complemente, maxime illam, in qua Deus a primordio suæ conditionis plenissime habitauit, sicut fuit anima Christi.

5. AD illud, quod obijcitur, quod illud quod inest a primordio conditionis, inest aliunde, dicendum quod si intelligatur illud præcise, ita quod anima Christi se habeat solū modo per modum suscipientis, et nullo modo cooperantis, non habet veritatem. Potuit enim ipsi animæ dari, ut cooperaretur Deo statim cum fuit, et ita quod aliquid haberet in se, quod non tantum esset aliunde, verum etiam a se: et sic potuit esse in actu virtutis, et exercitio meriti. Si quis ergo velit sustinere hunc modum dicendi, non videtur multum deniare a probabilitate rationis, nec etiam a pietate fidei, quæ quanto plus potest ipsi Christo gratiæ, et honoris attribuit.

QVÆSTIO II.

An Christus meruerit aliquid post conceptionem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 17. Membr. 1. S. Thomas 3. p. q. 19. art. 3. Et 3. Sent. d. 18. q. 1. art. 2. Et de Verit. q. 19. art. 7. Richardus 3. Sent. dist. 18. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 18. q. 2.

FVNDAMENTA. Phil. 2. b

TRVM Christus aliquid meruerit post conceptionem. Et quod sic videtur: Humiliauit semetipsum vsque ad mortem: Et post: Propter quod et Deus exaltauit illum, et cetera. Sed humilitas non est causa exaltationis. S. Bon. To. 5.

nis nisi per modum meriti: si ergo hæc fuit post conceptionem: ergo Christus post conceptionem aliquid meruit.

In Ioan. traçt. 104. in fine 10. 9

ITEM Augustinus tractans illud verbum præmissum, ait: Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. Si ergo humiliatio in Christo subsecuta fuit ipsam conceptionem, necessario etiam sequitur, quod meruerit postquam conceptus fuerit.

ITEM in libro de regulis fidei, mereri ita diffinitur: Mereri apud Deum dicitur, qui nulla necessitate compulsus hoc facit, quod facere debet: sed hoc fecit Christus post suam conceptionem: ergo apud Deum meruit.

Mereri qd.

ITEM opera Christi fuerunt multo nobiliora, quam sunt merita aliorum Sanctorum: si ergo opera aliorum Sanctorum sunt digna retributione, videtur quod multo fortius opera Christi: ergo videtur quod Christus apud Deum meruerit.

ITEM si non meruit apud Deum, postquam conceptus fuit: ergo videtur quod frustra Deo seruiuit, et quod frustra fecit quicquid fecit post conceptionem. Si ergo hoc est impium dicere, necesse est Deum post conceptionem aliquid meruisse.

1. SED CONTRA: Mereri est facere opus de genere laudabilem: sed potentia determinata ad vnum tantum non habet laudem in actu illius, sicut patet in omnibus potentij naturalibus: sed liberum arbitrii Christi ab ipsa conceptione determinatum fuit ad opus bonum: ergo non potuit exire in opus de genere laudabilem: ergo nec in opus meritorium.

AD OPPOSITVM.

2. ITEM mereri est opus remuneratione dignum: sed liberum arbitrii iam existens in statu remunerationis, iam non facit opus ulteriori remuneratione dignum, sicut patet in beatis: sed tale fuit liberum arbitrii Christi cum esset in statu comprehensoris: ergo videtur quod post conceptionem suam nihil omnino mereri potuerit.

3. ITEM quidquid meretur, proficit in bonis animæ, scilicet in gratia, et gloria: sed Christus non potuit proficere supra illud, quod accepit in conceptione: ergo non videtur quod post conceptionem mereri potuerit.

4. ITEM quicumque meretur aliquid, de non suo facit suum per opus, et obsequium: et de eo, quod est sibi indebitum, facit debitum: sed Christus nihil potuit facere de indebito debitum, et de non suo suum: omnia enim sua erant per gratiam conceptionis, sicut ipse testatur: Omnia tua mea sunt: ergo non videtur quod post conceptionem aliquid meruerit.

Luc. 15. g

5. ITEM quod eodem modo se habet nunc, et prius, natum est consimiles operationes efficere: sed liberum arbitrii in Christo eodem modo se habet post conceptionem, et post resurrectionem, et gratia similiter: et hæc duo sunt principia merendi. Si ergo post resurrectionem non meruit: ergo nec post conceptionem. Si tu dicas quod aliter et aliter se habet quantum est ex parte carnis, hoc non soluit: quia meritum non respicit statum carnis, sed statum charitatis: ergo si Christus post conceptionem habuit charitatem patriæ æque nobilem, et perfectam, sicut modo habet, nec est eius charitas variata, si modo non habet vsum merendi, videtur quod nec tunc habuerit.

CONCLUSIO.

Christus post conceptionem habuit vsum et meriti exercitium, et meruit nobis gratia infusionem, gratia promotionem, et bonorum operum multiplicationem: sibi alio modo meruit, quod iam sibi debebatur.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod mereri dicitur tripliciter.

T Vno

Mereri qd.



Vno modo simpliciter abusive. Alio modo partim proprie, et partim improprie. Tertio modo simpliciter proprie. Simpliciter abusive dicitur mereri, qui facit aliquod opus de genere bonorum, tamen facit illud malo modo, id est mala intentione, sicut ille, qui dat elemosynam cum murmure: talia enim opera aliquando remunerantur a Deo ex immensa largitate, sicut innuitur de Nabuchodonosor. Ille vero meretur partim proprie, partim abusive, qui facit opus de genere bonorum, et bona intentione, verumtamen non ex charitate: sicut aliquis peccator facit opera de genere bonorum, et propter Deum, in quibus de congruo se disponit ad gratiam. Ille vero meretur simpliciter proprie, qui facit bonum opus, et bona intentione, et ex charitate. Et primum quidem meritum dicitur meritum interpretativum. Secundum dicitur meritum congrui. Tertium dicitur meritum condigni. Cum ergo quaeritur, an Christus meruerit, non quaeritur de primo, et secundo modo, sed quaeritur de tertio. Ad illud ergo respondendum, quod mereri ex condigno tribus modis contingit. Vno modo mereri est ex debito facere debitum, sicut meretur quis in gratia infusione, et motu liberi arbitrij. Alio modo mereri est de debito facere magis debitum, sicut contingit de profectu in profectum, de virtute in virtutem. Tertio modo mereri est de debito vno modo facere debitum alio modo, ut de debito per habitum facere debitum per usum, et de debito per vnum actum facere debitum per alium aequè bonum. Omnibus his modis Christus meruit nobis. Meruit enim nobis gratia infusionem, meruit et gratia promotionem, meruit et bonorum operum multiplicationem: sibi autem non meruit nisi tertio modo tantum post conceptionem. Ipse enim non potuit facere sibi de indebito debitum, cum omni bono esset dignus. Non potuit facere de debito magis debitum, cum omni gratia ab ipsa conceptione esset plenus. Sed quod erat debitum vno modo, fecit debitum pluribus modis: et ita meruit secundum tertium modum dicendi, meritum solum non propter imperfectionem a parte meriti, sed propter perfectionem a parte meritis. Et hoc est quod dicitur in littera: Non profecit Christus secundum meritum quantum ad virtutem meriti, profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione, quam in conceptione. Concedenda sunt ergo rationes ostendentes Christum post conceptionem, usum, et exercitium meriti habuisse.

Mereri ex condigno tribus contingit modis.

**A** Et ideo sicut potuit esse in statu viatoris simul, et comprehensivus, sic habuit gloriam ad comprehendendum, et gratiam ad merendum. Et est simile de Angelis, in quibus ponimus vim administrativam, et contemplativam, secundum quarum vnam merentur, et secundum alteram fruuntur, et præmiantur.

**3.** Ad illud quod obijcitur, quod quicumque meretur, merendo proficit, dicendum quod proficere est duobus modis, vel in merito habitus, vel in multitudinem actuum. Vel per alia verba: est proficere quantum ad virtutem merendi, et quantum ad numerum meritorum. Primo modo accipiendo profectum, non competit tertio modo dicendi meritum, secundum quem tertium modum tantummodo dicitur meruisse Christus. Alio modo accipiendo profectum competit sibi, sicut patet per supra habitam distinctionem.

**4.** Ad illud quod obijcitur, quod mereri est facere de indebito debitum, dicendum quod illud est verum quantum ad aliquem modum merendi, sed non quantum ad omnes, sicut prius dictum est: et ideo non habet locum in proposito.

**5.** Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium eodem modo se habet nunc, et prius, dicendum quod verum est per comparationem ad superius, scilicet ad Deum: non tamen est verum per comparationem ad inferius, scilicet ad carnem passibilem, ex cuius coniunctione tam liberum arbitrium quam gratia ipsum perficiens habet pertinere ad statum viæ. Unde non valet illud quod obijcitur de carne, quod non est principium merendi: hoc enim verum est per se loquendo, facit tamen ad meritum, dum facit ad statum meriti, sicut patet in coniunctione anime ad carnem, et eius separationem. Anima enim nostra statim dum a carne separatur, amplius non habet merendi, vel demerendi statum.

QVÆSTIO III.

An Christus meruerit aliquid in passione.

Alex. Alenf. 3. p. q. 17. Memb. 3. ar. 3.  
S. Tho. 3. Sent. d. 18. q. 1. ar. 5.  
Richardus 3. Sent. d. 18. q. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 18. q. 3.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 18. q. 1. dub. 3.

**V**TRUM Christus aliquid meruit in passione. Et quod sic, videtur. Primo per textum Apostoli: Humiliavit semetipsum usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum, et cetera, quod verbum tractans Magister dicit aperte: Dicit Apostolus, propterea ipsum exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam: ergo meruit in passione.

FVNDAMENTA. Philip. 2. b

**I**TEM Augustinus exponens verbum prædictum inquit: Ut Christus clarificetur in resurrectione, prius humiliatus est in passione: Videtur ergo quod per meritum passionis pervenerit ad gloriam resurrectionis.

In Ioan. tract. 104. in fin. to. 9.

**I**TEM nihil est magis meritorium, quam opus patientiæ, propter quod dicit Iacobus: Patientiam opus perfectum habet: Sed patientia consistit in tolerantia passionum: ergo videtur quod Christus in passione multum meruerit.

Iac. 1. 4

**I**TEM nihil est satisfactorium nisi quod est meritorium: sed passio Christi fuit satisfactoria, sicut dicunt sancti: ergo fuit meritoria: ergo Christus meruit pati.

**I**TEM omnis qui patitur, aut passionem promeruit, aut per passionem meretur: alioquin pateretur sine

sine iustitia, pateretur etiam frustra. Sed Christus non meruit passionem, quia immunis fuit a culpa: omni meruit ergo per passionem, alioquin passus esset iniuste, et frustra, quod esset magnæ impietatis, et infamiae.

**AD OPPOSITIVUM.**  
2. Eth. 6. 4. et 5.  
**1.** SED CONTRA: Passionibus, sicut dicit Philosophus, nec laudamur, nec vituperamur: sed per omne, per quod meremur, laudamur: ergo passionibus non meremur: ergo Christus patiendo non meruit.

**2.** ITEM passio est effectus, et illatio actionis: sed qualis est causa, talis est effectus: si ergo actio passionem inferens non fuit meritoria, videtur quod nec ipsa passio fuerit meritoria: ergo Christus in passione non meruit.

**3.** ITEM nihil est meritorium, nisi quod est voluntarium: nihil autem est voluntarium nisi quod a principio intrinseco est, sicut patet per definitionem voluntarij, quam ponit Philosophus in Ethicis. Voluntarium est, cuius principium est in ipso. Sed passio Christi fuit ab extra sicut patet: ergo non fuit meritoria.

**4.** ITEM nihil est meritorium, nisi quod est secundum naturam: sed passio est motus contra naturam, sicut dicit Damascenus: ergo impossibile est passione mereri: ergo, et cetera.

**5.** ITEM omne meritum ortum habet ab aliqua virtute: omnis autem virtus consistit in ratione, ut ratio est: ergo omne meritum consistit circa rationem, ut ratio est: sed passio Christi solummodo fuit circa sensualitatem, et circa rationem per modum naturæ: ergo non videtur quod Christus in passione aliquid meruisset.

Damasc. 2. de fide orth. cap. 22.

CONCLUSIO.

Christus non tantum meruit in actione, sed etiam in passione, et inter omnia merita passio tenuit principatum.

**RESPON. AD ARG.** Dicendum quod Christus non tantum meruit in actione, sed etiam in passione. Non enim passus fuit frustra, sed ex rationabili causa: nec passus fuit propter demeritum culpæ, sed propter amorem veritatis, et iustitiæ. Et propterea notandum, quod in passione est duo considerare, videlicet passionis causam, et passionis sustentiam. Passionis causa est a violentia agentis, sed passionis sustentia est a voluntate patientis. Quantum ad primum, passio non est meritoria, nec demeritoria, quia est ab extra. Quantum ad secundum, potest esse meritoria, et demeritoria. Meritoria autem, si quis eam perferat ex voluntate bona. Demeritoria autem, si quis eam sustineat impatienter, et ex voluntate iniqua. Quoniam ergo Christus passionem pertulit non tantum ex voluntate bona, immo etiam ex voluntate optima: hinc est quod passio eius fuit meritoria, non solum sicut passiones Sanctorum, sed inter omnia merita tenuit principatum. Et concedenda sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

**1.** AD illud vero, quod obijcitur, quod passionibus nec laudamur, nec vituperamur, dicendum, quod verum est secundum quod sunt puræ passiones: prout autem coniuncta est eis voluntas bona, vel mala, sic habent sortiri rationem meriti, et demeriti, laudis, vel vituperij. Et sic fuit in passione Christi, qui oblatum est, quoniam ipse voluit, et libenter, et patienter passionem sustinuit, quoniam pro transgressoribus oravit.

**2.** AD illud, quod obijcitur, quod passio est effectus actionis, dicendum quod verum est quantum ad efficaciam in genere naturæ: potest tamen, nihilominus esse effectus voluntatis in genere moris quantum ad voluntatis complacentiam, et per

S. Bon. To. 5.

A hoc potest poni in genere moris: et quoniam voluntas passionem acceptans fuit bona, quamvis voluntas passionem inferens fuerit mala: hinc est quod quamvis actio displiceret, passio tamen grata fuit: ideo non sequitur quod si actio fuit demeritoria quod propter hoc passio. Actio enim non erat causa passionis in genere moris.

Sedulijnerus: Actio displicuit, passio grata fuit.

**3.** AD illud, quod obijcitur, quod passio fuit inuoluntaria, dicendum quod quamvis hoc sit verum quantum ad violentiam, quæ est ab extra: non tamen est verum quantum ad sustentiam, quæ est ab intra: et ideo ratio illa non concludit, quod nullo modo passio Christi esset meritoria: non enim tantum erat ab extra, sed etiam quodam modo erat ab intra per complacentiam, et sufferentiam.

**4.** AD illud, quod obijcitur, quod passio est contra naturam, dicendum quod esse contra naturam est dupliciter, aut quia est contra naturam dictamentationis, aut quia est contra naturam appetitum salutis. Primo modo accipiendo naturale, sic illud quod est contra naturam, est vitium, nisi forte sit supra naturam, sicut est in assensu fidei. Secundo modo accipiendo naturale, sic illud, quod est contra naturam potest esse meritorium, quamvis sit peccatale: et hoc modo accepit Damascenus cum dicit, quod passio est contra naturam.

**5.** AD illud quod obijcitur, quod omne meritum consistit circa actum rationis, dicendum quod verum est. Sed aliquid esse circa actum rationis contingit tripliciter. Vel per modum elicientis, vel per modum imperantis, vel per modum acceptantis. Quamvis autem passio Christi non esset in ratione per modum elicientis, vel per modum imperantis, erat tamen per modum acceptantis: et hoc dabit ipsi passioni meriti rationem, dat etiam passionibus nostris rationem consimili: et per hæc quæ dicta sunt potest solui illa quæstio, qua quaeritur, utrum passionibus contingat mereri, vel demereri.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de merito Christi quantum ad fructum, siue quantum ad premium. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur utrum Christus meruerit sibi Dei fructum. Secundo quaeritur, utrum meruerit sui corporis glorificationem. Tertio, utrum meruerit nobis ianuæ aperitionem.

QVÆSTIO I.

An Christus meruerit sibi premium substantiale.

Alex. Alenf. 3. p. q. 17. Memb. 4. ar. 1.  
S. Thomas 3. p. q. 19. ar. 2.  
Et 3. Sent. dist. 18. q. 1. ar. 6.  
Richardus 3. Sent. d. 18. ar. 2. q. 1.  
Tho. Avg. 3. Sent. d. 18. q. 1. ar. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 18. q. 4.

**V**TRUM Christus sibi meruerit Dei fructum, siue premium substantiale. Et quod sic, videtur. Quia sicut se habet gratia ad gloriam, sic se habet meritum ad premium: sed Christus habuit gratiam ordinatam ad gloriam: ergo habuit meritum ordinatum ad premium: sed gloria consistit in Dei fructione, quæ est premium substantiale: ergo, et cetera.

**2.** ITEM qui meretur ex charitate, tanto maius meretur, quanto maiorem habet charitatem: sed charitas Christi fuit maxima: ergo ei debebatur maximum premium: sed maximum premium non est nisi premium substantiale, quod Deus est: ergo, et cetera.

T 2 3. ITEM

F

SITVM.

3. I T E M : Gloriosus est habere præmium per merita, quam sine meritis: sed Christus in gloria excellit omnes sanctos: ergo si alij sancti habuerunt præmium substantiale per merita, multo fortius videtur de Christo.

4. I T E M Angeli sancti habuerunt præmiũ substantiale per merita secundum communẽ opinionem omnium: sed Angeli simul habuerunt gratiam, et gloriam, sicut in secundo Libro ostensum fuit: ergo si non fuit minoris efficacis gratia in Christo, quam in Angelis, videtur quod Christus substantiale præmiũ meruerit, quamvis meritum secundum tempus præmiũ non præcesserit.

5. I T E M cum Deus inducit aliquam formam sibi, quam creatura acquirit per successionem, nihil omittit Deus de illis dispositionibus, quas natura introduceret successiue, quod patet: si Deus subito de aqua faceret ignem, introduceret in materiam aquæ raritatem, et siccitatem, et caliditatem: ergo si creatura nata est peruenire ad præmium gloriæ per merita gratiæ, videtur quod merita fuerunt in Christo, quamvis gloria sibi collata fuerit a suæ conceptionis primordio.

**FVNDAMENTA.** SED CONTRA: August. 13. lib. de Trinitate: In rebu8 per tempus ortis illa summa gratia est, qua homo in vnitãte personæ coniunctus est Deo. Et in Enchir. dicit quod nullis precedentibus meritis ille homo copulatus est Deo: sed illa copulatio non potuit esse sine Dei fruitione, quæ est præmium substantiale: ergo non videtur quod præmium substantiale habuerit Christus per aliquod meritum.

**FVNDAMENTA.** August. in Enchir. c. 40. 10. 3. I T E M August. in Enchir. c. 40. 10. 3. Facta est quodam modo gratia ipsa illi homini naturalis, qua nullum posset admittere peccatum: sed talis est gratia consummata, quæ non est aliud quam gloria, siue præmium substantiale: ergo præmium substantiale fuit Christo quodam modo naturale: sed nihil tale acquiritur per merita: ergo, et cetera.

I T E M meritum naturaliter antecedit præmium: vñus, vel actus virtutis naturaliter sequitur habitum: cum ergo habitus gratiæ, et gloriæ simul fuerit in Christo, videtur quod merita subsẽcuta sint substantiale præmium: ergo non ordinantur in Christo ad substantiale præmium promerendum.

I T E M dispositio naturalis antecedit illud ad quod disponit: sed deiformitas gloriæ disponebat animam Christi ad vnionem diuinitatis, dispositione inquam congruitatis: ergo deiformitas gloriæ in Christo naturaliter præcedebat vnionem personalem, quamvis simul esset tempore: sed vnio personalis naturaliter in Christo antecedebat meritum, et liberi arbitrii vñum: ergo in Christo merita sequebantur substantiale præmium secundum ordinem naturæ: redit, ergo idem quod prius.

I T E M meritum præmiij substantialis potissime consistit in actu, et affectu charitatis, secundum quæ anima habet in Deum moueri: sed secundum illum affectum Christus non erat in statu viatoris, sed in statu comprehensoris. Si ergo non merebatur in quantum comprehensor, sed in quantum viator, non merebatur secundum illum affectum charitatis, in quo consistit meritum præmiij substantialis: ergo videtur quod substantiale præmium non meruerit.

CONCLUSIO.

Christus, proprie loquendo, non meruit sibi præmium substantiale: quia anima Christi non fuisse ad vnionem idonea, nisi fuisse beatissima, atque in præmium habuit ante meritum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod communiter non conceditur, quod Christus sibi meruit substantiale præmium: et hoc innuit Magister in littera verum

fatis expresse. Ratio autem huius est. Nam meritum dicit ordinationem ad præmium, sicut dispositio ad complementum, sicut via ad terminum: et ideo necesse est meritum præcedere præmium vel tempore, vel secundum ordinem naturæ. Neutro autem modo debuit in Christo præcedere, nec præcessit, propter hoc quod anima Christi non esset ad vnionem idonea, nisi esset beatissima, et deiformissima, quod quidem fit per gloriæ influentiam. Si ergo necesse fuit vnionem illam antecedere omnia merita secundum ordinem naturæ, necesse etiam fuit deiformitatem gloriæ in Christo præcedere omnem vñum gratiæ: ideo gloria in Christo præcessit omnia merita propter summam dignitatem, quæ fuit in anima Christi a sua creatione, videlicet propter vnionem ipsius ad Verbum. Et ideo, concedendum est, quod Christus proprie loquendo non meruit sibi substantiale præmium. Et concedendæ sunt rationes, quæ ad hoc inductæ sunt.

1. A D illud quod obijcitur, quod sicut gratia ordinatur ad gloriam, ita meritum ad præmium, dicendum quod quo ad quid, est simile, quo ad quid, non. Simile enim est quo ad conditionem disponendi, sed non est simile quantum ad originem, pro eo quod tam gratia, quam gloria est habitus infusus diuinitatis non a nobis: sed meritum est vñus procedens a libero arbitrio gratia informato: ideo in Christo potuit esse ordo gratiæ ad gloriam, saluo ordine vñusque ad vnionem: sic autem non est de ordine meriti ad præmium, sicut ostensum est prius.

2. A D illud quod obijcitur, quod maxima charitas meretur maximum præmium, dicendum quod illud est verum, si charitas teneat rationem merendi secundum quod maxima, sed charitas Christi secundum motum ipsius in Deum, qui erat maximus, et intensissimus, plus tenebat rationem præmiij quam meriti, in imo erat ipsum præmium: ideo cum esset ipsum præmium, non merebatur substantiale præmium.

3. A D illud quod obijcitur, quod gloriosus est habere præmium per merita, dicendum quod illud veritatem habet in eis, qui solũ habent vniri Deo per conformitatem affectionis: in istis enim est gratia, et gloria quasi accidentaliter per modum acquisitionis, et a natura sua nati sunt indifferenter esse boni, et mali. Secus autem est de homine assumpto a Verbo, qui non tantum vnitus est Deo per conformitatem affectionis, sed etiam vnione personalis, vt nõ dicatur diuinus, sed Deus: et pro tanto isti homini gratia est quodam modo naturalis: et multo gloriosus est ei habere gloriam a sua prima creatione, quam habere eam per acquisitionem: sicut multo gloriosus est esse Deum, quam Dei seruum: et ideo auctoritas illa non habet locum circa Christum.

4. A D illud quod obijcitur, quod Angeli habuerunt simul gratiam et gloriam, meritũ et præmium, dicendum quod non est simile: quia in Angelis vñus liberi arbitrii præcessit infusionem gratiæ, et ideo in ipsa infusione gratiæ motus liberi arbitrii gratia informatus, in quo consistit meritum, potuit præcedere ipsum præmiũ ordine naturæ, quamvis esset simul tempore. Secus autem est in Christo qui prius ordine naturæ habuit deiformitatem gloriæ, quam vñum voluntatis deliberatiuæ, sicut prius ostensum est.

5. A D illud quod obijcitur, quod Deus subito faciendo nihil omittit de his, quæ successiue concurrunt in operatione creaturæ, dicendum quod cum creatura inducit aliquam perfectionem, vel formam, duo est ibi considerare, videlicet et qualitates, et dispositiones a parte suscipientis, et operationes a parte agentis, et preparantis. Cum ergo dicitur quod Deus nihil omittit operando subito de his, quæ natura introducit, hoc est verum de qualitatibus, et dispositionibus informantibus susceptibile, sed non est verum

Idem sentit Sco. hic quæst. Vnic. ibi: Hoc viso.

Lih. 2. d. 5. nr. 3. q. 2.

verum de operibus præambulis ad illas dispositiones: et ideo ex ratione hac non potest concludi, quod merita in Christo præcesserunt præmium, cum meritum consistat in opere procedente a voluntate: sed ex hoc potest concludi, quod in Christo fuit perfectio virtutum, et habituum, quæ animam habitant ad gloriam, siue ad substantiale præmium.

QVÆSTIO II.

An Christus meruerit sibi corporis glorificationem.

Alex. Ale. 3. p. q. 17. memb. 4. s. 2. Richardus 3. Sent. d. 12. ar. 2. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 18. q. 5.

FVNDAMENTA.

TRVM Christus meruit sui corporis glorificationem. Et quod sic, videtur auctoritate Magistri in littera. Merito humilitatis et anima impassibilis facta est, et caro immortalis: ergo Christus meruit immortalitatem carnis: ergo glorificationem corporis.

I T E M sicut per humilitatem peruenitur ad exaltationem, sic passio via est perueniendi ad impassibilitatem: sed Christus hoc modo peruenit ad impassibilitatem corporis: ergo illam prius promeruit.

I T E M efficacius meretur quis sibi, quam alij: hoc non habet instantiam de his, quæ sunt nata cadere sub merito: sed Christus meruit alijs resurrectionem, et corporis glorificationem: ergo multo fortius meruit sui corporis glorificationem.

I T E M nihil plus requiritur ad rationem meriti, nisi merendi principium, et status, et ordo meriti ad præmium. Sed hæc omnia reperiuntur in Christo ex parte glorificationis corporis: habebat enim charitatem, quæ erat principium boni operis, habebat etiam statum merendi ex parte inferiori, expectabat etiam glorificationem sui corporis de futuro. Si ergo omnia illa concurrunt in Christo, quæ requiruntur ad meritum, videtur quod Christus glorificationem corporis sui merebatur.

AD OPPOSITVM.

1. SED CONTRA: Præmium est excellentius merito, quia Deus remunerat supra condignum: sed charitas Christi superexcedebat glorificationem corporis: ergo opus ex charitate illa procedens dignum erat maiori remuneratione: non ergo ordinabatur ad glorificationem corporis, sicut ad præmium.

2. I T E M Anima Christi beatificata fuit absque meritis propter vnionem ipsius ad deitatem: ergo pari ratione videtur quod corpus Christi absque meritis debuerit effici gloriosum.

3. I T E M Christus nunquam habuit debitum mortalitatis: ergo videtur quod ipsi corpori Christi de se deberetur gloria immortalitatis: non ergo videtur quod eam per merita acquisierit.

4. I T E M aut gloriosus erat Christo habere gloriam corporis sine meritis, aut per merita. Si sine meritis, et quod gloriosus est Christo est attribuendum: ergo Christus gloriam illam sibi non meruit. Si per merita: pari ratione erit et de gloria animæ. Si ergo illam non meruit, videtur quod nec istam.

5. I T E M aut necessarium erat Christum mereri gloriam corporis, aut non. Si non erat necessarium, cum Christus nulla fecerit præter necessaria, non videtur quod Christus gloriam illam acquisierit per merita. Si necessarium erat: ergo Christus meritis indigebat ad sui glorificationem. SED CONTRA: Deus paruulos glorificat per solum gratiam absque meritis suis: ergo si multo maior gratia fuerat in Christo, non videtur quod ad sui glorificationem meritis indiguerit.

S. Bon. To. 5.

CONCLUSIO.

Christus meruit glorificationem sui corporis, non solum in agendo, sed etiam in patiendo.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio Christus sibi meruit glorificationem corporis non solum in agendo, verumetiam in patiendo, sicut Magister expresse dicit in littera. Ratio autem huius est, quia Christus Dei, et hominum mediator simul debuit esse comprehensor, et viator. Comprehenfor propter suam dignitatem, et viator propter nostram necessitatem. Et ideo partim debuit esse in statu gloriæ, partim in statu miseriæ. In statu autem miseriæ non debuit esse secundum superiorem partem, sed secundum inferiorem, id est secundum carnem. Et ideo secundum diuinam dispositionem necessarium fuit differri corporis Christi glorificationem, vt Christus esset in statu, in quo pro nobis posset mereri, et satisfacere. Dum autem Christus nobis merebatur, et pro nobis satisfaciebatur, faciebat opus Deo placensissimum, et ita remunerabile secundum aliquam partem gloriæ. Cum ergo remunerari non posset quantum ad stolam primam, sed quantum ad stolam secundam, merebatur vtique tunc Christus proprii corporis gloriam. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. A D illud vero quod obijcitur, quod præmium est excellentius merito, dicendum quod illud non habet semper veritatem: et si hoc verum sit de præmio substantiali, quo Deus remunerat hominem supra condignum, non tamen oportet quod vbique habeat locum. Maiori enim bono potest mereri homo minus bonum: et ideo non valet ista ratio in merito, quod respicit secundam stolam. Posset tamen aliter dici quod præmium est excellentius merito secundum quod fit comparatio ad statum, et ad opus, per quod quis meretur: et sic non habet instantiam in proposito. Nam status corporis fuit nobilior post glorificationem, quam ante: gloria etiam corporis excedebat in bono labores corporis, quos Christus sustinuit. Posset etiam tertio modo dici, quod illud habet veritatem de merito quod ordinatur ad præmium finaliter, et cum præcisione: sic autem non est in proposito. Nam Christus principaliter non merebatur propter corporis sui glorificationem, sed propter humani generis reparationem.

2. A D illud quod obijcitur, quod anima sine meritis habuit stolam primam, dicendum quod non est simile: quia vnio diuinæ naturæ ad humanam potius patitur imperfectionem ex parte carnis, quam ex parte animæ, propter hoc quod est ibi carentia minoris boni, vt melius potest haberi ex his, quæ habita fuerunt in precedentibus: ideo quamvis gloria animæ præcesserit omnia merita, gloria tamen corporis potuit sequi, ac per hoc mediantibus meritis acquiri.

3. A D illud quod obijcitur, quod corpus illud non habebat debitum mortalitatis, dicendum quod ex hoc non potest concludi, quod Christus gloriam corporis non meruerit nisi eo modo dicendi meritum, quo quis dicitur de indebito facere debitum: hoc autem modo Christus sibi non meruit, sicut prius dictum fuit, sed alio modo dicendi, videlicet quo quis de debito vno modo facit debitum alio modo. Ideo licet immortalitas deberetur Christo, nihilominus

T 3 nihilominus

nihilominus immortalitas potuit cadere sub eius merito, isto modo accepto.

4. A D illud quod quaeritur, si erat magis gloriosum habere per merita, quam sine meritis glorificationem corporis, *et cetera*. dicendum quod hoc erat maxime gloriosum: quia conueniebat Christo in quantum Redemptor, et Mediator: quod quidem est officium magnæ gloriæ, et excellentiæ, videlicet ut per humilitatem passionis perueniret ipse cum membris suis ad sublimitatem resurrectionis: et ideo non est simile ex parte animæ: quia non sic decet Mediatorem Dei, et hominum habuisse statum viatoris secundum partem superiorem animæ, sicut ex parte carnis.

5. A D illud quod obijcitur, si erat necessarium mereri gloriam corporis, *et cetera*. dicendum quod necessarium ad præfens dici potest dupliciter, videlicet ex indigentia, et ex sufficientia. Ex indigentia, sicut dicitur, necessarium est alicui comedere ad hoc ut possit vivere: et isto modo non fuerunt necessaria merita Christo, quasi eis indigeret, sed sunt necessaria nobis. Alio modo dicitur necessarium ex sufficientia, sicut necessarium est lucem copiosam diffundi per partes diuersas: et hoc modo necessarium fuit Christum mereri: quia cum esset confirmatus in bono, et esset in statu, in quo poterat mereri, necessarium erat Christum tunc facere, quæ essent Deo placita, et remuneratione digna: ideo patet quod non est simile de paruulis, qui propter imperfectionem, et impotentiam assequuntur gloriam per merita aliena, ut per merita Christi, sicut contrahunt culpam propter peccatum primi parentis.

6. A D illud quod obijcitur, quod si meruit sui corporis glorificationem, quod passus est pro se, dicendum quod pati pro se potest aliquis dupliciter, aut ita quod utilitas propria dicat finem principaliter mouentem: et hoc modo si Christus passus fuisset pro se, minus liberaliter passus esset, minusque essemus ei obligati ad gratiarum actiones. Alio modo pati pro se potest dicere utilitatem propriam, non principaliter mouentem, sed quodam modo concomitantem, et consequentem, et hoc modo non dimittit de liberalitate beneficij: et sic Christus passus fuit pro se: quia patiendo aliquid meruit sibi, licet non pareretur propter commodum suum, sed propter meritum nostrum: sine passione enim Christus nihilominus fuisset gloriosus, non solum in anima, sed etiam in corpore: nos vero sine passione defectum habuissemus non solum ex parte animæ, verum etiam ex parte corporis, nisi Deus alio modo subuenisset.

## QVÆSTIO III.

An Christus meruerit nobis ianuam Paradisi apertionem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 17. Memb. 4. ar. 2. §. 3.  
S. Tho. 3. Sent. d. 18. q. 1. ar. 6. q. 1.  
Richardus 3. Sent. d. 18. ar. 2. q. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 18. q. 6.

FVNDAMENTA.

**V**TRVM Christus meruerit nobis ianuam Paradisi apertionem. Et quod sic, videtur auctoritate Augustini super epistolam ad Hebræos: Per aliam hostiam non potuit nobis aperiri aditus, et fieri salus nisi per mortem virginis, cui tanta fuit humilitas, et patientia, ut eius merito pateret credentibus in eum aditus regni.

ITEM hoc videtur auctoritate Magistri in littera: Christi humilitas, qua mortem gustauit, ingressum regni cælestis omnibus suis impleto Dei decreto aperire voluit: quod si verum est, redit idem quod prius.

**A**ITEM nullus introibat cælum, antequam Christus pateretur, et moreretur, sed descendebat ad lymbum, sicut patet per vetus testamentum: sed modo ascendunt: ergo videtur quod modo aperta sit ianuam per Christi meritum.

ITEM si aliter quam per Christi merita potuissimus introire ad gloriam Paradisi: ergo sine morte, et passione Christi possemus saluari: et si hoc, ergo Christus mortuus esset gratis: quod si hoc est inconueniens, restat quod non fuit aperta ianuam paradisi nisi per merita Christi.

**S**ED CONTRA: Si Christus meruit nobis apertionem ianuam Paradisi, aut ergo paradisi terrestris, aut cælestis. Paradisi terrestris non: quia morientes non ingrediuntur illuc. Et præterea Enoch et Helias ingressi fuerunt ante Christi aduentum. Paradisi cælestis non: quoniam in cælo nulla fuit posita custodia, vel clausura, homo enim non fuit de eo eiectus: ergo non videtur quod per merita Christi sit aperta ianuam alicuius Paradisi.

ITEM si Christus aperuit nobis ianuam meritis suis, aut ergo merito actionum, aut merito passionum. Si merito actionum: ergo videtur quod frustra fuerit passus, ex quo actiones suæ sufficiebant quantum ad meritum. Si passionibus: ergo videtur quod Christus profecerit quantum ad meritum.

ITEM omne meritum consistit in radice charitatis, et charitas in Christo non creuit: ergo omne quod Christus meruit, ab initio meruit, sed aditum regni ab initio nobis non meruit, alioquin non oportuisset eum pati: ergo numquam videtur quod aditum illum potuisset nobis deinceps mereri.

ITEM aut iustum erat nobis ianuam aperiri, aut iniustum. Si iustum: ergo circumscriptis meritis Christi debebat nobis parere aditus regni. Si iniustum: sed Christus nihil meruit nisi iustum: ergo non meruit nobis apertionem.

ITEM Charitas meretur gloriam ex condigno: sed Abraam habuit charitatem, sicut nos habemus: ergo aut Deus cum eo iniuste egit, aut eum in gloriam introduxit: et si hoc, aditus regni patuit ante aduentum Christi: non ergo aperta fuit ianuam per merita eius.

ITEM Fides Christi ante aduentum Christi ita introducebat homines a statu culpe in statum gratiæ, sicut et post aduentum: ergo et pari ratione sic debuit introducere a statu viæ in statum gloriæ tunc, sicut nunc: ergo si nunc fidelibus morientibus patet ingressus in cælum, videtur quod ante aduentum Christi: ergo ianuam cæli non fuit aperta per eius merita.

## CONCLUSIO.

Christus per suum meritum meruit nobis Paradisi cælestis apertionem, quia peccato satisfecit.

**R**ESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod est Paradisus terrestris, et est Paradisus cælestis, et Adam peccante utriusque ianuam clausa fuit. Clausio autem ianuam Paradisi terrestris signum fuit clausiois ianuam Paradisi cælestis. Est autem Paradisus cælestis aperta visio Dei: clausio autem huius ianuam fuit impossibilitas videndi Deum facie ad faciem, quæ impossibilitas conseruebat ex merito peccati Adæ, et ex decreto diuinæ sententiæ, quo scilicet Deus determinauerat neminem ad sui aspectum admittere, nisi facta esset sibi emenda, et satisfactio pro illo peccato: et quoniam emenda, et satisfactio facta est ei per Christum, sicut melius infra manifestabitur: hinc est quod per meritum Christi patuit nobis ingressus in cælum. Vnde concedenda sunt rationes, et auctoritates, quæ hoc ostendunt.

I. A D.

1. A D illud vero quod opponitur de Paradiso cælesti, et terrestri, dicendum quod per meritum Christi patuit nobis aditus in Paradisum cælestem, cuius ianuam clausio facta fuit nobis per diuinam sententiam, sicut prædictum est, et Magister recitat in littera: propter hoc ratio inducta procedit per suppositionem falsi.

2. A D illud quod quaeritur, vtrum meruerit nobis apertionem ianuam, actione, vel passione, dicendum quod per passionem. Per passionem enim satisfecit, et pretium persoluit: nec sequitur quod propter hoc in merito profecerit: quia non sibi, sed nobis meruit: et ideo non potest concludi ex hoc quod ipse profecerit, sed quod nos profecerimus.

3. A D illud quod opponitur, quod meritum consistit totum in radice charitatis, dicendum quod est meritum adeptiois vitæ æternæ: et est meritum dimissionis pœnæ. Meritum vitæ æternæ consistit in radice charitatis, meritum autem remissionis pœnæ non tantum consistit in charitate, sed etiam in passionis acerbitate. Apertio autem ianuam principaliter consistebat quantum ad meritum dimissionis pœnæ: pro eo quod illa apertio fieri habebat per opus satisfactionis: satisfactio autem fit maxime per opera pœnaliam.

3. A D illud quod opponitur, quod aut erat iustum, aut iniustum nobis ianuam aperiri, dicendum quod ante satisfactionem reatu manente, iustum erat ianuam nobis claudi: sed satisfactione iam facta, iustum erat nobis ianuam aperiri. Vnde Christus satisfaciendo fecit nobis de indebito debitum, ac per

hoc vere, et proprie nobis meruit aperiri cælum. Vnde cum dicitur quod Christus nihil meruit iniustum, dicendum quod illud habet veritatem, si intelligatur quod illud retinet rationem iniustitiæ post meritum interuentionem: sic autem non est hoc, sicut visum est.

5. A D illud quod obijcitur, quod charitas meretur gloriam æternam ex condigno, dicendum quod post lapsum hominis charitas non meretur nisi præambulo motu fidei: fides autem absoluta non sufficit, nisi sit fides Creatoris, et Mediatoris, sine qua nemo potest iustificari: ideo efficacia omnium meriti fundata est super merita Christi. Et propterea non sequitur, quod charitas mereatur gloriam circumscriptis meritis Christi, vel introducta in ipsam, pro eo quod meritum charitatis nostræ non excludit Christi meritum, sed potius includit.

1. A D illud quod obijcitur, quod fides Christi ante passionem introducebat in gratiam, ergo pari ratione et in gloriam, dicendum quod non est simile, quia status gratiæ bene comparatur secum obligationem ad pœnam: non sic autem status gloriæ, qui excludit omnem imperfectionem pœnæ, et culpæ. Ideo quamuis Dominus daret gratiam propter satisfactionem nobis promissam, non tamen debuit dare gloriam nisi satisfactione soluta: et ideo non patebat ingressus in regnum, nisi prius interueniret passio Christi, per quam solueretur pretium satisfactorium, et nos non tantum liberaremur a culpa, sed etiam absolueremur a reatu. Hac autem infirmius manifestabuntur.

## DISTINCTO XIX.

HIC QVÆRITVR QUALITER A DIABOLO, et a peccato nos redemit per mortem.

**N**VNC ergo quaeramus, quo modo per mortem ipsius a diabolo, et a peccato, et a pœna redempti sumus. A diabolo ergo et a peccato per Christi mortem liberati sumus: quia ut ait Apostolus: In sanguine ipsius iustificati sumus, et in eo quod Rom. 3. d. sumus iustificati, id est, a peccatis soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quo modo a peccatis per eius mortem soluti sumus? Quia per eius mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis charitas Dei, id est, apparet eximia Rom. 5. b. et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc, quod Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tanta erga nos dilectionis arrha et nos mouemur, accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit et per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis, iusti efficiamur. Mors ergo Christi nos iustificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi iustificari, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur: Vnde Apostolus: Iustitia Dei est per fidem Iesu Christi. Et iterum: Quem Rom. 3. c. Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, id est per fidem passionis, ut olim Ibidem. d. aspicientes in serpente ancum in ligno erectum, a moribus serpentum sanabantur. Si ergo re- Num. 21. c. ste fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, id est a peccatis, et ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inueniat quod puniat. Morte quippe sua vno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, vnde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non preualeat. Licet enim nos tentet post Christi mortem quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillæ terribus negauit, post mortem ante reges et præfides ductus non cedit. Quare? quia fortior, id est Christus veniens in do- Luc. 11. a. mum fortis, id est in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligauit fortem, id est a seductione compefcuit fidelium, ut tentationem, quæ ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi

*in Christi sanguine, qui soluit que non rapuit, redempti sumus a peccato, et per hoc a diabolo. Nam ut ait Augustinus in ipso vincuntur inimica nobis inuisibiles potestates, ubi vincuntur inuisibiles cupiditates. Fugatum sanguine sine culpa omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur. Vnde: Qui pro multis effundetur. Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil inuenit. Vnde Augustinus causam et modum nostre redemptionis insinuans, ait: Nihil inuenit diabolus in Christo ut moreretur, sed pro voluntate patris mori Christus voluit, non habens mortis causam de peccato, sed de obedientia et iustitia mortem gustauit, per quam nos redemit a seruitute diaboli. Incideramus enim in principem huius seculi, qui seduxit Adam, et seruum fecit, cepitque nos quasi uernaculos possidere, sed uenit Redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor captiuo nostro? Tenendit ei muscipulam crucem suam, posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem suum fudit, non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleteret. Vnde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos nisi uinculis peccatorum nostrorum: iste erant catena captiuorum. Venit ille, alligauit sortem uinculis passionis sue: intrauit in domum eius, id est in corda eorum ubi ipse habitabat, et uasa eius, scilicet nos, eripuit, que ille impleuerat amaritudine sua. Deus autem noster uasa eius eripiens et sua faciens, fudit amaritudinem, et impleuit dulcedine, per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriæ filiorum largiens.*

Cur Deus homo, et mortuus.

**FACTVS** est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum uinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum uinceret, non iuste sed uolenter homo ei tolli uideretur, qui se illi sponte subiecit. Sed se cum homo uicit: iure manifesto hominem perdidit: Et ut homo uincat, necesse est ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, uel Angelus in homine, facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei Filius hominem passibilem sumpsit, in quo et mortem gustauit, quo calum nobis aperuit, et a seruitute diaboli, id est, a peccato: seruitus enim diaboli peccatum est, et a pena redemit.

Quo modo et a qua pena Christus nos redemit per mortem.

**A** qua pena? temporali, et aeterna. Ab aeterna quidem, relaxando debitum: A temporali uero penitus nos liberabit in futuro, quando nouissima mors inimica destruetur. Adhuc enim expectamus redemptionem corporis, secundum animas uero iam redempti sumus ex parte, non ex toto, a culpa non a pena, nec omnino a culpa. Non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur.

Quo modo penam nostram portauit.

**PECCATA** quoque nostra, id est penam peccatorum nostrorum dicitur in corpore suo super lignum portasse: quia per ipsius penam quam in cruce tulit, omnis pena temporalis, quæ pro peccato conuersis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur, et in penitentia minoratur. Non enim sufficeret illa pena, qua penitentes ligat Ecclesia, nisi pena Christi cooperaretur, qui pro nobis soluit. Vnde peccata iustorum, qui fuerunt ante aduentum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem dicit Apostolus, ad ostensionem iustitiæ eius in hoc tempore. Ecce aperte expositum est, quo modo et quid Christus per mortem nobis meruit et impetrauit.

Si solus Christus debet dici Redemptor, ut solus dicitur mediator.

**VNDE** ipse uere dicitur mundi Redemptor, et Dei, hominumque mediator. Sed mediator in scriptura dicitur solus Filius: Redemptor uero aliquando etiam Pater uel Spiritus sanctus: Sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiæ: Nam secundum potestatis simul et obedientiæ usum, filius proprie dicitur Redemptor, quia in se expleuit per quæ iustificati sumus, et ipsam iustificationem est operatus potentia deitatis cum Patre et Spiritu sancto: Est ergo Redemptor, in quantum est Deus potestatis usu, in quantum homo humilitatis effectum. Et sepius dicitur Redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam et in ea suscepit, et impleuit illa sacramenta, quæ sunt causa nostra redemptionis. Proprie ergo Filius dicitur Redemptor.

De

De Mediatore.

**QVI** solus dicitur Mediator, non Pater, uel Spiritus sanctus. De quo Apostolus: Unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, id est per hominem quasi in medio arbiter est ad componendam pacem, id est ad reconciliandum homines Deo. Hic arbiter, quem Iob desiderat, utinam esset nobis arbiter. Reconciliati enim sumus Deo, ut ait Apostolus per mortem Christi. Quo non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliauerit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant: sed iam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii nos cepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quo modo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem, etiam cum inimicitias exercebamus aduersus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut iustitiæ sunt inimica peccata: et ideo dimissis peccatis tales inimicitie finiuntur, et reconciliantur iusto, quos ipse iustificat. Christus ergo dicitur mediator, eo quod medius inter Deum et homines ipso reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata delet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici eius eramus. Sed cum peccata delet non solus Filius, sed et Pater, et Spiritus sanctus, quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus filius dicitur Mediator? Nam de Patre legitur, quod reconciliauerit sibi mundum. Ait enim Apostolus: Deus erat in Christo, mundum sibi reconcilians. Cum ergo reconciliet, quare non dicitur Mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines, nec in se habuit illa sacramenta, quorum fide et imitatione iustificamur, id est, reconciliamur Deo. Reconciliauit ergo nos tota Trinitas uirtutis usu, scilicet dum peccata delet: sed filius solus impletionem obedientiæ, in quo patrata sunt, secundum humanam naturam ea, per qua credentes et imitantes iustificantur.

Secundum quam naturam sit mediator.

**VNDE** et mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum diuinitatem. Non enim est mediator inter Deum, et Deum, quia tantum unus est Deus, sed inter Deum et hominem, quasi inter duo extrema, quia medius esse non potest nisi inter aliqua. Mediator est ergo, in quantum homo: Nam in quantum Deus, non mediator, sed equalis patri est, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines et Deum Trinitatem, secundum hominum naturam, in qua suscepit illa per que reconciliamur Deo Trinitati: et secundum eandem habet aliquid simile Deo, et aliquid simile hominibus: quod mediatori congruebat, ne per omnia similis hominibus longe esset a Deo, aut per omnia Deo similis longe esset ab hominibus, et ita mediator non esset: Verus ergo mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit mortalis cum hominibus, iustus cum Deo; per infirmitatem propinquans nobis, per iustitiam Deo. Recte ergo mediator dicitur est, quia inter Deum immortalem et hominem mortalem est Deus et homo reconcilians hominem Deo. In tantum mediator, in quantum est homo: in quantum autem uerbum non est medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Christus secundum uos, o heretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter diuinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quo modo humana in eo reconciliantur diuinis? Nam ipse ueniens prius in se humana sociavit diuinis per utriusque nature coniunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per mortem reconciliauit Deo, dum sanati sunt ab impietate, quicumque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt. Ecce hic aliquatenus insinuatur, quare Christus solus, mediator Dei dicitur et hominum, et secundum quam naturam mediet, scilicet humanam, et cui mediet scilicet Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliauit per mortem, per quam etiam nos redemit a seruitute diaboli. Nam, ut Petrus ait, non corruptibilibus auro et argento redempti sumus, sed pretioso sanguine agni immaculati.

DIST.



DISTINCT. XIX.

De redemptione nostra facta per passionem Christi quantum ad efficaciam, et utilitatem.

Nunc queramus quo modo per mortem ipsius, et cet.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de Christi incarnatione, et de his secundum quae incarnatione habebat ordinari ad nostram reparationem. In hac vero parte agit de redemptione nostra, quae facta est per passionem.

Diuisio.

Dist. 22.

Dist. 20.

Diuiditur autem ista pars in duas partes. In quarum prima agit de Christi passione. In secunda de morte, quae consecuta est passionem, infra: Post praedicta considerandum est, utrum in morte. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima agit de efficacia eius et utilitate. In secunda vero agit de congruentia, et necessitate, infra: si vero queritur, utrum alio modo possit, et cetera. Prima pars quae continet praesentem distinctionem diuiditur in duas partes. In quarum prima agit de efficacia passionis. In secunda vero agit de persona Redemptoris, ibi: Vnde ipse vere dicitur mundi Redemptor. Prima pars diuiditur in quatuor partes. In prima offendit efficaciam passionis in remissione peccatorum. In secunda vero in deleitione chirographorum, ibi: Itaque in Christi sanguine, qui soluit quo non rapuit, et cetera. In tertia vero in liberatione a potestate diaboli, ibi: Factus est ergo homo mortalis. In quarta in solutione pretij, ibi: A qua poena temporali, et aeterna. Similiter secunda pars principalis quattuor habet partes. In quarum prima determinat Magister quare Christus dicitur Redemptor. In secunda vero, quare dicitur mediator, ibi: Qui solus dicitur mediator, et cetera. In tertia, quare solus Christus dicitur mediator, ibi: Sed cum peccata delet non solum Filius, et cetera. In quarta secundum quam naturam dicitur mediator, ibi: Vnde et mediator dicitur secundum humanitatem. Subdiuisiones autem in littera satis apparent.

A peccatis per eius mortem soluti sumus, quia per eius mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis charitas Dei. Dub. I.

Videtur ista ratio nulla esse: quia cum per beneficia Dei commendetur nobis charitas Dei, sicut per passionem Christi, videtur quod per beneficia Dei iustificemur a peccatis, sicut per passionem Christi. I T E M Martyres patiendū excitant nos ad credendum, et amandum: ergo si passio Christi dicitur nos iustificare, quia nos accendit ad charitatem, pari ratione et passio aliorum martyrum. I T E M si hoc verum est, tunc videtur quod iustificatio non conueniat passioni Christi nisi solum modo per accedens, videlicet ratione, charitatis nostrae.

R E S P O N. Dicendum quod Magister secundum praedictam rationem non tangit causam iustificationis rotam, sed partem causae. Praesupponit enim in ipsa passione rationem meriti, per quod passio Christi est fons nostrae salutis. Per illam enim plenitudo gratiae Christi in nos redundat. Et illa supposita adiungit aliam rationem, videlicet rationem exempli prouocantis, et excitantis: et haec quidem bona ratio est et sufficiens priori praesupposita, per se autem non sufficit. Et ideo omnes illae rationes procedunt ex insufficienti. Et per hoc patet responsio ad illas tres obiectiones.

A Dicimur quoque et aliter per mortem Christi iustificari, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur. Dub. I I.

Hoc videtur falsum: quia multi sunt articuli post articulum passionis, sine quorum fide non possumus iustificari: ergo sicut passio Christi dicitur nos iustificare, in quantum est credita, pari ratione et ascensio, et aduentus ad iudicium. I T E M: Sicut Fides, et Charitas requiruntur ad iustificationem, ita etiam et aliae virtutes: ergo sicut dicimur iustificari per Fidem, et Charitatem passionis, ita et per humilitatem et alias virtutes, quibus assimilamur Christo patienti. Iuxta hoc queritur, cum Magister adhuc signet tertiam rationem, quare dicimur iustificari per passionem, videlicet quod passio iustificet secundum modum sacrificij oblati, penes quid sumitur sufficiens distinctio illarum trium rationum.

R E S P. Dicendum quod nec istam rationem assignat Magister tamquam principalem, sed ad istam praesupponit illam, quae passio dicitur iustificare per modum meriti, et illam assignat cum dicit quod Christus morte sua tanquam vno verissimo sacrificio quidquid erat culpae in nobis destruxit, et ita tres rationes innuit, secundum quas passio Christi dicitur iustificare. Iustificat enim ut hostia oblata, ut credita, ut amata. Et istae tres rationes reducuntur ad illas tres, quae superius dicte sunt, videlicet quod passio Christi iustificat per modum meriti disponentis, et per modum exempli excitantis, et per modum exemplaris dirigentis, ut sit in ea meritum in quantum hostia oblata, excita tio in quantum credita, et directio in quantum amata, secundum triplex genus causae: et sic passio dicitur iustificare nos per Fidem et Charitatem, quia mediantibus his duabus virtutibus viuimus ipsi passioni tanquam fonti salutis. Et sic patet responsio ad illa tria obiecta. Primum enim obiectum procedit ab insufficienti. Secundum vero dissoluitur per defectum similitudinis, non enim est simile de Fide, et Charitate, et alijs virtutibus: illud vero quod tertio quarebatur, manifestum est.

Incideramus enim in principio huius saeculi, qui seduxit Adam et seruum fecit, capiteq. nos quasi veruaculos possidere. Dub. I I I.

Hoc videtur falsum: quia fraus, et dolus nemini debet patrocinari: ergo si diabolus hominem decipit, videtur quod ei non debuerit dominari. I T E M Diabolus nullum ius habebat in nobis: ergo non videtur quod aliquo iure nos possederit. I T E M Nos eramus serui Dei: ergo non erat in potestate nostra, facere nos seruos diaboli. Si ergo nec Deus facit nos seruos diaboli, nec nos potuimus nos facere, nec diabolus potuit nos subingare, non videtur verbum auctoritatis praedictae verum esse.

R E S P. Dicendum quod absque dubio homo iuste detinebatur, nec possidebat, quoniam male fidei possessor fuit: sed Deus qui est iustus iudex, iusto iudicio suo hoc permisit. Iustus enim erat ut ille, qui se voluntarie subiecerat suggestioni per culpam, eidem in voluntate subderetur per poenam. Quod ergo obijcit, quod diabolus non potuit possidere, quia nullum ius habebat, dicendum quod non valet, quia multi possident iniusto titulo, quorum diabolus princeps, et dux est, qui est caput fraudis, et malitiae. Nec fraus et dolus ei patrocinabatur, quia ad malum suum eum detinebat: sicut fures et latrones ad tempus ea possident, quae furantur. Ad illud, quod obijcit, quod homo non potuit se facere seruum, cum esset in alterius iurisdictione constitutus, dicendum quod Deus reliquit rat hominem in manu consilij sui, et sic ei permittebat, ut posset se inducere in seruitutem diaboli.

Vnde

QUESTIO I.

An per passionem Christi fiat remissio peccatorum.

Alex. Ales. 3. p. q. 28. Memb. 6. ar. 1. S. Thomas 3. p. q. 49. ar. 1. Et 3. Sent. d. 19. q. 1. ar. 5. Richar. 3. Sent. d. 19. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 19. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 19. q. 1.

Vnde ipse vere dicitur Redemptor mundi. Dub. IIII. A

Videtur hoc esse falsum: Nemo enim emit quod suum est. Si ergo Deus dominium super homines non amiserat, videtur quod ad eum redemptionis hominis non spectabat. I T E M: Quare a quo, et per quem redemit. Si tu dicas quod redemit a diabolo. S E D C O N T R A: Ei soluit pretium, a quo redemit: sed redemit nos pretio sanguinis sui: ergo videtur quod pretium sui sanguinis soluerit diabolo. Si tu dicas, quod redemit a Deo. C O N T R A: Nullus redemit, vel emit aliquid a seipso.

R E S P O N. Dicendum quod homo venundatus erat, ut faceret malum in conspectu Domini: et fecerat seipsum seruum peccati, et supplicij. In his autem omnibus detinebatur auctoritate diuinae sententiae, et iustitiae. Et ideo pretium redemptionis ei oportebat offerri, qui damnus, et iniuriam passus erat: et quoniam hoc est Deus, ideo Christus in offerendo sanguinem suum Deo, redemit nos a seruitute peccati diaboli, et supplicij: ita quod manus misericordiae redemit hominem de manu seueritatis, et iustitiae. Transierat enim homo per culpam suam de vna manu ad aliam. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Redemptor vero aliquando etiam Pater, vel Spiritus sanctus dicitur: sed hoc propter usum potestatis. Dub. V.

Lib. 13. de Tri. ca. 19. et 14. fo. 3.

Obijcitur: Si enim Deus ab aeterno habuit potestatem, videtur quod ab aeterno fuit noster Redemptor. I T E M Augustinus dicit, quod in nostra redemptione non erat vtendum potestate, sed potius iustitia: ergo non videtur ratio illa recte assignata.

R E S P. Dicendum quod in redemptione fuit vsus potestatis, et vsus humilitatis: sed vsus humilitatis apparuit in primordio, vsus potestatis apparuit in fine: vicit enim mortem et auctorem mortis patiendū, et resurgendo: licet passio infirmitatis attribuat solū Christo, tamē operatio virtutis toti Trinitati. Et ideo dicit Magister quod tota Trinitas est Redemptor vsu potestatis. Ad illud quod obijcitur, quod potestas fuit in Deo ab aeterno, dicendum quod Magister non dicit quod fuerit Redemptor ex potestate, sed ex vsu potestatis: et hunc quidem non habuit ab aeterno, sed ex tempore.

Dicitur Redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam, et in ea suscepit, et impleuit illa sacramenta, quae sunt causa nostra redemptionis. Dub. V I.

S E D C O N T R A: Pœnitentia, et confirmatio, et extrema unctio faciunt ad nostram redemptionem: et tamen Christus ea in se non recepit.

R E S P. Dicendum quod sacramenta non vocantur illa, quae sunt signa, et vasa, in quibus cõfertur gratia, sicut sunt septem sacramenta Ecclesiae: sed sacramenta hic dicuntur sacra mysteria, siue facta secreta, quae ordinata sunt ad nostram redemptionem, sicut Christi incarnatio, natiuitas, passio, et resurrectio, et cetera.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis incidit hic quaestio circa duo. Primo enim queritur de efficacia passionis. Secundo vero queritur de persona Redemptoris, et Mediatoris. Circa primum queruntur quattuor iuxta ea quae prius tacta sunt. Primo ergo queritur, utrum per passionem Christi fiat peccatorum remissio. Secundo queritur, utrum fiat chirographorum deletio. Tertio queritur, utrum per ipsam fiat liberatio a potestate diaboli. Quarto queritur, utrum per seipsam fiat absolutio a poena peccati.

TRVM per passionem Christi fiat remissio peccatorum. Et quod sic, videtur: Lauit nos a peccatis nostris in sanguine suo: sed peccata abluere non est aliud, quam peccata remittere, siue iustificare: ergo a passione est peccatorum remissio, et iustificatio.

I T E M ad Hebræos: Omnia pene mundantur in sanguine, et sine sanguinis effusione non fit remissio peccatorum. Et ibidem: Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obulit immaculatum Deo emundabit cõscientias nostras ab operibus mortuis: sed opera mortua sunt peccata: ergo per passionem Christi fit emundatio a peccatis.

I T E M in Canone Missae dicitur, et trahitur de Euangelio: Hic est calix noui, et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

I T E M Sacramenta iustificanc: sed omnia Sacramenta iustificationem habent a passione Christi: ergo multo fortius Christi passio est efficax in iustificando.

S E D C O N T R A: Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram: ergo videtur quod iustificatio sit a resurrectione non a passione.

I T E M: Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me: ergo deletio peccatorum nostrorum est a solo Deo: non ergo a passione Christi.

I T E M iustificatio a culpa est per gratiae infusionem. Sed solus Deus est, qui potest gratiam infundere, sicut in primo libro, et in quarto ostenditur: ergo solus Deus potest culpam delere, et hominem iustificare: ergo culpa deletio et iustificatio non est a passione.

I T E M nihil corporale influit iustitiam in rem spiritualem: sed passio Christi fuit corporalis: ergo non potuit animam iustificare, siue a peccato mundare.

I T E M necesse est iustificans esse coniunctum iustificato: sed passio Christi est extra animam: ergo non potest iustificare animam.

I T E M si passio Christi est causa iustificationis animae, aut ergo per modum causae materialis, aut per modum formalis, aut efficientis, aut finalis. Non materialis, hoc constat: quia passio non est materia iustificationis. Non formalis: quia illud est gratia. Non efficientis: quia illud est Deus. Non finalis: quia illud est gloria aeterna: ergo, et cetera. Si tu dicas quod passio dicitur iustificare, id est Christus patiens, eadem ratione et ambulatio, et praedicatio dicere nos iustificare, et peccata nostra delere: quia Christus ambulans, et praedicans nos iustificauit, et peccata nostra deleuit: quod tamen non conceditur. Est ergo quaestio qualiter Christi passio est causa nostrae iustificationis. Et si tu dicas quod per modum meriti, tunc est quaestio, qualiter resurrectio potest esse causa nostrae iustificationis, cum Christus non numeretur resurgendo. Et si vtraque est causa, scilicet tam passio, quam resurrectio, queritur, cui per prius conueniat, et principalius.

C O N

CONCLUSIO.

Iustificatio nostra attribuitur passioni Christi per modum meriti, sed per modum quietantis attribuitur resurrectioni: utriusque autem per modum excusantis et regulantis.

RESPOND. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod nostra iustificatio attribuitur tam passioni, quam resurrectioni, sicut habetur in textu, et Glossa in pluribus locis. Unde super illud ad Romanos dicitur: Mortuus est propter nostra delicta, et cetera. Vtraque, scilicet mors, et resurrectio Christi delicta nostra tollunt, et vtraque iustificat. Attamen neutri, id est nec resurrectioni, nec passioni attribui potest proprie causalitas iustificationis, siue delictio culpae: quia non inuenitur ibi proprie aliquod genus causae, sicut in opponendo ostensum est. Habent tamen nihilominus aliquam causalitatem in hoc, quod habent aliquam causae proprietatem. Attribuitur enim his iustificatio nostra per modum meriti interuenientis, quod quidem habet dispositionis rationem, et reduci habet ad causam materialem. Per modum exempli prouocantis, et excitantis quod quidem habet reduci ad causam mouentem, et efficientem. Per modum exemplaris regulantis, quod quidem habet reduci ad causam formalem. Per modum termini quietantis, quod quidem habet reduci ad causam finalem. Et ita his duobus attribuitur iustificatio secundum proprietatem cuiuslibet generis causae. Attamen ratio merendi iustificationem attribuitur soli passioni, non resurrectioni. Ratio vero terminandi, et quietandi attribuitur resurrectioni, ad quam ordinatur iustificatio: non passioni. Duo vero intermedia, scilicet excitatio, et regulatio attribuantur vtrique. Nam passio excitat nos ad Dei dilectionem, et ulterius insinuat nobis qualiter mori debeamus peccatis: et ita est exemplum prouocans, et exemplar regulans. Et quod sit exemplum, habetur ex prima: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum. Quod sit exemplar, habetur ad Romanos: Si coplantati sumus similitudini mortis ipsius, et cetera. Similiter et resurrectio habet rationem exempli prouocantis, et exemplaris dirigentis. Prouocat enim nos ad iustitiam, per quam acquirimus illam gloriam, quam credimus Christum habuisse in sua resurrectione, ut talia sint corpora nostra, qualia Christus in sua resurrectione monstrauit, sicut dicitur in quadam Glossa. Dirigit etiam nos, dum ad eius exemplar conamur ambulare in nouitate vitae. Iuxta illud quod dicitur ad Romanos: Quo modo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in nouitate vitae ambulemus: et sic tam passio, quam resurrectio habet rationem excitantis, et regulantis respectu nostrae iustificationis, secundum duo quae in nostra iustificatione habent considerari, scilicet ablatio mali, et collatio boni. Ablatio mali appropriatur ipsi passioni. Collatio vero boni ipsi resurrectioni. Et hoc est quod dicitur in Glossa: Traditus est propter delicta nostra, et cetera. Mors Christi sola interitum vitae veteris significat, et in resurrectione sola noua vita significatur. Ex his ergo, quae dicta sunt, patet responsio ad quaestionem supra propositam, videlicet qualiter nostra iustificatio, siue delictio culpae sit a passione Christi. Est enim ab ea per modum meriti, et per modum exemplaris, et signi. Patet etiam qualiter sit a resurrectione.

1. Et per hoc manifesta est responsio ad primum obiectum de auctoritate Apostoli, qua dicebatur quod nostra iustificatio est a resurrectione. Est enim a resurrectione, et passione sine aliqua contradidione, ut prius ostensum est.

2. Ad illud quod obijcitur, quod solus Deus est qui delet iniquitates, et cetera, dicendum quod ve-

rum est per modum efficientis: per hoc tamen non excluditur, quod alij non possit conuenire per modum merentis, et excitantis, sicut dictum est conuenire passioni Christi.

3. Ad illud, quod obijcitur, quod iustificatio est per gratiam, quae infunditur a solo Deo, dicendum quod etsi gratia a solo Deo habeat infundi, nihilominus tamen Christus per suam passionem potuit eam nobis promereri: et sic dicimus a passione iustificari.

4. Ad illud, quod obijcitur, quod nullum corporale influit iustitiam in spirituale, dicendum quod quemadmodum caro Christi per se non est cibus animae, in se tamen est cibus ex vnione sui ad diuinam naturam: sic et passio Christi, etsi non habeat potentiam iustificandi in quantum est passio corporalis: habet tamen, in quantum a voluntate optima procedebat eius tolerantia, et habebat fieri circa personam dignissimam, quae est omnis iustitiae, et sanctitatis principium, et causa.

5. Ad illud, quod obijcitur, quod iustificans debet esse coniunctum iustificato, dicendum quod aliquid coniungi alij potest dupliciter. Videlicet per substantiam, et per effectum. Quamuis autem passio Christi nobis non coniungatur per substantiam, coniungi tamen potest per efficaciam. Et si tu obijcias quod non videtur quod possit coniungi per efficaciam, nisi aliquo modo coniungatur per substantiam, dicendum quod non est necesse eam coniungi per substantiam, sed sufficit quod coniungatur mediante fide per dilectionem. Et hoc est quod dicitur ad Romanos: Quem praeposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine eius. Glossa: Fidem, et passionem simul iungit: quia neutrum sine altero valet.

6. Ad illud quod quaeritur, in quo genere causae passio Christi sit principium nostrae iustificationis, iam patet responsio ex his, quae dicta sunt. Non enim est causa proprie, licet aliquo modo habeat proprietatem causae, sicut prius explanatum est in principio responsionis, vbi etiam determinatum est, qualiter differenti modo iustificatio nostra passioni, et resurrectioni Christi habeat attribui.

QUESTIO II.

An per passionem Christi facta fuerit chirographorum delictio.

Alex. Alenf. 3. p. q. 18. Membro 6. art. 4. S. Tho. 3. p. q. 49. art. 5. Et 3. Sent. dist. 19 q. 1. art. 6. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 19. q. 2.

TRIVM per passionem Christi facta fuerit chirographorum delictio. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Apostoli ad Colossenses: Donans nobis delicta, et delens quod aduersum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Augustini, quam Magister ponit in littera. Fuso sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt.

Item omnia merita, et demerita scribuntur a iusto iudice. Iuxta illud quod scribitur: Peccatum Iude scriptum est stylo ferreo in vngue adamantino: sed passio Christi nos liberauit ab ira ventura: ergo deleuit nostrarum culparum chirographa.

Item ante aduentum Christi etiam Sancti Patres, et iusti detinebantur in limbo: hoc autem non erat nisi propter peccatum Adae, quod praecesserat: ergo peccatum illud adhuc remanebat in memoria: tamquam in scriptura: sed post passionem Christi non detinebantur: ergo videtur quod scriptura illa, per

per quam obligati fuerunt, deleta fuit. Restat ergo quod Christus in passione sua deleuit culparum nostrarum chirographa.

AD OPPOSITVM. 1. SED CONTRA: Adhuc sunt aliqua peccata, per quae diabolus detinet homines hic, et in futuro ad luenda supplicia: ergo si tenentur propter alicuius culpae memoriam, videtur quod per passionem Christi non sunt deleta omnium culparum chirographa.

Item deleta sunt culparum nostrarum chirographa per passionem Christi: videtur ergo quod superfluum omnia alia remedia, quod si hoc est falsum, restat, et cetera.

Item crucifigentes Christum, et passionem eius procurantes, in ipsa passione grauius peccauerunt: ergo non videtur quod per passionem eius deleta sint culparum nostrarum chirographa, sed potius inscripta, et roborata. Si tu dicas, quod deleta fuerunt quantum ad meritum per passionem. Contra: Tantum malum fuit occisio Christi, quantum bonum fuit vita Christi: ergo malitia occidentium aequabatur solutioni pretij: ergo non videtur, quod per passionem Christi possit Scriptura culpae ipsorum deleri.

Item chirographum decreti aut est culpa, aut poena. Si culpa: ergo idem est delere chirographum, et culpam: ergo male distinguit Apostolus inter haec duo dicens: Donans nobis delicta, et delens quod aduersum nos erat chirographum. Si poena. Contra: Chirographum obligat, sed poena non obligat: ergo videtur quod chirographum non possit stare pro poena, vel pro culpa. Si ergo passio Christi non est nisi contra culpam, vel contra poenam, per passionem Christi non habent deleri culparum nostrarum chirographa.

Item chirographum illud aut habebatur a Deo, aut a nobis, aut a diabolo. Si a Deo, videtur quod deleri non poterat: quia a nullo potest superari diuina iustitia, nec infringi diuina sententia. Si a nobis habebatur: ergo videtur quod non esset aduersum nos. Si a diabolo. Contra: Diabolus nullum ius acquirit in nobis: ergo nullum aduersum nos habebat chirographum.

Item quaeritur iuxta hoc quae sit differentia inter chirographum decreti, et chirographum culpae, cum vno nomine nominet Augustinus, et alio nomine nominet Apostolus. Et quae sit illa scriptura, et qualiter per passionem Christi affixa sit cruci.

CONCLUSIO.

Christus per passionem suam deleuit chirographa culparum, quia per passionem suam impetravit remissionem culparum quo ad maculam, et quo ad reatum.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod sermo iste est metaphoricus quo dicitur, per passionem Christi deleri chirographa culparum. Dicitur enim chirographum a chiro, quod est manus, et graphia, quod est scriptura, quasi scriptura manu facta. Quae autem sit ista scriptura, quae dicitur chirographum decreti, et chirographum culpae, diuersimode potest assignari secundum diuersas expositiones, quae innuuntur ad Coloss. Secundum tamen expositionem, quae magis consonat verbo Apostoli, et dicto Augustini, sciendum quod chirographum culpae dicitur esse memoriale, quo anima tenetur astricta, et obligata alicui poenae, sicut aliquis quando obligat se alteri, facit ei chirographum: et hoc innuit Augustinus in littera cum dicit: Culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores ante diabolo tenebantur. Et dicitur illud chirographum culpae, et chirographum decreti: quia talis obligatio confugit ex nostra culpa tamquam ex merito, et ex diuina sententia.

Chirographum vnde dicitur. Chirographum culpae dicitur esse memoriale, quo anima tenetur astricta, et obligata alicui poenae, sicut aliquis quando obligat se alteri, facit ei chirographum: et hoc innuit Augustinus in littera cum dicit: Culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores ante diabolo tenebantur. Et dicitur illud chirographum culpae, et chirographum decreti: quia talis obligatio confugit ex nostra culpa tamquam ex merito, et ex diuina sententia.

Coloss. 2. c. Item quaeritur iuxta hoc quae sit differentia inter chirographum decreti, et chirographum culpae, cum vno nomine nominet Augustinus, et alio nomine nominet Apostolus. Et quae sit illa scriptura, et qualiter per passionem Christi affixa sit cruci.

Aug. de pec. mer. et remis. li. 2. c. 30. to. 7.

S. Bon. To. 5.

tamquam ex decreto: et sic chirographum dicitur esse memoriale illud, quo quidem peccatum manet quantum ad reatum, ratione cuius diuina iustitia habet nos punire: diabolica malitia potest accusare, et detinere, et conscientia nostra potest contra nos remurmurare: et illud chirographum aduersum nos habet inscribi non solum pro peccatis nostris actualibus, sed etiam pro peccato primi parentis: et ratione huius diabolus habet in nos aliquam potestatem vel simpliciter, vel ad tempus. Quoniam ergo Christus per passionem suam non solum impetravit nobis remissionem culpae quantum ad maculam, sed etiam quantum ad reatum: hinc est quod dicit Apostolus, et Augustinus quod Christus per passionem suam deleuit chirographa culparum. Sed Apostolus dicit singulariter delens chirographum decreti: quia loquitur de memoriali transgressionis primi parentis: Augustinus vero pluraliter, quia loquitur de remissione omnium peccatorum quantum ad reatum, vt perfectum exprimat ipsius passionis effectum. Concedendum est ergo, quod per passionem Christi delentur chirographa culparum. Concedendae sunt etiam rationes, quae hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod diabolus multos detinet ad luenda supplicia, dicendum quod dupliciter est loqui de efficientia, vel effectu passionis Christi, aut quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam. Quantum ad sufficientiam, sic se extendit ad omnes homines, et ad omnes culpas. Si vero quantum ad efficaciam, sic se extendit ad eos solummodo, qui baptizantur in nomine eius: qui abfoluantur a reatu originalis, et actualis, ita quod a diabolo non possunt amplius teneri, nisi forte se ei voluntarie subijciant, et noua contra eos scribantur chirographa.

2. Ad illud quod obijcitur, quod si deleta sunt culparum chirographa per passionem, quod superfluum alia remedia, dicendum quod illud non sequitur, quia alia remedia a passione habent efficaciam, nec passio delet efficienter huiusmodi chirographa, nisi interueniant illa remedia.

3. Ad illud quod obijcitur, quod non sunt deleta crucifixorum chirographa, sed potius inscripta, dicendum quod deleta fuerant in ipsis crucifixoribus quantum ad sufficientiam, et quantum ad meritum: licet in pluribus eorum non sint deleta quantum ad efficaciam, et quantum ad actum propter eorum negligentiam. Et si tu obijcias, quod quantitas transgressionis eorum aequabatur quantitati satisfactionis, dicendum quod excusabantur per ignorantiam sicut dicit Anselmus. Si enim cognouissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent. Aliter potest dici, quod numquam illi crucifixores ex mala voluntate Christum occidebant, ex quam bona voluntate Christus passionem sustinebat: et ideo longe potentior erat passio Christi ad satisfaciendum, quam esset illorum culpa ad obligandum.

4. Ad illud quod quaeritur, vtrum chirographum decreti sit culpa, vel poena, dicendum quod proprie loquendo nec est culpa, nec est poena: sed est reatus consequens culpam, qui est obligatio ad poenam, quae quidem dicitur chirographum in quantum tenet obligationem respectu poenae et rationem memorialis respectu culpae praeteritae. Culpa enim frequenter transit in actum, et remanet reatu, sicut patet in sanctis patribus, qui detenebantur in limbo, quibus deletum erat originale quantum ad culpam, sed adhuc remanebat in eis reatus, propter quem ianua erat eis clausa.

5. Ad illud quod quaeritur, quis habeat illud chirographum, dicendum sicut tactum fuit, quod est Deus, et diabolus habebat: sed Deus vt iudex, homo vt reus, diabolus vt accusator. Et sicut latro fert in signe contra se,

V

Rom. 4. d

1. Pet. 2. d Rom. 6. a

Rom. 6. a

Rom. 3. c

FVNDAMENTA. Coloss. 2. c

De peccat. mer. et remis. li. 2. c. 30. to. 7. Ier. 17. a

Ansel. Cur Deus homo li. 2. c. 15. 1. Cor. 2. b

se, sic homo contra seipsum ferebat chirographi, nec per illud chirographum acquirebatur aliquod ius diabolo. Quamvis enim homo iuste detineretur, ipse tamen iniuste detinebat. Nec in illius detentione factum est aliquod præiudicium diuinæ iustitiæ, sed potius satisfactum est ei per beneficium misericordis Redemptoris.

6. Ad illa vero, quæ quærebantur ultimo, patet responsio per ea, quæ dicta sunt in huiusmodi responsionis principio, sicut planum est pertractanti.

QVÆSTIO III.

An per passionem Christi liberati simus a potestate diaboli.

Alex. Alenf. 3. p. q. 18. Memb. 6. art. 3. S. Tho. 3. p. q. 49. art. 2. Et 3. Sent. d. 19. q. 1. art. 2. Et de Verit. q. 29. art. 7. Richardus 3. Sent. dist. 19. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 19. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 19. q. 1. dub. 2.

FVNDAMENTA. Apoc. 12. a



TRVM per passionem Christi liberati simus a potestate diaboli. Et quod sic, videtur: Vidi angelum descendentem de caelo, et apprehendit draconem, qui est diabolus: sed per istum angelum, sicut sancti exponunt, intelligitur Christus: si ergo ab isto angelo diabolus est religatus in eius passione, videtur quod amiserit super nos posse.

Joan. 12. e

ITEM: Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eijcietur foras. Si ergo diabolus foras per Christum est eiectus, videtur quod a potestate eius liberati simus.

Apoc. 5. a

ITEM Christus dux noster vicit diabolum per illud: Vicit leo de tribu Iuda: sed victoria ducis est victoria totius exercitus: ergo videtur quod diabolus a toto genere humano sit superatus, et ita videtur quod per passionem Christi amiserit suum posse respectu generis humani.

ITEM quando diabolus superavit primum hominem, per consequens superavit totum genus humanum: ergo pari ratione videtur, quod cum superatus sit a Christo, superatus sit a toto genere humano: ergo per passionem Christi totum genus humanum liberatum fuit a potestate diaboli.

ADPOSITIVUM Ephes. 6. b

1. SED CONTRA: Non est nobis colluctatio aduersus carnem, et sanguinem, sed aduersus mundi rectores tenebrarum harum: ergo demones adhuc nos impugnant, et huic mundo principantur: ergo a potestate diaboli liberati non sumus.

2. Tim. 3. a 2. Thes. 2. b Dan. 12. a Apoc. 12. c

2. ITEM dicitur, quod nouissimis diebus instabunt tempora periculosa, et hoc ipsum dicitur in Daniele, et Apocalypsi quod in tempore Antichristi habebit diabolus magnam potestatem ad tentandum, et vexandum: ergo non videtur, quod per passionem amiserit posse super genus humanum.

3. Cor. 4. a

3. ITEM potestas diaboli maxime in duobus consistit, videlicet in obfessione corporum, et in excacatione mentium: sed post passionem Christi adhuc multi a diabolo fuerunt obsessi, multi etiam fuerunt grauissime excacati: ergo videtur quod potestas diaboli non sit in aliquo diminuta per passionem Christi. Quod autem diabolus multorum corpora obsideat, docet experientia: quod iterum multorum mentes excacat probatur per illud, quod dicitur: Deus huius sæculi excacauit mentes infidelium.

4. ITEM potestas diaboli vel est ad nocendum, vel ad tentandum, sed numquam potuit nocere nisi

permisus. Numquam etiam potuit in peccatum precipitare, nisi præberetur ei voluntas, et consensus: et hoc ipsum potest modo: si ergo ab initio nihil potuit amplius, videtur idem quod prius.

CONCLUSIO.

Per passionem Christi omnes sumus liberati a potestate diaboli quo ad sufficientiam, licet quo ad efficaciam soli ij, qui sunt de corpore eius, sint liberati.

B

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, per passionem Christi sumus a potestate diaboli liberati, omnes quidem quantum ad sufficientiam, sed illi soli, qui sunt de eius corpore, hoc est Ecclesia, quantum ad efficaciam. Et hoc patet sic: Diabolus enim ante passionem Christi habebat duplicem manum, videlicet attrahentem, et impellentem. Manus attrahens erat potestas trahendi ad limbum etiam iustos, et sanctos. Manus impellens erat potestas precipitandi in malum vel per fallaciam, vel per violentiam: quia tentabat ut draco, tentabat ut leo. Et prima manus, scilicet attrahens erat tantæ potentie, ut nullus posset ei resistere, et hæc fuit ei omnino amputata per passionem. Iam enim nullum iustum potest ad limbum trahere, quia per passionem Christi deletum est chirographum peccati Adæ. Manum autem impellentem habebat ita fortem, ut cum magna difficultate posset quis ei resistere. Et ideo in multis regnabat, immo fere in omnibus. Omnes enim vel superabat per fraudulentiam, vel per violentiam: et hæc potestas debilitata est per passionem, per quam lumen veritatis aperitur contra diabolicam fraudulentiam: et adiutorium virtutis attribuitur contra diabolicam violentiam. Apparuit autem lumen veritatis, et interius per diuinam inspirationem, et exterius per humanam instructionem. Iam enim fere omnibus est veritas propalata, et ideo est destructa idololatria, quæ prius regnabat. Adiutorium etiam virtutis tribuitur per gratiæ infusionem, quæ reprimit concupiscentiam, et per angelicam protectionem, quæ comprimit, et reprimit potestates aduersas: et hoc idem virtute passionis: merito cuius mittitur nobis Spiritus sanctus, mittuntur etiam et ipsi angelici spiritus, ut superetur aduersarius. Vnde diabolus super omnia abhorret memoriam passionis, et figuram Crucis, per quam sumus potestate eius liberati. Rationes ergo hoc ostendentes concedendæ sunt.

C

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod adhuc restat nobis aduersus mundi rectores colluctatio, dicendum quod quamvis nobis incumbat pugna, non tamen elongamur a victoria, nisi interueniat nostra negligentia, secundum quod dicitur: Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari, et cor. sed faciet cum tentatione pronentum: et ideo ex illa auctoritate non potest haberi, quod nobis præsideat potestas diabolica, quamvis nos exercere non desistat.

F

2. Ad illud quod obijcitur, quod in nouissimis diebus instabunt tempora periculosa, dicendum quod quamvis per passionem sit potestas diabolica superata: tamen in nobis est vires dare hosti, et nos subiugare potestati diaboli. Et quia in nouissimis diebus abundabit multorum peruersitas, et refrigescet charitas, vires sumet diabolica potestas, et iusto Dei iudicio permittetur amplius ad malum impellere, quam permixtus fuerat in tempore præcedenti.

3. Ad illud quod obijcitur, quod adhuc potest in vexationem corporum, et excacationem mentium, dicendum quod hoc non potest modo, nisi quis ei ex culpa sua vires tribuat, sicut sunt illi, qui Sacramenta Christi contemnunt: qui vero humiliter, et deuote Sacramentis, et sacramentalibus se subijciunt, quæ

1. Cor. 10. e

Arg. 3. Dia log. c. 7.

quæ a passione Christi habent virtutem, non formidant diabolicam potestatem. Tanta est enim virtus sacramentorum Ecclesiæ, ut etiam extendat se vsque ad infideles. Vnde non tot hodie diabolus obsidet, quot diabolus consueuerat obsidere. Scribit enim Gregorius in dialogo de quodam Iudæo, qui cum vellet dormire in loco deserto, muniuit se signo Crucis, et demones superuenientes cum vellet ipsum offendere, a signo Crucis repulsi sunt, et dixerunt ipsum esse vas vacuum, sed signatum.

Joan. 1. b

4. Ad illud quod obijcitur, quod nihil poterat nisi per Dei permissionem, sicut tunc ita et nunc, dicendum quod Deus ipsum amplius permittebat ex suo iusto iudicio, et consensus noster amplius ei subiacebat ex vitio nostro, per hoc quod regnabat ignorantia, regnabat etiam concupiscentia. Deficiebat etiam et veritas, deficiebat etiam et gratia. Sicut enim dicitur: Lex per Moysem data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est. Et sic patet qualiter per passionem Christi liberamur a potestate diaboli.

QVÆSTIO IIII.

An per passionem Christi absoluiamur a pœna peccati.

Alex. Alenf. 3. p. q. 18. Membro 3. art. 2. S. Tho. 3. p. q. 49. art. 3. Et 3. Sent. dist. 19. q. 1. art. 3. Scotus 3. Sent. d. 19. q. 1. Richard. 3. Sent. dist. 19. q. 3. Durandus 3. Sent. d. 19. q. 3. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 19. q. 1. art. 1. Stroph. Brulef. 3. Sent. dist. 19. q. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 19. q. 1. dub. 2.

FVNDAMENTA. 1. Pet. 2. d



per passionem Christi absoluiamur a pœna peccati. Et quod sic, videtur: Peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum, quod exponens Magister in littera dicit, quod portare peccata nostra est portare pœnam peccatorum nostrorum. Et hoc confirmatur per illud: Vere languores nostros ipse tulit, et infirmitates nostras ipse portauit.

1. Cor. 10. e

Zac. 9. b

ITEM: Tu autem in sanguine testamētī tui eduxisti vincōs de lacu, in quo non erat aqua. Si ergo educi de lacu sine aqua est liberari a pœna, videtur quod per sanguinem Christi liberemur a pœna peccati.

1. Cor. 10. e

ITEM passio Christi maxime fuit pœnalis, et Deo placita, et pro nobis etiam fuit soluta: sed quod talis conditionis est, maxime habet liberari a pœna: ergo, et cor.

1. Cor. 15. c

ITEM tolerantia pœnæ plus ordinatur ad relaxationem pœnæ, quam ad deletionem culpæ: si ergo per passionem Christi fit iustificatio, sicut supra ostensum est, multo fortius fit pœnarum relaxatio.

ADPOSITIVUM 1. Cor. 15. c

1. SED CONTRA: Resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis, sicut dicitur in Glossa. Sed per resurrectionem nostram habemus liberari a pœna, et a miseria: ergo videtur, quod Christi resurrectio non passio liberet nos a pœna.

2. ITEM Christus patiēdo dedit nobis exemplum, et materiam compatiēdi. Si ergo pœna consistit in passione, et compassione, videtur quod passio Christi potius sit causatiua pœnæ, quam liberatiua a pœna.

3. ITEM pœnitentia omnis pœnalis est: nam pœnitere est pœnam tenere: si ergo per passionem Christi liberati sumus a pœna, videtur quod iam non

S. Bon. To. 5.

fit opus pœnitentia. Sed hoc est falsum: ergo et primum.

4. ITEM si passio Christi liberat a pœna, aut ergo a temporali, aut aeterna. A temporali non: quia, eisdem pœnis temporalibus subiaccemus nunc, quibus subiacebant illi, qui erant ante passionem. Ab aeterna non: quia nullus, qui est in inferno damnatus, fuit per passionem Christi liberatus: videtur ergo quod mediante Christi passione non sumus ab aliqua pœna liberati.

CONCLUSIO.

Passio Christi liberat nos a pœna peccati temporali, aeterna, et media inter vtramque.

RESP. AD ARG. Dicendum quod passio Christi nos liberauit a pœna temporali, et ab aeterna, et ab ea, quæ est inter vtramque media. A pœna inquam temporali nos liberat, dum virtute illius condonantur nobis peccata, non solum quantum ad culpam, et reatum pœnæ aeternæ, sed etiam quantum ad dimissionem pœnæ satisfactoriæ, sicut habet fieri in Sacramento baptismatis. A pœna aeterna nos liberat liberando a culpa. Dum enim per passionem Christi nobis gratia impetratur, per quam culpa dimittitur, nobis debitum pœnæ aeternæ mortis relaxatur. Liberat etiam a pœna, quæ quodam modo est inter vtramque pœnarum istarum media, quæ quidem est carentia visionis diuinæ ex merito peccati Adæ: et illa quidem, etsi fuerit ad tempus propter gratiam repertam in eis, qui detinebantur in limbo, deberet tamen habere aeternitatem habito respectu ad culpam Adæ. Vnde quantumcumque passio dilata esset, diuina presentia fuisset eis subtracta, nisi Deus adinuenisset aliquam viam, et ab hac pœna liberati sumus per passionem Christi: et sic patet, quod per omnem modum verum est passionem Christi efficacem esse ad liberandum nos a pœna peccati. Et rationes quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod resurrectio Christi nos liberat a pœna magis, quam passio, dicendum quod sicut supra dictum fuit de iustificatione, quod iustificatio potest attribui passioni ratione termini a quo, scilicet ratione amotionis mali, et resurrectioni ratione termini ad quem, scilicet ratione collationis boni: sic etiam glorificatio, quæ est liberatio a pœna, et miseria, vtrique potest attribui: ratione tamen liberationis a pœna potius attribuitur passioni.

2. Ad illud vero, quod obijcitur, quod passio Christi præbet nobis exemplum patiēdi, et compatiēdi, dicendum quod etsi passio Christi liberet a pœna, non tamen ab omni pœna. Liberat enim a pœna oppressiua, sed non liberat a pœna promotiua. Et quoniam pœna, in qua exercetur patientia, et misericordia, siue pietas est promotiua: ideo passio Christi ab illa non liberat, sed ad illam animat, et animando facit, ut pœna illa non possit opprimere, nec præualere: et isto modo posset dici quodam modo liberare ab illo genere pœnæ, non ut non affligat, sed ut non præualeat.

3. Ad illud quod obijcitur, quod passio Christi non liberat a pœna pœnitentiæ, dicendum quod immo nos liberat quantum est de se: quia secundum quod dicitur in littera, in baptismo omnis pœna, quæ pro peccato debetur, penitus relaxatur: sed cum homo peccata iterat, reddit se indignum tanto beneficio: et ideo per passionem non remittitur ei tota pœna: sed minoratur, secundum quod dicit Magister in littera, quantum decet, et expedit salua diuina iustitia.

4. Ad illud vero, quod obijcitur, quod non liberat neque a pœna temporali, neque a pœna aeterna, dicendum

dicendum quod ratio illa peccat secundum consequens. Nō enim sequitur, quod si hoc modo nō liberat a pœna temporali, et æterna, quod propter hoc nullo modo liberet a pœna temporali, et æterna. Quamvis enim nō liberet a pœna æterna eos, qui sunt in malo obstinati, liberat tamē eos, qui volūt et possunt ad Christum conuerti. Rursus, quāuis nō liberet a pœna tēporali in præsenti vita, scilicet a fame, et a siti, liberabit tamē a pœna in futuro, quādo nouissima omnīū destruetur inimica mors. Liberat etiam ab aliquibus pœnis temporalibus, ad quas essemus obligati merito peccatorum nostrorum, nisi interueniret passio Christi.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de persona Redemptoris, et Mediatoris, per quam facta est reconciliatio. Et circa hoc queruntur duo. Primum, est, vtrum solus Filius sit Redemptor, aut etiam Pater, et Spiritus sanctus. Secundum est, secundum quam naturam Christus est Mediator.

QUESTIO I.

An solus Filius sit Redemptor, vel etiam Pater, et Spiritus sanctus.

S. Tho. 3. p. q. 48. art. 5. Et 3. Sent. d. 19. q. 1. art. 4. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 19. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 19. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 19. q. 1. dub. 3.

AD OPPOSITVM Apoc. 5. c.

TRVM solus Filius sit Redemptor, aut etiam Pater, et Spiritus sanctus. Et ostenditur, quod solus Filius sit Redemptor: Remisit nos Domine Deus in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua: ergo si solus Filius pro nobis sanguinem fudit, solus Filius nos redemit.

ITEM ille solus nos redemit, qui pro nobis satisfecit: sed solus Filius pro nobis satisfecit: ergo, et cet.

ITEM redemptio nostra facta est per passionem: ergo ad illam solam personam spectat redemptio, ad quam spectat passio: sed solus Filius est passus: ergo, et cet.

ITEM Christus redemit nos: aut ergo secundum diuinam naturam, aut humanam naturam. Si secundum diuinam: ergo frustra ad hoc assumpsit humanam naturam. Si secundum humanam: sed solus Filius humanam naturam assumpsit: ergo solus nos redemit.

FVNDAMENTA.

CONTRA: Opera Trinitatis sunt indiuisa: ergo si redimere est opus conueniens Filio, necesse est, quod conueniat Patri, et Spiritui sancto.

ITEM illius est redimere, cuius est pro re empta pretium dare: sed pater dedit vnigenitum suum, pro salute generis humani, secundum quod dicitur: Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret: Pater ergo nos redemit: non ergo Filius solus est Redemptor.

Ioan. 3. b

ITEM illius est redimere, cuius est redemptos possidere: sed tota Trinitas nos possidet: ergo tota Trinitas nos redemit.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Magistri in littera: Redemptor aliquando etiam Pater, et Spiritus sanctus dicitur in Scriptura: ergo si in Scriptura non dicitur nisi verum, et catholicum, redimere non spectat ad solum Filium.

CONCLUSIO.

Christus est noster Redemptor solus quo ad executionem, et auctoritatem: licet quo ad auctoritatem, Pater et Spiritus sanctus etiam nos redemerint.

RESP. AD ARG. Dicendum quod redemptionis opus dupliciter potest alicui attribui, aut sicut principali auctori, aut sicut exequenti. Et vtroque modo competit Christo: Christo inquam Deo competit sicut auctori, Christo vero homini competit sicut exequenti. Cum ergo dicitur aliquis redemptor, hoc dupliciter potest dici. Aut ab auctoritate redemptionis, aut ab auctoritate simul, et executione. Si ab auctoritate, sic non tantum competit Filio, immo etiam Patri, et Spiritui sancto, pro eo quod indiuisa sunt opera Trinitatis. Si autem ab executione, sic respicit humanitatem, quæ assumpta est a solo Verbo, et hoc modo competit soli Filio: et hoc est quod Magister dicit: Redemptor aliquando Pater, et Spiritus sanctus dicitur: sed hoc propter vsum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis. Nam secundum vsum potestatis simul, et obedientiæ Filius proprie Redemptor dicitur: et post cōcludit. Est ergo Redemptor in quantum Deus potestatis vsu: in quantum homo humilitatis effectu. Ex his patet qualiter esse Redemptorem, conuenit Filio, et secundum quam naturam: quodam enim modo conuenit ei secundum humanam naturam, quodam modo secundum diuinam. Et primo modo competit soli Filio, secundo modo competit Filio vna cum Patre, et Spiritu sancto: et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam responsio ad rationes ad vtramque partem, procedunt enim secundum has duas vias, sicut aspicienti apparet.

QUESTIO II.

An Christus sit mediator secundum alteram naturam.

Alex. Alenf. 3. p. q. 18. Membr. 6. art. 2. §. 3. S. Tho. 3. p. q. 26. art. 2. Et 3. Sent. dist. 19. q. 1. art. 4. Et de Verit. q. 29. art. 5. Richardus 3. Sent. dist. 19. art. 2. q. 3. et 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 19. q. 6. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 19. q. 1. dub. 4.

ECVNDVM quam naturam sit Christus mediator. Et quod secundum humanam ostenditur auctoritate Augustini in libro de Ciuitate Dei. Mediatorem inter nos, et Deum, et mortalitatem oportuit habere transeuntem, et beatitudinem permanentem: sed vtrumque horum competit Christo secundum humanam naturam: ergo, et cet.

ITEM hoc ipsum ostenditur auctoritate Magistri in littera: Mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum diuinitatem.

ITEM medium debet esse inter extrema: ergo mediator Dei, et hominum debet esse infra Deum et supra homines: sed Christus secundum diuinam naturam non est inferior Deo: ergo secundum diuinam naturam non potest esse mediator. Est ergo solum mediator secundum naturam assumptam.

ITEM medium debet habere differentiam ab extremis: sed Christus secundum diuinitatem est omnino vnium cum Patre: ergo non videtur, quod secundum diuinitatem habeat rationem mediatoris.

ITEM

ITEM vna est offensa totius Trinitatis, sicut est vna maiestas: sed ei fit satisfactio, cui facta est offensa: ergo necesse est quod satisfactio fiat toti Trinitati. Et si hoc, ita fit satisfactio Filio, sicut Patri: sed constat quod alterius, et alterius naturæ est satisfactio offerre, et satisfactioem suscipere: ergo si Christus satisfacit secundum quod homo, et eo ipso est mediator quo satisfacit, videtur quod sit mediator solum secundum humanam naturam.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA hoc est auctoritas illa, quam Magister ad ducit in littera. Si Christus secundum vos o hæretici vniam tantum habet naturam, vnde medius erit, nisi ita sit medius, vt Deus sit propter naturam diuinitatis, et homo propter naturam humanitatis: ergo esse mediatorem competit Christo secundum vtramque naturam.

2. ITEM Christus est mediator non per priuationem, sed per positionem. Sed medium per positionem est medium per participationem vtriusque extremi: ergo Christus non potuit esse mediator Dei, et nostri nisi per hoc, quod est Deus, et homo: ergo mediator secundum vtramque naturam.

3. ITEM numquam medium iungit extrema, nisi per hoc quod habet communicationem cum vtroque: ergo Christus numquam nos reconciliaret Deo, nisi esset Deus et homo: redit ergo idem quod prius.

4. ITEM nihil tenet rationem medij secundum illud, secundum quod tenet rationem extremi: sed Christus tenet rationem extremi secundum humanam naturam, quia humana natura reconciliata est Deo: ergo non est mediator præcisè secundum illam.

5. ITEM si Christus est mediator secundum humanam naturam, hoc non potest esse nisi in quadam proprietate communicet nobiscum, in quadam cum Deo: sed angeli boni, et angeli mali in aliqua proprietate nobiscum conueniunt, in aliqua cum Deo: ergo possunt dici mediatores inter nos, et Deum: si ergo mediatores non dicuntur, videtur quod mediatio non conueniat Christo secundum conuenientiam proprietatum, sed secundum participationem deorum naturarum: ergo ita conuenit Christo esse mediatorem secundum diuinam naturam, sicut secundum humanam naturam.

CONCLUSIO.

Christus est noster mediator quo ad naturam humanam, non quo ad diuinam, quia humanitate nos reconciliauit.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod differt dicere esse medium, et esse mediatorem. Medium namque dicit conuenientiam cum extremis. Mediator autem dicit non tantum conuenientiam, sed etiam dicit officium reconciliationis. Aliter ergo respondendum est cum queritur, qualiter Christus sit medius inter humanam naturam, et diuinam. Aliter cum queritur, qualiter sit mediator. Si enim queratur, qualiter sit medius, responderi potest, quod medium inter duas naturas potest aliquid dici tripliciter. Aut ita quod in eo concurrant duæ naturæ, sicut in vna natura tertia. Aut ita quod in eo concurrant proprietates duabus naturis conformes. Primo modo accipiendo medium nihil potest esse medium inter humanam naturam, et diuinam, nec Christus, nec aliud: quia non potest ex humana natura, et diuina constitui aliquid tertium. Secundo modo accipiendo medium, sic Christus est medium inter humanam naturam, et diuinam, in quantum est vna persona in duabus naturis, non ratione humanæ naturæ tantum, nec ratione diuinæ tantum, sed ratione vtriusque. Tertio modo accipiendo medium, Christus est medium inter Deum, et homines. secundum S. Bon. To. 5.

dum humanitatem, in quantum habet mortalitatem, simul, et beatitudinem. Mortalitatem inquam, in qua communicat cum hominibus: beatitudinem, in qua maxime cōmunicat cum Deo. Si vero queratur, qualiter, et secundum quam naturam Christus sit mediator, cum mediator dicat officium reconciliationis, et mediator debeat differre ab illis, quos reconciliat, et Christus secundum diuinam naturam sit ille, cui fit reconciliatio, dicendum quod non potest esse mediator secundum diuinam naturam, sed secundum humanam naturam, in qua potest reconciliare secundum diuersas proprietates, in quibus communicat cum Deo, et cum homine. Habebat enim iustitiam, et innocentiam, in qua communicat cum Deo, et mortalitatem, in qua communicat cum homine: et dum mors coniungitur iustitiæ, in eodem confederatur homo peccator, et mortalis Deo iusto, et immortalis. Reconciliati enim sumus Deo per mortem hominis innocentis. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod Christus est mediator secundum humanam naturam.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod Christus est medius propter naturam diuinitatis, et humanitatis, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt. Non enim est idem dicere esse mediatorem, et esse mediū. Verumtamen mediator esse non posset, nisi esset medius. Quod enim simul, et semel sit beatus et mortalis, hoc habet, quia homo et Deus: vtraque tamen istarum duarum proprietatum conuenit ei secundum humanam naturam, ita quod mortalitas conuenit humanæ naturæ in se, et beatitudo competit ei in quantum est vnita diuinæ.

2. AD illud quod obijcitur, quod mediator debet participare naturam vtriusque extremi, dicendum quod et medium, et mediator non dicitur solum per participationem vtriusque naturæ, sicut prius dictum est, sed etiam per conuenientiam in proprietate. Et Christus secundum humanam naturam habet proprietates conuenientes diuinæ nature pariter, et humanæ.

3. AD illud quod obijcitur, quod medium non iungit extrema nisi per conuenientiam, quam habet cum eis, dicendum, quod iam patet responsio: quia conuenientia secundum proprietatem est illa, quæ potest extrema reconciliare, maxime quando extrema coniungi habent per illud medium, et per duci ad conformitatem voluntatis, non ad conformitatem naturæ. Per Christum enim homo reconciliatur Deo, vt fit beatus: et ita vt fiat de mortali immortalis, de peccatore iustus, de misero beatus, non vt reconciliatus fiat Deus, quamuis ipse Christus sit Deus.

4. AD illud quod obijcitur, quod Christus est extremum secundum humanam naturam, dicendum quod falsum est: nam humana natura in Christo numquam indignit reconciliatione: vnde non erat reconciliata, sed reconcilians, secundum quod dicitur: Deus erat in Christo sibi reconcilians mundum. Alterius enim conditionis erat natura humana in alijs hominibus, alterius in Christo. In alijs enim erat peccatrix, in Christo erat immunis ab omni culpa.

5. AD illud quod obijcitur, quod si mediator dicitur propter conuenientiam in proprietatibus, dæmon debet dici mediator, dicendum quod non est simile: quia non habet proprietates bono mediatori conuenientes, secundum quod exponit Augustinus in libro de Ciuit. Dei aliquantulum prolixè, sed tamen vtiliter. Ait enim sic: Mediatorem inter Deum, et hominem mortalitatem oportuit habere transeuntem, et beatitudinem permanentem, vt per illud quod transisset congrueret morituris, et ad illud quod permanet transferret ex mortuis. Boni ergo angeli inter miseros mortales, et beatos immortales medij esse non possunt: quia ipsi quoque beati, et immortales sunt, possunt autem medij esse angeli mali, quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est V 3 mediator



mediator bonus: qui aduersus horum immortalitate, et miseriam, et mortalis ad tempus existere voluit, et beatus in aternitate persistere potuit. Et quod sint contrarii, hoc ipse amplius consequenter ostendit dicens: Ad hoc interponit se mediator immortalis, et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat. Ad hoc autem se interponit mortalis, et beatus, ut morte transacta ex mortuis faceret immorta-

les, quod in se resurgendo monstrauit et ex miseris beatos: unde numquam ipse discessit. Alius est ergo mediator malus, qui separat amicos, alius bonus, qui reconciliauit inimicos. Et sic patet, quo modo conuenientia proprietatum in Christo faciat ad officium boni mediatoris, in demone vero faciat ad contrarium. Et sic patet responsio ad quaesita.

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

QVOD ALIO MODO POTVIT LIBERARE hominem, et quare potius isto: et cuius opus fuit eius passio.

**I** vero queritur, Vtrum alio modo posset Deus hominem liberare quam per mortem Christi. Dicimus et alium modum fuisse possibilem Deo, cuius potestati cuncta subiacent, sed nostra miseria sananda conuenientioremodum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis accipiens quod non erat, dignatus nostrum inire consortium, ut mala nostra moriendo perferret? Est et alia ratio quare isto potius modo quam alio liberare voluit, quia sic et iniustitia superatur diabolus, non potentia. Et quo modo id factum sit explicabo ut potero. Quadam iniustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum peccato primi hominis in omnes originaliter transunte, et illius debito omnes obligante, unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo. Vnde Ephes. 2. a Apostolus: Eramus natura filij irae: natura, scilicet, ut est deprauata peccato, non ut est re-creata ab initio. Modus autem ille, quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tamquam Deus hoc fecerit aut fieri iusserit, sed quod tantum permiserit, iuste Psal. 76. b tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico inuasit. Nec tamen Deus continuit in ira sua miserationes suas, nec hominem a lege sua potestatis emisit, cum in diaboli potestate esse permiserit, quia nec diabolus a potestate Dei est alienus, sicut nec a bonitate. Nam qualicumque vita diabolus vel homo non subsisteret, nisi per eum qui viuificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se illi exhiberet Deum, sed inter mala poenalia etiam malis multa praesitit bona: et tandem hominem, quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit, ut sic iniustitia vinceretur diabolus, non potentia. Sed qua iniustitia? Iesu Christi. Et quo modo victus est ea? Quia in eo nihil dignum morte inueniens, occidit eum tamen. Et utique iustum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Ideo autem potentia vincere noluit, quia diabolus vitio peruersitatis sua amator est potentia, et deservitor oppugnatore, iniustitia, in quo homines magis eum imitantur, qui neglecta vel etiam perosa iniustitia, potentia magis student, eiusque vel adeptione latantur, vel cupiditate instamantur. Ideoque placuit Deo, ut non potentia, sed iniustitia vincens, hominem erueret, in quo homo cum imitari disceret. Post vero in resurrectione secuta est potentia, quia reuixit mortuus, numquam postea moriturus. Sed nonne iure aequissimo vinceretur diabolus, si potentia tantum Christus cum illo agere voluisset? utique, sed postposuit Christus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Iniustitia ergo humilitatis hominem liberauit, quem sola potentia aequissime liberare potuit.

De causa inter Deum, et hominem, et diabolum.

S. I. enim tres illi in causam venient scilicet Deus, diabolus, et homo, diabolus et homo quid aduersus Deum dicent, non haberent. Diabolus enim de iniuria Dei conuinceretur, quia seruum eius scilicet hominem, et fraudulenter abduxit, et violenter tenuit. Homo etiam iniurius Deo conuinceretur, quia praecpta eius contempsit, et se alieno dominio mancipauit. De homi-

Aug. 13. de Trin. 10.

Ibidem c. 11. in fine et 12. in princ.

Ephes. 2. a

Psal. 76. b

Ibid. c. 13.

Ibid. 14.

Ibid. c. 13.

Ibid. c. 14.

ad finem.

Ibid. supra.

hominis etiam iniuria conuinceretur diabolus, quia et illum prius fallaci promissione decepit, et post mala inferendo laesi. Iniuste ergo diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo iuste tenebatur, quia diabolus numquam meruit potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si ergo Deus qui utrique praerat, potentia hominem liberare vellet, sola iniustitiae virtute hominem potuit rectissime liberare, sed ob causam praemissam iniustitiae humilitatis uti voluit. Qui dum in carne mortali crucifixus est, iniustitia diabolus victus est, non potentia. Quo modo autem in eius sanguine nobis peccata sint dimissa, supra expostum est.

De traditione Christi, quae facta dicitur a Patre, et a Filio, a Iuda, et Iudaeis.

CHRISTVS ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis, qui se in arca crucis non diabolo, sed Deo Trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretij sufficientiam, sed pro electis tantum, quantum ad efficaciam, quia praedestinati tantum salutem effecit. De quo et legitur, quod sit traditus a Patre, et quod seipsum tradidit, et quod Iudas eum tradidit, et Iudaei. Ipse se tradidit, quia sponte ad passionem accessit. Et Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, immo totius Trinitatis passus est. Iudas tradidit prodendo, et Iudaei instigando. Et fuit actus Iudae et Iudaeorum malus, et actus Christi vel Patris bonus: opus Christi et Patris bonum, quia bona Patris et Filij voluntas: malum fuit opus Iudae et Iudaeorum, quia mala fuit intentio. Diuersa fuerunt ibi facta siue opera, id est diuersi actus, et una res, siue factum, scilicet passio ipsa. Ideoque Doctores aliquando vniunt in facto illo Patrem, Filium, Iudam, Iudaeos, aliquando disungunt. Respicientes enim ad passionem, vnum opus illorum dicunt: attendentes intentiones et actus, facta diuersa discernunt. Vnde Augustinus: Facta est, inquit, traditio a Patre, facta est traditio a Filio, facta est traditio a Iuda. Vna res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit Pater et Filius in charitate: Iudas vero in prodicione. Videtur quia non quid faciat homo, sed qua voluntate considerandum est. In eodem facto inuenimus Deum, quo Iudam. Deum benedicimus, Iudam detestamur: quia Deus cogitauit salutem nostram, Iudas cogitauit pretium quo vendidit Dominum, Filius pretium quod dedit pro nobis. Diuersa ergo intentio, diuersa facta facit, cum tamen sit vna res diuersis intentionibus. Ecce vnam rem dicit ibi fuisse, et diuersa facta, quia vna ibi fuit passio, sed diuersi actus. Et actus quidem Iudae ac Iudaeorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quae bonum est, et opus Dei est.

Quod Christi passio dicitur opus Dei et Iudaeorum, et quo modo.

PASSIO ergo Christi et opus dicitur Iudaeorum, quia ex actibus eorum prouenit: opus Dei, quia eo auctore, id est, eo volente fuit. Vnde Augustinus: Nemo aufert animam Christi ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi eam: Ecce habes auctorem operis. Ponit animam: Ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam, quotiens in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est. Sed quia sua voluntate, non alio cogente perpetitur, ipse auctor est operis. Cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum, eamque operati sunt Iudas et Iudaei, queritur an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est. Potest enim dici, quod operati sint bonum, quia ex actibus eorum bonum prouenit, id est, passio Christi: et item quod operati non sunt bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

D I S T I N C T. XX.

De redemptione nostra facta per passionem Christi quantum ad congruentiam, et necessitatem.

Si vero queritur, vtrum alio modo, et cet.

Expositio textus.

**S** V P R A egit Magister de passionis efficacia. In hac vero parte agit de passionis congruentia. Diuiditur autem ista pars in duas partes. In quarum prima comparat passionem Christi ad causam, propter quam passus est. In secunda vero comparat ip-

sam ad causam, a qua fuit passio in ipso, ibi: Christus ergo est sacerdos, idemque hostia, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes, in quarum prima ostendit, quod modus iste redimendi, scilicet per passionem valde fuit congruus, et rationalis, ostendens quare isto modo, scilicet per passionem genus humanum redimere voluit. In secunda parte ostendit, quod alio modo, si voluisset, redimere potuit, ibi: Si enim tres illi in causam, et cet. Similiter secunda pars diuiditur in duas partes. In quarum prima inquirat, a quo sit passio Christi: ostendens quod traditus fuit a Patre, a se ipso, a Iuda, et a Iudaeis. In secunda vero agit de differentia causarum passionis Christi, vtrum bona fuerit, vel mala, ibi: Et fuit actus Iudae, et Iudaeorum malus.

Genes. 3. Aug. in lib. de Tri. 13. c. 14. in fi.

Dist. praeced.

Pf. 109. a Hebr. 9. a Rom. 5. a If. 53. b Ephes. 5. a Mart. 26. e Luca 24. c De hoc August. in Pf. 93. non longo a fi. 10. 8

Super Epi. sol. 1. 10. Hom. 7. circa illud c. 4. quia filium unigenitum.

In li. de unitate Trinitatis ad Optatum. contra Felicianum. c. 14. fo. 6. Ioan. 10. d

Ius: actus vero Christi, et Patris bonus. Siue, ut aliter dicatur, inquit illarum causarum differentiam penes bonitatem, et malitiam. Subdiuisiones autem partium manifeste sunt in littera.

Illo enim deserente, et cetera. Dub. I.

Contra hoc videtur inconuenienter dictum: quia sicut Adam peccauit in consentiendo, ita diabolus peccauit in seducendo: ergo sicut iustum fuit hominem tradi in potestatem diaboli, ita fuit iustum diabolum tradi in potestatem hominis. I T E M grauius peccauit peccati auctor, quam consentiens in peccatum: ergo multo fortius debuit tradi diabolus in potestatem hominis, quam homo in potestatem diaboli.

R E S P. Dicendum quod tam diabolus, quam Adam inuasi sunt iudicis condemnantis, uterque enim punitus fuit, sicut scribitur in Genesi: sed tamen magis decebat secundum ordinem diuinae iustitiae hominem subigari, quam econuerso, propter hoc, quod sponte subiecit se illi consentiendo.

Remissio peccatorum per sanguinem Christi, et cetera. Dub. II.

Contra: Videtur secundum hoc, quod Deus posset facere per iustitiam aliquid et non per potentiam, et econuerso. Sed contra hoc est, quod est summe iustus, et summe potens: ergo nihil potest facere, nisi iuste, et potenter. I T E M est quod Deus fuisset, usus potentia in liberatione hominis, cum diabolus nullum ius haberet in eo, nullam iniuriam fecisset diabolo.

R E S P. Dicendum quod in auctoritate praemissa non reparatur iustitia a potentia, ita quod una sit sine altera in operatione diuina. Sed hic innuitur, quod aliquod est opus, in quo per excellentiam manifestatur iustitia, aliquid in quo per excellentiam manifestatur potentia: et Deus illum modum elegit in quo manifestatur iustitia, ut nobis daret imitandi formam. Ad illud quod quaeritur, utrum si liberasset per potentiam, fuisset ibi iustitia, dicendum quod sic: sed tamen non fuisset ita manifestata.

De quo et legitur, quod sit traditus a Patre, et quod se ipsum tradidit. Dub. III.

Hoc videtur esse falsum: Si enim Deus tradidit eum in mortem, videtur quod Iudaei eum occiderent auctoritate Dei: ergo Deus particeps fuit in illo homicidio. Si tu dicas quod tradidit eum, quia permisit eum occidi: similiter posset dici de quolibet, qui occiditur: quia quemlibet qui occiditur, permittit Deus occidi. I T E M qui potest alium liberare ab occisione, et non liberat, dicitur eum occidere interpretatiue: ergo cum Deus Pater potuerit liberare filium, ut non occideretur, videtur saltem interpretatiue, eum occidisse.

R E S P. Dicendum quod mors est priuatio vitae: et haec habet comparationem ad inferentem, et ad eum qui sustinet. Et secundum hoc aliquis potest dupliciter tradere alium in mortem: aut quia facit ut alij inferant ei mortem, aut quia facit ut ipse sustineat mortem. Quoniam ergo sustinentia mortis fuit a Deo Patre, et fuit a Christo, quia Deus Pater voluit quod ipse sustineret mortem, et ipse voluntarie sustinuit: hinc est quod traditus dicitur a Patre, traditus etiam dicitur a se. Rursus: quia Iudas, et Iudaei procurauerunt ut alij inferrent ei mortem: hinc est quod traditus dicitur a Iuda, et a Iudaeis. Et quoniam fuit laudabilis mortis sufferentia, illatio autem fuit vituperabilis: hinc est quod traditio Dei, et Christi laudatur: traditio Iudae, et Iudaeorum vituperatur. Et sic patet quod mors a parte sufferentis fuit Deo placita, et accepta:

sed a parte infligentium fuit tantum permissa. Et per hoc patet responsio ad primum obiectum. Ad illud quod obijcitur, quod permittens alium occidi cum posset prohibere, particeps homicidij est, dicendum quod illud fallit in Deo: quia potest peccata omnia prohibere, et non prohibet, hoc enim spectat ad regimen suae prouidentiae, sicut in primo, et in secundo Libro fuit ostensum.

Actus quidem Iudae, et Iudaeorum sunt mali quibus operati sunt, et cetera.

Dub. IIII.

Contra: Videtur implicare duo opposita. Si enim actus recipit denominationem a termino, et passio Christi fuit bona, videtur quod actus eorum fuerunt boni. I T E M mors, et vita opponuntur: sed Christi vita, et generatio fuit bona: ergo mors, et corruptio fuit mala. I T E M iuxta hoc quaeritur, utrum simpliciter dicendum sit quod Christi passio fuit bona, vel mala. Cum enim habeat auctorem bonum, et malum, sicut supra dictum est, non est ratio, quare magis debeat ab hoc, quam ab illo denominari. Quaeritur etiam, dato quod passio sit bona: Vtrum concedendum sit, quod Iudaei operati sint bonum.

R E S P. Dicendum quod cum quaerimus de bonitate passionis, non quaerimus de bonitate, vel malitia in genere naturae, sed in genere moris. De hac ergo bonitate absque dubio est concedendum quod passio Christi fuit bona simpliciter. Est enim pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum eius: multo magis mors Christi fuit pretiosissima. Triplici autem ex causa debet dici mors Christi simpliciter bona. Vna est strenuitas virtutis ex parte sustinentis. Sustinebat enim illam passionem virtuosissime: quia patientissime, et constantissime. Secunda est vilitas redemptionis ex parte humani generis, quia per illam totum genus humanum est liberatum. Tertia est honestas causae moriendi. Mortuus enim fuit pro veritate dicenda: vnde Pilatus scripsit super eum causam: Iesus Nazarenus. Quamuis autem passio Christi sit bona simpliciter, tamen actio Iudaeorum fuit mala simpliciter, quia ex mala voluntate, et radice processit: nec propter bonitatem passionis, quae inde secuta est, bona dicenda est: hoc enim fuit praeter intentionem ipsorum per operationem diuinam, per quam Deus de multis malis elicit multa bona. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Primum enim patet, quod non est multiplicatio inconpossibilium, sicut iam ostensum est. Secundum etiam patet, quia mors et vita non opponuntur in genere moris, sed in genere naturae. Tertium patet, quare passio Christi dicitur simpliciter bona. Passio enim dicitur ut est in patiente: et ideo dicitur magis passio esse bona, ut est a bona voluntate patientis, quam mala, ut est a mala voluntate inferentis. Ad illud quod quaeritur ultimo, utrum concedendum sit, quod Iudaei operati sint bonum, dicendum quod est opus operans, et opus operatum. Cum ergo quaeritur, utrum Iudaei operati sint bonum, bonum potest dici bonitatem circa opus operans, vel circa opus operatum. Si circa opus operans, est simpliciter negandum: quia tale opus in Iudaeis simpliciter fuit malum. Circa vero opus operatum, quod quidem fuit mors et passio Christi, hoc dupliciter potest intelligi. Aut primo, et per se: et sic falsum est, quod Iudaei sint operati bonum. Illud enim opus operatum bonitatem non habuit ex intentione Iudaeorum. Si autem intelligatur per accidens, et ex consequenti, sic habet veritatem. Iudaei enim operati sunt passionem Christi, quae quidem fuit maximum bonum, et saluberrimum toti mundo.

ff. ii. s. 6

ARTI:

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de congruentia nostrae redemptionis factae per passionem Christi. Et circa hoc sex dubabilia possumus quaeri. Primo enim quaeritur, utrum congruum fuerit reparari humanam naturam. Secundo quaeritur, utrum magis congruum fuerit reparari humanam naturam per satisfactionem, quam per aliam viam. Tertio quaeritur, utrum aliqua creatura satisfacere potuerit Deo pro humano genere. Quarto quaeritur, utrum purus homo possit satisfacere pro se. Quinto, utrum Deus satisfactionem per mortem Christi debuerit acceptare. Sexto, et ultimo quaeritur, utrum alio modo genus humanum potuerit liberari.

QVÆSTIO I.

An congruum fuerit naturam humanam a Deo reparari.

- Alex. Alex. 3. p. q. 1. Membro 3.
S. Thomas 3. p. q. 46. art. 1.
Et 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 1.
Scotus 3. Sent. dist. 20. q. 1.
Richardus 3. Sent. dist. 20. q. 1.
Durandus 3. Sent. dist. 12. q. 1.
Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 17. q. 2.
Steph. Brul. 3. Sent. dist. 20. q. 1.
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 20. q. 1.

FVNDAMENTA.

- Anselm. li. 2. c. 4.
Ibid. c. 12.
Ibid. c. 18.
Ibid. c. 18.

TRVM congruum fuerit humanam naturam a Deo reparari. Et quod sic, videtur per quattuor suppositiones manifestas, quae elici possunt ex dictis Anselmi in lib. 1. Cur Deus homo. Prima est haec: Nullatenus decet summam stabilitatem permittere suum propositum infirmari. Secunda est haec: Nullatenus decet summam benignitatem pro peccato vnus hominis totam posteritatem eius permittere sempiternaliter damnari. Tertia est haec: Nullatenus decet summam sapientiam nobilissimam creaturam permittere vniuersaliter sine suo fraudari. Quarta est haec: Nullatenus decet summam virtutem permittere seruum suum ab alio in sempiternum iniuste detineri.

Ex prima arguitur ita: Si non decet Dei propositum infirmari, et Deus proposuerat hominem perducere ad beatitudinem, et perducere non habet quamdiu manet in statu ruinae: ergo indecens est hominem in tali statu relinqui: ergo ab oppositis, decens est ipsum reparari, et releuari.

Ex secunda arguitur sic: Non decet posteritatem totam sempiternaliter damnari pro peccato vnus hominis: sed tota sempiternaliter damnaretur, nisi reparatio interueniret: ergo congruum fuit et decens, ut Deus hominem repararet.

Ex tertia arguitur sic: Non decet summam sapientiam permittere vniuersaliter nobilissimam creaturam sine suo fraudari: sed nisi reparatio interueniret, omnes homines sine suo essent fraudati, et ita vane omnes filij hominum essent constituti: quod diuinae sapientiae non congruit, quae nihil incongruum facit: ergo restat quod valde congruum fuit genus humanum reparari.

Ex quarta arguitur sic: Non decet summam virtutem permittere seruos suos iniuste, et violenter ad aduersario detineri: sed nisi reparatio interuenisset, multi serui Dei, et Sancti detinerentur in limbo: ergo congruum fuit, et decens per reparationis beneficium subueniri generi humano.

SED CONTRA hoc obijcitur sic: Si indecens fuisset genus humanum non reparari, et inconueniens, et quodlibet minimum inconueniens, sicut dicit Anselmus in lib. Cur Deus homo, est impossibile erga Deum: impossibile ergo fuit Deum genus humanum non reparare. Ex hoc elicitur duplex inconueniens. Vnum quod Deus non reparauit genus humanum propter misericordiam, sed potius propter vitandam indecentiam. Aliud, quod non reparauit ex liberalitate, sed ex necessitate: quod si verum est, non tenemur ei ad tantas gratiarum actiones: quod impium, et crudelissimum est dicere.

1. I T E M nobilior creatura est angelus, quam homo, et propter beatitudinem est facta, sicut homo, sed non decuit Deum releuare angelum a suo lapsu: ergo nec decuit reparare genus humanum.

2. I T E M sicut decet diuinam sapientiam, et bonitatem releuare cadentem, sic etiam decet sustentare stantem: sed non decuit Deum tenere genus humanum ne laboraret ante lapsum: ergo videtur quod non decuit ipsum releuare post ipsum lapsum.

4. I T E M non decet Deum facere contra suam iustitiam: sed homo cum peccauit, meruit a Deo in aeternum separari: si ergo per reparationem Deo habet coniungi, videtur quod numquam decuit genus humanum reparari.

5. I T E M sicut homo per peccatum meruit mortem carnis, ita etiam meruit mortem sempiternae damnationis: sed non decuit Deum sic reparare genus humanum, ut non moreretur morte carnis: ergo non decuit sic reparare, ut non moreretur morte sempiternae damnationis.

6. I T E M non decet Deum facere contra dispositionem suae sapientiae: sed Deus talem fecerat hominem, ut si vellet stare, staret: et si vellet cadere, caderet: ergo sicut non decet Deum facere de stante ut cadat, ita non decet ipsum facere de cadente ut resurgat: ergo non decet eum reparare humanam naturam.

CONCLVSIO.

Congruum fuit humanam naturam a Deo reparari: quin immo istud fuit necessarium ex parte Dei, necessitate immutabilitatis, non coactionis.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod absque dubio congruum est, et decens reparari genus humanum. Congruum, inquam est, et decens non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis. Ex parte Dei, quia decet Dei potentiam, sapientiam, et misericordiam, sicut in opponendo monstratum est supra. Ex parte vero hominis congruentia est similiter, si consideretur dignitas hominis conditi, et modus labendi, et status lapsi. Dignitas namque hominis conditi tanta erat, ut propter ipsum facta sint vniuersa. Si ergo homo caderet suo sine, iam omnia essent suo sine defraudata. Modus vero labendi fuit, quod humana natura totaliter cecidit alio peccante, et alio suggerente: et ideo decens fuit ipsam per alium releuari, ut sicut filij peccauerunt in parente, et parens peccauit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino releuante. Status etiam hominis lapsi reparationi congruit: quia in illo statu simul fuit poenitentia cum miseria: et poenitentia quodam modo placabat diuinam iustitiam, miseria vero prouocabat misericordiam. Et sic patet, quod per omnem modum congruum fuit reparari genus humanum. Congruum, inquam, ex parte opificis, et congruum ex parte operis. Sed congruitas ex parte operis pura congruentia est, ita quod non ponit necessitatem. Congruitas vero ex parte opificis ponit necessitatem, necessitatem, inquam, non inenitabilitatis, quae diuiditur in coactionem, et prohibitionem, sed necessitatem immutabilitatis, quae confur-

git ex stabilitate, et immutabilitate diuinæ dispositionis: hæc autem non arctat diuinam potentiam ad opus, sed eam determinat ad tale propositum. Vnde Anselmus in libro Cur Deus homo: Cum dicimus Deum aliquid facere necessitate, intelligendum est, quod hoc facit necessitate seruandæ honestatis, quæ necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis. Ex his, quæ dicta sunt, patet responsio ad propositam quaestionem. Si enim quaeratur, vtrum congruum sit reparari genus humanum, concedendum est simpliciter, quod verum est. Si vero quaeratur, vtrum sit necessarium, nõ est simpliciter respondendum, sed distinguendum. Est enim necessarium ex parte Dei, sed ex parte nostri non. Ex parte Dei necessarium quidem non quacumque necessitate, sed necessitate immutabilitatis, quæ non opponitur libertati voluntatis, ac per hoc nec gratiæ, nec liberalitati.

1. **E T** per hoc patet responsio ad primũ obiectum: non enim sequitur, si Deus reparat necessitate suæ immutabilitatis, quod propter hoc non reparat liberalitate suæ benignitatis: hæc enim simul possunt stare.

2. **A D** illud quod opponitur, quod creatura angelica nobilior est, et cetera, dicendum quod quamuis angelus nobilior sit creatura, quàm homo: non tamen est adeo ad reparationem idoneus sicut homo, propter modum labendi, et statum hominis lapsi. Homo enim pœnituit, angelus obstinatus fuit. Homo totaliter, angelus particulariter cecidit. Homo per alium, angelus per seipsum: et hæc sunt quæ faciunt angelum ad reparationem minus idoneum.

3. **A D** illud quod obijcitur, quod non decuit Deum tenere hominem, ne caderet, dicendum quod si homo voluisset stare, numquam Deus dereliquisset eum, vt caderet: sed quia stare noluit, nõ debuit ipsum conseruare inuitum: sed quia homo post lapsum voluit resurgere, ideo decuit Deum sibi manum porrigere: ita quod manus ista ad illos se extendit, qui volunt resurgere, non ad eos, qui nolunt resurgere.

4. **A D** illud quod obijcitur, quod non decet Deum facere contra suam iustitiam, dicendum quod verum est. Decet tamen ipsum aliquid facere præter rigorem iustitiæ: quia reparatio humani generis non repugnat diuinæ iustitiæ: concurrunt enim in illa simul misericordia et veritas, sicut videbitur infra. Vnde quod dicitur, quod homo meruit sic peccatum in æternum separari a Deo, hoc verum est quantum est de se: possunt tamen alia merita interuenire, quæ infingunt illam obligationem, et in quibus seruabitur ordo iustitiæ diuinæ.

5. **A D** illud quod obijcitur, quod per peccatum meruit homo ita puniri pœna sempiternæ damnationis, sicut pœna mortis, dicendum quod non est simile: quia de pœna mortis statim fuit sententia lata, de pœna vero æternæ damnationis adhuc differtur sententia. Et quia diuina sententia est irreuocabilis, postquam lata est, licet mutari possit sententia per prophetiam prædicatam, sicut patet in Iona, antequam feratur, potest remedium inueniri: ideo reparari potuit genus humanum, vt non incurreret pœnã damnationis sempiternæ in aliqua eius parte, quamuis non fuerit liberatum, vt non incurreret pœnam mortis. Et si tu quaeras, quare sententia ista fuit lata, et illa dilata, cum homo inuenerit vtramque de se, dicendum quod prima est via pœnitentiæ, secunda vero aufert locum pœnitentiæ: ideo non debebat secunda sententia ferri contra hominem, quamdiu erat in statu viæ.

6. **A D** illud quod obijcitur, quod non decebat Deum facere contra ordinem suæ sapientiæ, dicendum quod genus humanum reparando contra suam sapientiam non fecit: quia ex sapientia sua fecerat ipsum reparabilem præuidens eius lapsum. Nec valet illud quod obijcitur: Nec decuit facere de stante vt caderet: ergo nec decuit de labente vt resurgeret: quia

quamuis nullo sapiente fiat homo deterior: aliquo tamen sapiente potest fieri melior. Et licet non deceat Deum de bono facere malum, decet tamen de malo fecere bonum.

Q V Æ S T I O II.

An magis congruerit genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam.

S. Tho. 3. p. q. 26. art. 3.  
Et 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 4. q. 1.  
Et Opusc. 1. cap. 17.  
Richardus 3. Sent. dist. 20. q. 3.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 20. q. 2.  
Gabr. Biel 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 2.

**V**TRVM magis congruat genus humanum reparari per satisfactionem, quàm per aliam viam. Et quod sic ostenditur per quatuor suppositiones. Quarum prima est hæc: Illa via magis conueniens fuit ad reparationem humani generis, in qua magis seruatur ordo diuinæ iustitiæ. Secunda est hæc: Illa via magis congruit reparationi humani generis, in qua magis seruatur ordo diuinæ sapientiæ. Tertia est hæc: Illa via magis conuenit reparationi humani generis, in qua magis seruatur præsidencia diuinæ potestatis. Quarta est hæc: Illa via magis conuenit reparationi humani generis, in qua magis seruatur honorificentia diuinæ Maiestatis.

**H**I S præsuppositis arguitur sic: Magis seruatur ordo diuinæ iustitiæ, cum malum punitur quàm cum relinquitur impunitum: sed cum peccata reparantur per satisfactionem, malum punitur, sine satisfactione relinquitur impunitum: ergo magis seruatur ordo iustitiæ in reparatione per satisfactionem quàm sine satisfactione: ergo per primam suppositionem via ista magis conuenit reparando generi humano.

**I**T E M secundo arguitur sic: Ordinatio peccantiũ in supplicijs, siue peccati in pœna, manifestat decorẽ diuinæ sapientiæ, quæ non patitur vniuersum ex aliqua sui parte turpari: sed cum peccator releuatur per satisfactionem, ad culpam sequitur pœna. Cum vero sine satisfactione culpa non ordinetur per pœnam: ergo reparatio generis humani per satisfactionem plus conuenit diuinæ sapientiæ, quàm sine: ergo per secundam suppositionem via ista reparandi est magis congrua, et idonea in se.

**I**T E M tertio arguitur sic: Si malum non puniretur et relinqueretur sine aliqua satisfactione, iniustitia nulli legi subiaceret. Et si hoc, diuina potestas omnibus non præsideret: sed cum pro peccato satisfactio exigatur, peccator subditur pœnæ auctoritate diuinæ iustitiæ: ergo in modo reparandi genus humanum per satisfactionem magis præluet præsidencia diuinæ potestatis, quàm per aliam viam: ergo per tertiam suppositionem via ista est magis congrua.

**I**T E M quarto arguitur sic: Peccator cum peccat per præuarcationem, Deum inhonorat: si ergo peccatum dimitteretur sine satisfactione, peccatum relinqueretur absque honoris ablati recompensatione: cum autem satisfactio redditur, honor recompensatur: ergo in modo reparandi hominem per satisfactionem magis seruatur honorificentia diuinæ Maiestatis, quàm per alium modum: ergo per quartam suppositionem hac via reparationis magis congruit genus humanum releuari. Ex his eiusdemq. rationibus non solum potest concludi quod hæc via sit magis congrua, sed etiam quod

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM

quod alia non potest esse congrua: verumtamen non sunt ita efficaces ad probandum secundum, sicut ad probandum primum. Præter has etiam congruentias possunt et alia reperiri, licet illæ sint magis excellẽtes.

**I. S E D C O N T R A:** Magis decet Deum facere quod magis facit ad offensionem suæ benignitatis, et misericordiæ: sed dimittere peccata omnia absque aliqua satisfactione pœnæ, hoc est maioris misericordiæ, quàm exigere pro illis pœnam. Si ergo Deus est misericordissimus, et benignissimus adeo vt benignior cogitari non possit: videtur ergo quod modus ille reparandi, qui est præter satisfactionem, magis conueniat diuinæ excellentiæ.

**2. I T E M** ille modus magis conuenit reparationi generis humani, qui magis est offensus diuinæ sufficientiæ: sed si sic Deus genus humanum repararet, quod nullam requireret satisfactionem, magis appareret diuina sufficientia. Ostenderetur enim tunc, quod emendarum nostrarum, et bonorum nostrorum non indigeret: ergo modus reparandi absque omni satisfactione magis esset congruus humano generi.

**3. I T E M** ille modus magis conuenit reparationi humanæ, qui magis est offensus diuinæ potestati, pro eo quod reparatio est quedam recreatio: sed si Deus absque omni satisfactione solo verbo reparasset genus humanum, sicut fabricauit mundum, maior esset ibi diuinæ virtutis offensio: ergo magis conuenit iste modus humano generi reparando.

**4. I T E M** iste modus magis conuenit reparationi generis humani, in quo homo magis astringitur ad amandum, et laudandum Deum: sed si Deus culpam homini reliquisset absque omni satisfactione, et pœna, esset magis laudandus, et amandus ab homine: homo enim plura a Deo percepisset: ergo talis modus reparationi humanæ magis congrueret.

**5. I T E M** modus ille magis congruit reparationi generis humani, in quo magis eruditur homo ad executionem diuini mandati, et imitationem Dei: sed homo debet remittere, et condonare alij culpam, et pœnam: ergo si Deus homini debuit dare exemplum perfectionis, videtur quod magis Deum decuit reparare genus humanum totum relaxando, quàm satisfactionem aliquam exigendo.

**6. I T E M** ille modus reparandi magis decet Deum qui est a Deo immediate, quàm qui est a Deo mediante adiutorio creaturæ. Quoniam sicut decuit Deum magis per seipsum creare, sic magis videtur esse decens per seipsum recreare: sed reparatio per satisfactionem est mediante creatura satisfaciẽte: ergo videtur quod magis decuerit Deum reparare genus humanum absque omni satisfactione per seipsum, quàm mediante satisfactione per creaturæ adiutorium.

C O N C L V S I O .

Modus reparandi naturam humanam per satisfactionem fuit congruentissimus ex parte Dei vt scilicet in ipso appareret misericordia, et veritas: ex parte nostra propter nostram glorificationem, et nostram iustificationem.

Anf. lib. 2. cap. 19. cur Deus homo Aug. li. 13. de Tr. c. 1 a 20. 3.

**R E S P. A D A R G.** Dicendum quod absque dubio magis congruum fuit genus humanum reparari per satisfactionem, quàm per aliam viam secundum quod dicit Anselmus, et Augustinus: et ratio huius est ex parte Dei, et ex parte nostra. Ex parte inquam Dei: quia vniuersa viæ Domini misericordia, et veritas, cum ipse sit summe iustus, et misericors. Et ideo in reparatione generis humani, quæ est excellentissima viarum Dei, congruum est vt simul currat misericordia cum iustitia. Et ideo decens fuit, vt Deus ab homine satisfactionem exigeret pro iniuria sibi facta. Et si homo non posset, tunc misericordia diuina subueniret dando sibi Mediatorem, qui pro eo satisfacere

ret: et iste modus magis fuit congruus, quàm alius. Nam si Deus culpam non dimisisset, sed vindictam exegisset, non manifestaretur eius misericordia. Si vero omnino dimisisset, nec satisfactionem exegisset, non manifestaretur eius iustitia. Si ergo istæ duæ conditiones sunt in Dei opere seruandæ præcipuæ, magis congruebat humanam naturam reparari per satisfactionem, quàm per aliam viam ex parte Dei reparantis. Magis etiam congruebat ex parte nostri, pro eo quod reparatio nostra ad hoc erat, vt nos reduceret a culpa ad iustitiam, a miseria ad gloriam. Sicut ergo cum genus humanum cecidit per culpam, Deum inhonorauit per præuarcationem, et inordinatam delectationem, sic cum redit a culpa ad iustitiam, decens est vt Deum honoret sustinendo pœnam, et in hoc magis reparatur ad normam iustitiæ. Rursus: Sicut gloriosius est acquirere vitam æternam per merita, quàm sine meritis eam acquirere, sic gloriosius est reconciliari Deo per satisfactionem, quàm sine. Modus ergo reparandi per satisfactionem plus conuenit nostræ iustificationi, et nostræ glorificationi. Si ergo hæc duo principaliter considerantur in reparatione generis humani, planum est quod hic modus reparandi magis conueniens est, tam ex parte Dei reparantis, quàm ex parte humani generis reparati. Vnde rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

**1. A D** illud vero quod obijcitur, de manifestatione benignitatis, et misericordiæ, dicendum quod summa benignitas, et misericordia in Deo non excludunt iustitiam: et ideo non sic debuit manifestari in opere reparationis, quod iustitia non haberet locum: sed ita debuit manifestari diuina misericordia, quod simul cum hoc ostenderetur diuina iustitia. Et hoc idem factum est, cum Deus reparauit genus humanum per mortem filij sui, vbi fuit maxima æquitas in exigendo tantæ satisfactionis pretium, et maxima benignitas in tradendo vnigenitum Filium suum.

**2. A D** illud quod obijcitur, quod magis manifestaretur diuina sufficientia, si non exigere satisfactionem, dicendum quod sicut Deus exigit a nobis mandatorum suorum obseruantiam non propter suam indigentiam, sed propter ordinationem nostram, quæ debemus ei tanquam Domino obedire: sic et peccatorum exigit emendam, non propter hoc quod indigeat, sed vt nos reducat ad ordinationem debitam: et ideo obiectio illa procedebat ex suppositione falsi, cum dicebatur magis sine satisfactione diuinam sufficientiam manifestari.

**3. A D** illud quod obijcitur, quod modus alius magis manifestaret diuinam potentiam, dicendum quod est in omni opere Dei ostendatur diuina potentia, in opere tamen reparationis magis manifestatur benignitas et misericordia, et per consequens ipsa iustitia eis annexa. Et ideo cum posset vno verbo genus humanum reparare, maluit tamen reparare cum difficultate, et pœnalitate: quia magis opportunum erat ibi ostendere misericordiam, quàm potentiam. Potentia enim satis claruerat in rerum educatione: sed adhuc latebat misericordia, quam ostendebat Deus in hominis reparatione.

**4. A D** illud quod obijcitur, quod reparatio prætermissa satisfactione magis astringeret nos ad laudandum, et amandum Deum, dicendum quod falsum est: plus enim nos astringit ad amorẽ, et laudem Dei hoc quod dedit vnigenitum suum pro nobis, quàm si absque hoc condonasset nobis et pœnam, et culpam. Multo enim maius fuit quod Deus pro nobis mortem subiret, quàm peccata nostra condonaret: multo etiã maius fuit dâdo nobis filium peccata condonare, quàm si simpliciter peccata condonasset. Qui enim proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quo modo non omnia nobis cum illo donauit, sicut dicitur? Et sic patet quod ratio procedit ex suppositione falsi.

Rom. 8. f

A D

5. A d illud quod obijcitur, quod si satisfactionem non exegisset, magis præbuisset formam imitandi se, dicendum quod etiam debeamus Deum imitari in aliquibus, non tamen nostrum est imitari in omnibus. Ad Deum enim spectat querere gloria, et vindictam secundum quod dicitur: Mihi vindictam, et ego retribuam. Ad nos autem non pertinet: quia nostrum non est iudicare, sed iudicari: et ideo in hoc non debuit dare formam imitandi se. Aliter posset dici, quod Deus exigendo satisfactionem magis præbuit nobis formam, quam si non exegisset. Præbuit enim exemplum et subditis et prælatis: subditis in hoc quod remisit, et percipit: prælatis vero in hoc quod emendam requisivit, ut decor iustitiæ seruaretur, quod spectat ad eos, qui iudicant terram, secundum illud: Diligite iustitiam qui iudicatis terram.

6. A d illud quod ultimo obijcitur, quod decentius fuisset reparare genus humanum sine adiutorio humano, et ita sine satisfactore, dicendum quod hoc falsum est: summæ enim bonitatis est communicare creaturæ operationes nobiles, secundum quod ipsa nata est suscipere: et creatura aliqui potest facere in reparatione, quamvis solius Dei sit operari in primaria rerum productione, ubi non est operatio in aliqua materiam præiacentem.

QVÆSTIO III.

An aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro toto genere humano.

Alex. Alenf. 3. p. q. 1. Memb. 5. ar. 2.  
S. Thoms. 3. p. q. 46. art. 2.  
Et 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 4.  
Secus 3. Sent. dist. 19. q. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 20. q. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 20. q. 3.

AD OPPOSITIVM

**N** TRVM aliqua creatura pura potuerit satisfacere pro toto genere humano, et quod sic, videtur. Vna creatura pura potuit totum genus humanum inficere per culpam suam: ergo si gratia est principium satisfaciendi, sicut culpa principium inficiendi, videtur quod aliqua pura creatura per suam gratiam potuerit satisfacere pro toto genere humano.

2. I T E M non plus exigitur in iusta pœna, quam commissum est in culpa: si ergo genus humanum lapsum fuit per transgressionem puræ creaturæ, videtur quod pura creatura potuerit satisfacere pro genere humano.

3. I T E M diabolus iuste perdidit genus humanum, quia extendit manum suam in innocentem: ergo si potuit esse aliqua pura creatura omnino innocens, quæ se pro salute generis humani exponeret, et diabolus manum in eam extenderet, videtur quod aliqua pura creatura redimere potuisset genus humanum de diabolica potestate, et ita satisfacere pro eodem.

4. I T E M plus pensat Deus vitam, et animam vnius iusti, quam vitam, et animam innumerabilium peccatorum: si ergo aliqua pura creatura innocens, et sancta se Deo, et Patri obtulisset pro peccatoribus hostiam, facta esset recompensatio iusta: ergo et satisfactio debita.

5. I T E M esto quod Christus fuisset pura creatura, et mortuus fuisset in cruce, sicut mortuus fuit, quærotunc an fuisset detentus in limbo, an non. Constat quod in limbo detentus non fuisset, quia non habuit reatum peccati originalis: ergo apertum fuisset ei cæ-

lum: mernisset ergo Christus apertionem ianua. Si ergo ianua non habuit aperiri nisi per sufficientem satisfactionem, videtur quod pura creatura satisfacere potuisset pro toto genere humano.

S E D C O N T R A: Si pura creatura esset, aut esset homo, aut non homo. Si esset purus homo: ergo esset peccator, et debitor: ergo non potuisset esse mediator et reconciliator, cum ipse indigeret reconciliatore. Si esset non homo: sed pro homine non debet satisfacere nisi homo, quia ad eum pertinet satisfactio, in quo fuit transgressio: ergo si nec purus homo, nec non homo potuit satisfacere pro toto genere humano, videtur quod nulla pura creatura potuerit.

I T E M satisfactio debet proportionari offensæ, et iniuriæ: sed tanta est offensæ, et iniuriæ, quantum est ille, cui inferitur: cum ergo Deus sit infinitus, offensæ, et iniuriæ Dei est infinita: sed nulla creatura, nec eius operatio est infinita: ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro offensæ, et iniuriæ Dei illata: sed talis fuit iniuriæ Adæ, et posteritatis suæ, quia Deum contempserit: ergo, et cet.

I T E M nullus satisfacit, nisi restituat tantum, et amplius quantum abstulit: sed nulla pura creatura valet totum genus humanum, quod per peccatum Adæ fuit a Deo subtractum, restituere: ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro ipso.

I T E M nullus potest satisfacere pro omni homine, nisi potest influere in omnem hominē iustitiam, sicut primus parens transmittit culpam: sed nulla pura creatura potest alijs influere iustitiam, vel dare gratiam, sicut in primo Libro fuit ostensum: ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro toto genere humano.

I T E M non minus obligamur Deo pro beneficio recreationis, quam pro beneficio creationis. Si ergo pura creatura genus humanum redemisset, tantum esset ei obligati, quantum nostro Creatori: ergo tantum teneremur diligere creaturam, quantum Creatorem. Si ergo impossibile est nos ad hoc obligari, impossibile fuit puram creaturam satisfacere pro toto genere humano.

C O N C L U S I O.

Nulla pura creatura potuit satisfacere pro toto genere humano, cum tam gravis fuerit iniuria per peccatum Deo illata.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod de duobus consuevit fieri satisfactio, et requiri, videlicet de iniuria, et damno. Si ergo Deus requirit satisfactionem ab humano genere, aut requirit pro utroque, aut pro altero horum. Si pro utroque, planum est quod impossibile est aliquam puram creaturam Deo satisfacere pro humano genere, pro eo quod tam gravis est iniuria, quæ inferitur Deo ob excellentissimam eius dignitatem, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquid ei æquale. Si vero exigit sibi satisfactionem de solo damno condonando iniuriam, nec sic potest pro toto genere humano satisfacere aliqua pura creatura. Aut enim illa pura creatura esset homo, aut non esset homo. Si homo, cum nullus purus homo possit æquivalere toti generi humano, talis homo offerendo seipsum Deo, numquam recompensaret damnum, quod Adam intulit corrumpendo totum genus humanum. Si esset non homo, nec sic adhuc posset damnum recompensare, si pura creatura esset: aut si posset, non tamen satisfaceret: quia ad illud genus spectat satisfactio ad quod spectavit transgressio. Aut si hoc posset, non tamen deceret, eo quod naturam humanam in statum pristinum non reuocaret: esset enim ex hoc subiecta alij generi creaturæ. Et ex hoc habetur, quod non solum pura creatura non potest Deo satisfacere, si esset alterius generis: sed etiam nec si esset a Deo assumpta, conueniret, ut pro humano genere

Hanc rationem infra  
git Scot. d.  
19. ibi: Con  
tra huc mo  
dum.  
S. Th. cõsõ  
tit. 3. p. q. 1  
art. 2.

Dist. 24. art. 2. q. 2.

satisfaceret. Et ideo cum pura creatura non posset pro toto genere humano satisfacere, nec alterius generis creaturam deceret ad hoc assumi, oportuit ut persona satisfaciens esset Deus, et homo. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod nulla pura creatura posset satisfacere pro toto genere humano.

1. A d illud quod obijcitur in contrarium, quod pura creatura potuit totum genus humanum inficere, dicendum quod non est simile: quia aliqua pura creatura potuit esse principium totius generis humani secundum propagationem carnalem, per quam genus humanum corrumpitur, et inficitur: sed nulla pura creatura potuit esse principium totius generis humani secundum regenerationem spirituales.

2. A d illud quod obijcitur, quod non plus exigitur in iusta pœna, quam commissum est in culpa, dicendum quod culpa non solum aggrauatur ex parte conditionis peccantis, sed etiam ex parte eius, in quem peccatur: et licet peccans fuerit pura creatura, ille tamen, in quem peccauit, fuit Creator: ideo cum exigitur, quod satisfaciens non sit pura creatura, hoc non est supra illud, quod commissum est in culpa: oportet enim quod persona satisfaciens pro peccati grauitate, satisfaciatur secundum omnes condiciones, secundum quas habet aggruari.

3. A d illud quod obijcitur, quod diabolus iuste amisit genus humanum, quia extendit manum in eum, in quem non habebat ius, dicendum quod in hoc non exprimitur sufficiens ratio satisfaciens, sed modus vincendi diabolum. Et bene verum est quod aliqua pura creatura innocens potuisset diabolum vincere: sed tamen ex hoc non sequitur, quod potuisset Deo satisfacere. Longe enim plus est recompensare Deo illatam iniuriam, quam vincere diabolicam fraudem.

4. A d illud quod obijcitur, quod plus Deus pensat animam iusti, quam animas innumerabilium peccatorum, dicendum quod Deus recompensationem in satisfactioe non querit de genere humano secundum quod est in statu peccati, sed secundum quod fuit, si non peccasset: et hoc modo nullius puri hominis vitam Deus tantum appretiat, sicut totam generationem humanam.

5. A d illud quod queritur, si Christus fuisset sola pura creatura, vtrum moriens introisset in cælum, dicendum quod sic: ex hoc tamen non sequitur, quod sic mernisset ianua apertionem, quia cælum numquam fuerat sibi clausum, hoc supposito quod non habuisset peccati originalis reatum. Alij vero qui reatum peccati originalis habebant, propter hoc non fuissent in cælum introducti: et ita adhuc remansisset ianua clausa, pro eo quod non fuisset sufficiens satisfactio persoluta.

QVÆSTIO IIII.

An aliquis adiutus gratia potuisset satisfacere pro seipso.

Alex. Alenf. 3. p. q. 2. Memb. 5. art. 1.  
S. Thoms. 3. p. q. 1. art. 2. et q. 46. art. 1.  
Et 3. Sent. d. 20. q. 3. ar. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 20. q. 5.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 20. q. 4.

AD OPPOSITIVM

**N** TRVM aliquis adiutus gratia potuisset satisfacere pro seipso. Et quod sic, videtur: quia tres sunt partes pœnitentiæ, contritio, confessio, et satisfactio: sed homo adiutus gratia potest de peccato suo conterri, et ipsum confiteri.

teri: ergo potest satisfacere pro seipso. Si tu dicas quod potest de actuali, sed non de originali. Contra: Maius est actuale, quam originale, quia maior est ibi improbitas voluntatis, et grauius etiam quis punitur pro actuali, quam pro originali: si ergo per adiutoriū gratiæ potest satisfacere pro suo actuali, multo fortius videtur quod pro suo originali.

2. I T E M satisfacere, secundum quod dicit Anselmus, est honorem debitum Deo impendere: sed quilibet homo adiutus gratia potest honorem debitum Deo impendere: ergo quilibet potest pro peccato suo Deo satisfacere. Si tu dicas, quod non potest impendere honorem, quem debet pro iniuria prius facta. Contra: Nulla iusta potestas exigit ab homine plusquam potest: anathema enim sit, qui dicit Deum præcepisse impossibile: ergo nullum honorem debet homo Deo reddere, quem non possit.

3. I T E M homo existens in gratia potest mereri summum bonum, quod Deus est: ergo si multo maius est mereri summum bonum, quam reconciliari, et confõderari, videtur quod multo magis pro quolibet peccato suo possit satisfacere, non solum actuali, sed etiam originali.

4. I T E M existens in gratia, aut non est dignus aliqua pœna, aut temporalis sola. Si ergo debitor pœnæ temporalis potest illam pœnam soluere, videtur quod homo pro quolibet peccato, quod habet, possit satisfacere: ergo pro originali.

5. I T E M gratia adueniens in animam æque bene delet culpam actualem, sicut originalem: sed sicut se habet gratia secundum essentiam ad culpam deletionem, ita se habet secundum opera ad satisfactionem. Sed gratia adueniens in animam, liberat eam ab omni culpa tam originali, quam actuali: ergo mouens animam potest satisfacere pro omni culpa prius deleta: ergo quilibet homo potest satisfacere pro seipso.

S E D C O N T R A: Si quilibet homo potest satisfacere pro seipso: ergo Christus gratis mortuus est: si ergo hoc est inconueniens, et absurdum, restat quod illud, ex quo sequitur.

I T E M sicut iniuria peccati totius generis humani est infinita ratione eius, contra quem est: sic et illa quæ est in quolibet peccato singulari: ergo si aliquis purus homo non potuit satisfacere pro toto genere humano, pari etiam ratione videtur quod non possit satisfacere pro seipso.

I T E M impossibile est quod aliquis satisfaciatur pro culpa, quam diu manet in eo radix, et causa culpæ: satisfacere enim, sicut dicit Augustinus, est causas peccatorum excidere: sed vitium humanæ originis, numquam separatur a carne peccati: ergo videtur quod nullus homo, qui originale peccatum habuit, possit satisfacere pro originali. Maior manifesta est per Augustinum, sed minor manifestatur per hoc, quod quilibet generat filium habentem originale peccatum.

I T E M ad hoc quod fiat satisfactio, necessarium est quod fiat damni recompensatio: Sed propter peccatum originale quilibet habet necessitatem moriendi, et corpus mortuum est propter peccatum originale, sicut dicit Apostolus: ergo si quis debet satisfacere pro originali peccato, tenetur reddere animam pro anima: sed quilibet est mortis debitor pro originali peccato: ergo non videtur quod aliquis, qui peccatum originale contraxit, possit vquam satisfacere pro illo.

I T E M quod originale peccatum sit culpa, hoc habet, quia processit a voluntate Adæ. Si ergo requiritur satisfactio de ipso secundum quod culpa, nullus potest satisfacere, nisi satisfaciatur pro culpa Adæ: Sed pro culpa Adæ nullus potest satisfacere secundum quod originalis est, nisi satisfaciatur pro toto genere humano: ergo a primo nullus potest satisfacere pro peccato

FVNDAMENTA.

De Eccles. Dogm. c. 54. to. 3.



catu originali alicuius hominis, nisi satisfaciat pro toto genere humano. Sed hoc non potest aliquis purus homo: ergo nullus potest satisfacere pro originali peccato.

CONCLUSIO.

Nullus quantumvis gratia fulcitur potuit pro culpa actuali pro seipso satisfacere satisfactione plena, damnum et iniuriam complectente: sed neque semiplena pro originali.

RESP. AD ARG. Dicendum quod est satisfactio plena, et est satisfactio semiplena. Satisfactio plena est, quando simul fit satisfactio de iniuria, et damno. Satisfactio vero semiplena est, quando remissa offensa, satisfactio fit pro damno. Intelligendum est ergo quod pro nullo peccato, in quo fit auersio a Deo, potest satisfacere aliquis purus homo satisfactione plenaria nec pro seipso, nec pro alijs, propter hoc quod offensa, et iniuria illa omnino excedit puram creaturam. Si vero loquamur de satisfactione semiplena, illa videlicet in qua remissa offensa requiritur emenda de damno: sic dicendum quod homo potest satisfacere pro suo actuali peccato, sed non pro originali peccato. Ratio autem huius est, quia peccatum actuale dicit depravationem voluntatis, sed originale dicit depravationem naturae. In hoc autem differt depravatio naturae a depravatione voluntatis, quia corruptio voluntatis respicit ipsam personam, ut est indiuiduum, sed corruptio naturae ut est alterius principium. Item quia voluntas est vertibilis, et corruptio in ea existens est facile mobilis: quia vero natura vno modo mouetur, corruptio in ea existens est difficile mobilis. Quoniam ergo deordinatio voluntatis introducta pro actuali est personae singularis, et facile mobilis, recompenari potest per usum gratiae gratum facientis, quae respicit personam singularem. Quia vero depravatio naturae est respiciens propagationem, et ita naturam communem, et vterius eradicari non potest omnino: ideo pro damno illato nemo potest satisfacere per gratiam singularis personae. Illa enim non tollit omnino peccati originalis radicem ab eo, in quo est, nec per se, nec per usum suum: et ideo non potest omnino tollere reatum, et obligationem. Impossibile ergo fuit quod aliquis pro peccato originali alicuius hominis satisfacere, nisi omnino a peccato originali mundus esset, nisi etiam haberet gratiam communem, hoc est gratiam capitis, cuius plenitudo nata est in alios redundare: talis autem non potuit esse nisi homo, et Deus, qui esset aliorum caput, sicut in praecedentibus fuit ostensum, quia nullus nisi Deus potest influere alijs motu, et sensum. Et sic patet, quod pro minimo peccato originali, nec quantum ad satisfactionem plenariam, nec quantum ad satisfactionem semiplenam potuit satisfacere, nisi Christus, id est homo, et Deus. De actuali vero potest quidem purus homo adiutus gratia satisfacere, sed satisfactione semiplena, quae suppletionem, et complementum recipit a passione Christi. Christus enim satisfaciens pro omni offensa, omnibus impetrauit gratiam quantum ad sufficientiam, et merito illius satisfactionis homo suscipiens gratiam satisfaciens postea Deo pro lectione, quam intulit sibi actualis culpa. Ex hoc patet quo modo passio Christi influit in Sacramenta, et quare amplius influit in Sacramentum baptismi, quod est remedium contra originale, quam in Sacramentum poenitentiae: et hoc est fundamentum multorum, quae in quarto Libro determinantur, et supponuntur ab hoc Libro. Concedendum est ergo quod nullus adiutus gratia satisfacere potuit pro seipso. Concedendae sunt etiam rationes, quae hoc ostendunt.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod satisfactio est pars poenitentiae, dicendum quod ipsa poenitentia, sicut ostensum est, efficaciam habet a passione Christi non solum post passionem, sed etiam ante: quia Christus per passionem suam omnibus impetrauit gratiam poenitentialem, et Deus praecedentibus patribus dedit gratiam propter satisfactionem passionis promissam, sequentibus vero propter solutam. Et sicut nos iustificamur in fide passionis praeteritae, ita ipsi iustificabantur in fide passionis futurae. Vnde et qui praebant, et qui sequebantur clamabant: Osanna Filio David. Vnde ex hoc non habetur, quod aliquis sufficienter possit satisfacere pro se. Praeterea ratio illa non concludit de originali, sed solum de actuali. Poenitentia enim non est contra originale, sed contra actuale. Nec valet quod obijcitur, quod grauius est actuale, quam originale, dicendum enim, quod est originale in posteris fit minus quam actuale, tamen quantum ad suam originem peccatum originale valde fuit graue, cum totam humanam naturam infercerit. Satisfactio autem peccati originalis respicit ipsam originem: et ideo dico quod difficilius fuit satisfacere pro originali, quam pro actuali, quia non potest fieri satisfactio pro vno originali, quin fiat pro omnibus: non sic est in peccatis actualibus.

2. AD illud quod obijcitur, quod satisfacere est honorem debitum Deo reddere, dicendum quod est debitum quo tenemur Deo iure conditionis, et est debitum quo obligamur Deo reatu praeruaricationis. Dico ergo quod debitum, quod cadit in notificationem satisfactionis, est debitum secundo modo dictum, et hoc quidem non potest soluere per seipsum, ipse enim reddidit se impotentem: et ideo nisi succurreret ei diuina misericordia, saluari non posset, et ideo non obligatur ad impossibile: quamuis enim sit ei impossibile per se, est tamen ei possibile per diuinum adiutorium.

3. AD illud quod obijcitur, quod homo existens in gratia potest mereri summum bonum, dicendum quod non est simile: quia gratia singularis personae bene habet ordinationem ad hoc quod facit hominem mereri summam beatitudinem, sed non ad hoc quod faciat hominem satisfacere pro culpa originali, sicut prius ostensum fuit.

4. AD illud quod obijcitur, quod existens in gratia non meretur nisi poenam temporalem, dicendum quod verum est: sed tamen nulli peccatori datur gratia nisi merito satisfactionis, et passionis Christi. Vnde gratiae collatio satisfactionem originalem non facit, sed praesupponit: ideo non sequitur, quod aliquis per gratiam possit satisfacere pro originali culpa.

5. AD illud quod obijcitur, quod gratia aequaliter delet omnem culpam: ergo aequaliter satisfacit pro omni culpa deleta, dicendum quod non est simile, propter hoc quod deletio culpae attenditur in imaginis reformatione, et conuersione ad Deum deletur omnis auersio: vna ergo gratia delet omnem culpam, satisfactio vero respicit obligationem ad poenam: possibile est ergo quod vna obligatio ad poenam soluatur, altera remanente. Ideo non sic indifferenter operatur gratia ad satisfaciendum pro omni culpa, sicut ad delendam omnem culpam.

Mat. 21. 2

FVNDAMENTA.

TRVM Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare. Et quod sic, videtur: Debitum mortis nullo modo melius soluitur quam per mortem gratuitam: sed omnes eramus debitores mortis: ergo optime est satisfactum Deo per mortem illius, qui non erat debitor mortis.

ITEM nullo modo melius emendatur peccatum quod commissum est per suauitatem, quam per supplicij acerbiteriam: Si ergo peccatum humani generis fuit commissum per gustum, et suauitatem ligni vetiti, videtur quod decentissimus modus satisfaciendi fuit per supplicium Crucis.

ITEM conuenientissimus modus satisfaciendi est per difficultatem pro peccato, quod quis commisit multa facilitate: sed facillimum fuit primo homini abstinere a peccato: ergo difficillimus modus satisfaciendi fuit illi peccato conuenientissimus. Sed hoc est sustinendo mala vsque ad mortem: ergo et hoc modo satisfecit Christus: ergo, et cetera.

ITEM decentissimus modus satisfaciendi de elatione est per abiectiorem, et vilificationem: sed nulla maior vilificatio fuit quam quae fuit in sustentia opprobrij Crucis: ergo talis modus satisfaciendi maxime congruebat nostrae infirmitati: ergo deuit ipsum a summo medico acceptari.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Maxime crudelitatis est, hominem iustissimum morti tradere: sed Christus fuit iustissimus: ergo crudelissimum fuit ex quacumque causa tradere ipsum morti: ergo, talis modus satisfaciendi nullatenus debuit a Deo acceptari. Si tu dicas, quod non tradidit eum morti. Sed contra hoc est quod dicitur: Factus est obediens vsque ad mortem: et in multis alijs locis dicitur illud idem.

2. ITEM maxime peruersitatis, et iniustitiae est damnare innocentem, ut absoluitur nocens: Sed nos omnes sicut oues errauimus, ipse vero peccatum non fecit: ergo videtur quod iniuste fecerit Dominus, cum in eo posuerit omnium nostrum iniquitates.

3. ITEM Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuorum. Si ergo Deus delectatur in satisfactione, et non delectatur in alicuius morte, non videtur quod debuerit acceptare mortem Christi pro satisfactione.

4. ITEM multo melior est vita Christi, quam esset mors: ergo si mors Christi potuit Deo satisfacere: pro nobis, multo magis vita eius debuit satisfacere: ergo magis debuit acceptare vitam ad satisfaciendum, quam mortem.

5. ITEM non est modus ordinatus, satisfaciendi, in quo additur peccatum super peccatum. Sed Christus occidi non poterat sine grauissimo peccato: ergo inordinatus modus satisfaciendi videtur per mortem Christi.

6. ITEM grauius fuit peccatum Christum occidendum, quam esset peccatum Adae: ergo si non potuit satisfacere, et cetera.

AD OPPOSITVM

Philip. 2. b

QVA.

QVÆSTIO V.

An Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare.

Alex. Alens. 3. p. q. 18. Memb. 5. ar. 2. S. Thomas 3. p. q. 46. art. 3. Et 3. Sent. dist. 20. q. 2. art. 4. Et Quol. 2. art. 2. Richar. 3. Sent. dist. 20. q. 5. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 20. q. 5.

tisfactio fieri pro peccato Adae, nisi Christus semel roreretur, videtur quod non potuerit satisfactio fieri pro peccato occidentium Christum, nisi Christus secundo occideretur: pari ratione nec de occisione illa, nisi occideretur tertio, et sic in infinitum: ergo non videtur quod talis modus satisfaciendi sit competens, nec a Deo acceptandus.

CONCLUSIO.

Modus nostrae satisfactionis facta per Christum fuit conueniens et maxime a Deo acceptandus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod modum istum ultra ceteros modos debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes, qui possunt esse, vel excogitari. Fuit enim acceptissimus ad placandum Deum, congruissimus ad curandum morbum, efficacissimus ad attrahendum genus humanum, prudentissimus ad expugnandum generis humani inimicum. Primo quidem fuit acceptissimus ad placandum Deum: propter quod dicit Anselmus in libro Cur Deus homo, capit. 11. Nihil asperius, et difficilius potest homo ad honorem Dei pati sponte, et non ex debito, quam mortem. Et nullatenus potest magis seipsum dare homo, quam cum se morti tradit ad honorem ipsius. Et hoc est quod dicitur: Tradidit seipsum oblationem, et hostiam Deo in odorem suauitatis. Secundo etiam fuit congruentissimus ad curandum morbum. Primus enim homo peccauerat per superbiam, et gulam, et inobedientiam, sicut dicit Gregorius, et in secundo Libro fuit ostensum: voluit enim Deo assimilari per scientiae sublimitatem, gustare ligni suauitatem, et transgredi precepti diuini limitem. Et quoniam curatio habet fieri per contrarium: ideo modus satisfaciendi congruentissimus fuit per afflictionem, et humiliationem, et diuinæ voluntatis impletionem. Et haec omnia satis relucet in ipsa passione: et de his dicit Apostolus: Humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem, mortem autem Crucis. Tertio autem fuit efficacissimus ad attrahendum genus humanum. His enim solis passio ad salutem valebat, qui voluntate mera per amorem Deo adhaerebant. Non enim decreuit Deus aliter genus humanum saluare, nisi liberet voluntatis arbitrio: et nullo alio modo, saluo voluntatis arbitrio, Deus hominem magis potuit attrahere ad amorem suum, quam suscipiendo pro eo Crucis parabulum: propter quod dicitur: Ego si exaltatus fuero a terra, traham omnia ad meipsum. Et Hugo de artha sponse: Ut ostenderet tibi quantum te diligeret, non nisi moriendo te a morte liberauit, ut non tantum pietatis impenderet beneficium, verumetiam charitatis monstraret affectum. Quarto etiam fuit ad vincendum aduersarium prudentissimus. Decebat enim ut Christus sua prudentia superaret diabolum, sicut diabolus sua astutia decepit hominem primum. Propter quod dicitur: Prudentia eius percussit superbum. Et vltra cap. vii. Numquid poteris capere leuiathan hamo? Propter quod dicitur distinct. praecedenti, c. 1. Venit Redemptor, et victus est deceptor, tetendit illi muscipulam crucem suam, posuit ei quasi escam sanguinem suum. Ex his quattuor rationibus satis apparet, quod modus iste satisfaciendi pro nobis fuit congruentissimus, et Deo maxime acceptandus. Et concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod magna crudelitatis fuit hominem iustissimum tradere morti, dicendum quod Deus eum non tradidit infligendo mortem, vel precipiendo alijs, quod ipsi eum traderent, sed permittendo, et voluntatem ipsius acceptando: et ideo, nulla fuit in Deo crudelitas, quia non sanguinem Christi stitit, sed voluntatem eius optimam acceptauit: haec est summa responsio Anselmi in libro Cur Deus homo. Vnde et cetera.

Ephes. 5. 4

Diff. 21. et 22.

Philip. 2. b

Ioan. 12. c

Iob. 26. d

Ansel. Cur Deus homo li. 2. c. 5. r. 0 et 27.

de si dicatur Pater aliquando erunt tradidisse mor- ti, vel voluntate Patris passus esse, et aliquid con- simile, modo præmissis intelligendum est: non quia Pater coegerit eum inuitum, sed quia suscepit volun- tarium, et deuotum.

2. Ad illud quod obijcitur secundo, quod impium est damnare innocentem, et nocentem absolueret, di- cendum quod illud verum est si innocens damnatur inuitus: sed si innocens velit se offerre, et exponere pro salute nocentis, nihil prohibet, quin oblatio eius debeat acceptari. Et isto modo in proposito intelligen- dum est fuisse: quia Christus non coacte, sed volun- tate pro salute nostra passionem sustinuit.

3. Ad illud quod obijcitur, quod Deus non dele- ctatur in perditione alicuius, dicendum quod verum est, quod Deus non delectatur in pœna, secundum quod est afflictiva, et naturæ corruptiva: delectatur tamen, et placet sibi optima voluntas, per quam pœna susti- neretur, et ad honorem Dei ordinatur, et ad absolutio- nem hominis rei.

4. Ad illud quod obijcitur, quod melior fuit vi- ta Christi, quam mors, dicendum quod absque dubio verum est: tamen non sequitur, quod non ma- gis debuit satisfacere per mortem, quam per vitam duplici ex causa. Primum quidem, quia satisfactio debet esse pœnalis, et maxima satisfactio maxime pœ- nalis. Secundo vero, quod maioris perfectionis est velle mori ad honorem Dei, quam velle viuere, et ex maiori charitate procedit, et terminos naturæ magis excedit: et ideo ratio illa non cogit.

5. Ad illud quod obijcitur, quod non est ordi- natus modus satisfaciendi, ubi peccatum additur su- per peccatum, dicendum quod verum est quan- do peccatum additur super peccatum ex parte eius, qui debet satisfacere. Sic autem non est in pro- posito. Nam Christus moriendo non peccauit, sed quantum in se fuit omnia peccata deleuit. Et si tu dicas, quod talem modum eligere debuit, in- quo nec ipse, nec alius peccaret, dicendum quod illud non oportet: in hoc enim manifestatur sum- ma Dei sapientia, quod scit de malis non tantum eligere bona, verum etiam optima: quod maxime fecit in morte Christi pretiosissima.

6. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod gra- uis fuit peccatum occidentium Christum, et cetera: dicendum quod quidquid sit de grauitate, quia de hoc ad præsens non est quæstio: tamen esto quod grauius fuisset, non oportebat propter hoc secundo Christum pati. Nam vnica Christi passio non solum sufficiebat ad satisfaciendum pro pecca- to Adæ, sed etiam pro omni peccatorum multitu- dine. Vnde mors Christi ipsis occidentibus va- lebat, si vellent ad Christum conuerti: in infinitum enim fuit maius meritum Christi patientis, quam esset delictum Iudæ tradentis, Iudæi instigan- tis, et gentilis crucifigentis, secundum quod Christus plus habebat de bo- nitate, quam illi haberent de malitia. Præterea, sicut di- cit Anselmus, excusa- bat eos ignorantia aliquo mo- do,

sicut dictum est supra: et ideo non oportebat pro peccatis eorum Christum ite- rum pati, sed sicut dicit Aposto- lus: Vna oblatione con- summauit in sempi- ternum san- ctifica- tos.

Li. 2. c. 15. cur Deus homo.

Hebr. 10. 6

QVÆSTIO VI.

An alio modo potuerit Deus genus humanum saluare.

S. Thom. 3. p. q. 46. art. 3.

Et 3. Sent. dist. 20. q. 2. art. 4.

Richardus 3. Sent. dist. 20. q. 4.

Tho. Arg. 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 4.

Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 20. q. 6.

Gabr. Biel 3. Sent. dist. 20. q. 1. art. 2.



TRVM alio modo potuerit Deus genus humanum saluare. Et quod sic, vide- tur: Primo per illud, quod dicit Leo Pa- pa in quodam sermone in ramis palmarum.

Omnipotencia filij Dei, quæ propter eandem essen- tiam est equalis Patri, potuisset liberare genus huma- num solo imperio voluntatis suæ, nisi diuinis operi- bus maxime congruisset, et nequitia hostilis aduersi- tas eo, quem vicerat, vinceretur.

ITEM hoc ipsum dicit Augustinus de Trinitate, et habetur in littera. Dicimus alium modum possibili- lem Deo fuisse, cuius potestati cuncta subiacent: sed nostræ miseræ sanandæ conuenientiore alium non fuisse.

ITEM hoc ipsum ostenditur expressius auctori- tate Gregorij in Moralibus: Qui nos fecit existeret ex nihilo, reuocare etiam sine morte, et passione sua potuit.

ITEM hoc ipsum ostenditur per deductionem ad inconueniens: quia si non potuisset nos alio modo liberare: ergo tunc fuisset diuina potentia limitata, et persona Christi passio subiecta, quod omnino est ab- surdum: ergo illud, ex quo sequitur.

CONTRA: Super illud: Decebat auctorem salutis eorum per passionem consummari, Glossa: nisi Christus moreretur, homo non redimeretur: et non re- demptus periret, et frustra essent omnia facta. Si ergo hoc est impossibile, restat quod et primum est impossi- bile, scilicet Christum non mori pro salute generis huma- ni. Et si hoc est impossibile, impossibile fuit alio modo genus humanum liberari, quam per mortem Christi:

2. ITEM Anselmus in lib. cur Deus homo: Non voluit transire calicem nisi biberet, non quia non posset vitare mortem, si vellet, sed, sicut dictum est, impossi- bile fuit aliter saluare mundum: redit ergo idem quod prius.

3. ITEM sicut dicit Augustinus: Nullus alius mo- dus fuit isto congruentior. Si ergo optimi est optima adducere, sicut boni est bona facere, videtur quod ne- cessarium fuit summam bonitatem istum modum eli- gere. Si ergo necessarium fuit eligere istum modum, impossibile fuit alio modo saluari.

4. ITEM Deus cum sit summe iustus, negare se ipsum non potest: ergo si debet reparare genus huma- num, necesse est quod reparaet per viam iustitiæ: sed reparatio per viam iustitiæ non potest esse nisi per sa- tisfactionem, sicut primo ostensum est. Satisfacere au- tem pro toto genere humano non potest nisi Deus, et homo. Modus etiam satisfaciendi sufficiens esse non potest, nisi vt soluatur anima pro anima, et detur vita pro vita: ergo a primo impossibile fuit, quod Deus hu- manum genus repararet alia via.

CONCLUSIO.

Genus humanum potuit alia via quam per mortem Chri- sti reparari quantum ex parte Dei, licet ex parte reparati aliter non potuerit.

RESP. AD ARGVM. Quod cum queritur, vtrum.

FVNDAMENTA.

Li. 23. c. 20 in prin. 20

AD OP- POSITVM Hebr. 2. c

Ans. lib. 2. Cur Deus homo c. 10.

Aug. ibid.

vtrum alio modo genus humanum potuerit reparari, quam per mortem Christi, potest quæri vel de poten- tia Dei reparantis, vel ex parte generis humani repa- rati. Si ex parte Dei reparantis sic absque dubio aliter potuit genus humanum liberari, et reparari, sicut Sancti dicunt. Et Magister Hugo de sancto Victore alium modum assignat in Libro de sacramentis, et Ma- gister recitat in littera. Non est enim limitanda diui- na potentia, immo etiam sicut solo nutu mentis, et im- perio voluntatis potuit creare, ita potuit etiam repa- rare. Si autem queritur de potentia ex parte generis humani reparati, et liberati, sic dicendum quod de- terminatum fuit sibi posse ad hanc viam: et isto modo subintelligendo potest concedi, quod genus huma- num non potuit aliter reparari, sicut conceditur, quod nullus homo potest saluari, nisi credat in Christum. Non enim pater nobis alia via salutis, nec aliud no- men sub cælo, in quo oporteat nos saluos fieri. Potuisset tamen Deus, si voluisset, aliud nomen dare, in quo salus nostra consisteret. Concedendæ ergo sunt ratio- nes ad primam partem, quoniam ostendunt alium modum nostræ salutis Deo fuisse possibilem, quantum est ex parte diuinæ potentia.

1. 2. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium de Glossa, et de Anselmo, dicendum quod illæ aucto- ritates intelliguntur quantum est ex parte nostræ præ- supposita dispositione diuina, qua nos sic, et non alio modo liberare decreuit. Per hunc etiam modum intel- lecta est auctoritas Ambrosij, quæ posita est supra. Tantum enim fuit peccatum nostrum, vt saluari non possemus, nisi vnigenitus Dei filius moreretur pro nobis debitoribus mortis: hoc, inquam, intelligendum est, quia Deus nos aliter non decreuit saluare. Per hunc etiam modum intelligendæ sunt auctoritates con- similes.

3. Ad illud quod obijcitur, quod optimi est opti- ma adducere, dicendum quod est optimum simplici-

ter, et optimum in genere. Et optimum in genere po- test esse magis, et minus bonum: et Deus adducit opti- ma in genere: et ideo sic facit optima vt etiam possit facere meliora, et minus bona. Ideo quamuis iste modus esset nostræ miseræ conuenientior: non tamen oportuit, quod ita eligeret istum modum, quod non possit eligere alium modum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod Deus non po- test facere contra suam iustitiam, et iustitia non potest præter satisfactionem culpam dimittere, responderi potest per interemptionem duarum propositionum, quas proponit: quarum prima est hæc, quod non po- tuit liberari genus humanum nisi per viam iustitiæ: nec in hoc fuisset factum præiudicium iustitiæ, si hoc facere voluisset. Potuisset enim omnia demerita delere, et hominem in priori statu constituere, nec remansisset aliquid inordinatum in vniuerso, nec etiam impuni- tum: Peccatum enim fert pœnam suam secum, per quam ordinatur: et ita si sine satisfactione genus hu- manum liberasset, non propter hoc contra iustitiam fecisset. Potest etiam responderi per interemptionem illius, quod nullo alio modo potest satisfacere, nisi per mortem: quæuis enim hoc esset magis congruum, fortassis modicum supplicium in tam nobili persona, suffecisset ad humani generis reparationem: sed Do- minus in liberando supererogauit, propter quod dicitur: Copiosa apud eum redemptio. Esto tamen quod non alio modo potuisset satisfieri pro genere huma- no, nec genus humanum aliter redimi, sicut multi con- cedunt: tamen ex hoc non sequitur, quod alio modo non potuerit liberari. De liberatione enim firmiter credo, quod alio modo potuit liberari: de redemptione vero nec nego, nec audeo affirmare, quia teme- rarium est cum de diuina potentia agitur, terminum præfigere ei. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare.

Dist. 28. c. vlt.

Pf. 129. 4

In Psal. 48. conc. 2. Ibi. sicut oues in inferno. ro. 8.

In Luc. 23. Ibi: Pater in manus tuas committi- rit. ro. 4. Matt. 27. 0

DISTINCTIO XXI.

AN IN CHRISTO DIVISIO IN MORTE fuerit animæ vel carnis a Verbo.



OST predicta considerandum est, Vtrum in morte Christi a Verbo sit separata anima vel caro. Quidam putauerunt tunc carnem sicut ab anima, ita a diuinitate in morte fuisse diuisam. Si enim, inquit, anima media Diuinitas sibi carnem vnium, sicut superius prætaxatum est, ergo quando diuisa est caro ab anima, di- uisa est etiam a diuinitate, quia non potuit ab anima seungi, per quam Verbo erat vnita, quin a Verbo diuideretur. Fuit autem diuisa ab anima in morte, alioquin vero mors ibi non fuisset: quia vt ait Augustinus: Mors, quam timent homines, separatio est anime a carne. Vtraque vero diaboli suasu homini pro- pinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit: diuisa est ibi anima a carne, ac per hoc diui- nitas a carne. Huic suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium. Ambrosius enim tractans de Christi derelictione, qui in Cruce voce magna clamans, dixit: Deus, Deus meus, vt quid me dereliquisti? ait: Clamat homo separatione diuinitatis moriturus. Nam cum diuinitas mortis li- bera sit: vtrique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet: quia vita diuinitas est. Hic videtur tradi, quod diuinitas separata sit in morte ab homine, que nisi discessisset, homo ille mo- ri non posset. Quod illi ad carnem referunt, quam dicunt a Deo separatam. Quibus responde- mus, illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio que illis verbis signi- ficatur: Vt quid me dereliquisti? Quo modo ergo Christus derelictus erat a Patre, cum in cru- ce derelictum se clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quod esset soluta vnio Dei et hominis. Alioquin fuit quoddam tempus quando Christus adhuc viuus homo erat, et non Deus: quia adhuc viuus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio vnio-

\* Apom-  
pau, Græce  
Αποπομπή  
ταύτης, a ver-  
bo græco  
ἀποπέμπω  
quod est ab-  
legare, vel  
solitudinem  
mittere, et  
ἀπο, quod  
est procul.  
Hinc caper,  
vel hircus  
emissarius  
dicitur, id est  
in solitudi-  
nem missus,  
ut legitur  
in 10. cap.  
Leuitici.

nis intelligatur solutio : ante facta fuit solutio Dei et hominis, quam Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat : Fateamur ergo Deum quodam modo illum hominem in morte deseruisse, quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus, non suam potentiam exercendo illum defendit ut non moreretur. Separavit se diuinitas, quia subtraxit protectionem, sed non soluit unionem. Separavit se foris, ut non adesset ad defensionem, sed non intus ad unionem. Si non ibi cohibuisset potentiam, sed exercuisset, non moreretur Christus. Mortuus est Christus diuinitate recedente, id est effectum potentia in defendendo non exhibente. Hic est hircus\* apomompau, qui altero hirco immolato in solitudinem mittebatur, ut legitur in Leuitico. Duo enim hirci, hu- manitas et diuinitas Christi intelliguntur. Humanitate ergo immolata, diuinitas Christi in soli- tudinem abiit, id est, in calum. Vnde Esichius : In solitudinem, id est in calum tempore passionis diuinitas abijisse dicitur, non locum mutans, sed quodam modo virtutem cohibens, ut possent im- pij consummare passionem. Abijt ergo, id est virtutem cohibuit, et portauit iniquitates nostras, non ut haberet, sed ut consumeret : Deus enim ignis consumens est. Ex his satis ostenditur, præ- missa verba Ambrosii sic esse accipienda, ut prædiximus.

Aliam ad idem inducunt auctoritatem.

Li. 6. qui do  
beatitudi-  
ne Filij Dei  
dicitur ad  
Theophilum.

ALI quoque auctoritati in nituntur, qui asserunt diuinitatem in morte recessisse ab homine secundum carnem. At enim Athanasius : Maledictus qui totum hominem, quem assumpsit Dei Fi- lius, denuo assumptum, tertia die a mortuis resurrexisset non constitetur. Fiat, fiat. Si, inquit, denuo assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat in incarnatione, deposuit ergo eum in morte : separata ergo fuit diuinitas in morte ab humanitate. Quibus respondemus, quod si in his verbis assumptio talis intelligatur, que fit secundum unionem, non carnem tantum, sed totum hominem, id est, animam et carnem, denuo sibi vniuit in resurrectione : quia non simpli- citer hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum ergo hominem in morte deposuit, id est, animam et carnem. Sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam a Verbo depositam ? Et tamen nisi hoc fateantur, quod totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, qua totum dicit assumptum. Sciendum est ergo Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam, qui resurrectionem Christi negabant, putantes morte detineri eum, qui solus inter mortuos liber est. Ideo illum maledicit, qui non confiteretur totum hominem denuo assumptum resurrexisset, id est, Christum animam denuo corpori coniunxisse, et in illis duobus denuo coniunctis in resurrectione, vere secundum hominem vixisse sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima a carne. Vnde vere dicitur Christus mortuus, sed neutrum separatum est a Verbo Dei.

Auctoritatibus asseruit, a Verbo carnem in morte non esse diuisam.

Ad cap. 10.  
tracl. 47.  
ante finem  
in sensu,  
10. 9.  
Ibid. paulo  
inferius et  
in Glossa.

SICVT Augustinus super Ioannem docet, tractans illud Domini verbum : Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me : sed ego pono eam a me ipso, potestatem habeo ponendi eam, et iterum sumendi eam : Hic animam dicit emissam. A quo emissam est ? A se ipsa non est emissam, quia seipsam non posuit, nec Verbum animam posuit, nec carnem. Caro ergo animam posuit, sed potestate in se manentis deitatis. Potentia ergo deitatis anima diuisa est a carne, sed neutrum a Verbo Dei. Vnde Augustinus : Verbum ex quo suscepit hominem, id est, car- nem et animam, nunquam deposuit animam, ut esset anima a Verbo separata, sed caro posuit ani- mam quando expirauit, qua redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem et animam se- parauit, sed neutrum a Verbo Dei. Caro ergo ponit et sumit animam, non potestate sua, sed po- testate inhabitantis carnem deitatis. Hic euidenter traditur, nec animam nec carnem a Verbo Dei in morte esse diuisam, ut aliquo modo soluta fuerit unio. Vnde Augustinus contra Felicianum : Absit ut Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est, vita vitam perdiderit : Si enim hoc ita esset, vite fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte su- sceperat, non natura sua perdidit potentiam, per quam cuncta viuificat. Sic in sepulchro Chri- stus carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in utero Virginis conuascendo formauit. Mor- tuus est ergo non discedente vita, sicut passus est non pereunte potentia. Nemo tollit animam eius ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi. Ecce et hic habes Christum non deseruisse car- nem in morte, et vitam non discessisse a mortuo, et quod sponte tradidit spiritum, non alius extor- sit. Vnde Ambrosius : Emisit Christus spiritum, et tamen quasi arbiter exuendi, suscipiendiq. cor- poris, emisit spiritum, non amisit : pendebat in Cruce, et omnia commouebat. Sed unde emisit ? Ex carne. Quo emisit ? Ad Patrem.

In lib. de  
vni. Trin.  
ad Oprati.  
c. 4. et 6.

De incarn.  
Dominica  
Sacr. c. 5. in  
med. 10. 4.

Qua ratione Christus dicitur mortuus et passus.

RECEDENTE vero anima mortua est Christi caro, et quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo, ita mortuus homo dicitur, quando mortua est caro. Separatio anima, mori carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, que mortua est, dicitur Deus mortuus, et propter carnem et animam que utraque dolorem sensit, dicitur Deus passus, cum diuinitas omnis doloris exors existeret. Vnde Augustinus : Verbum caro factum est, ut per carnem panis calefiscis ad infantes transferet, et secundum hoc ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem, homo in il- lo mutatus est, ut melior fieret quam erat. Per illud ergo quod homo erat, mortuus est Deus, et per illud quod Deus erat homo, excitatus est, et resurrexit, et ascendit in calum. Quidquid passus est homo, non potest dici non passus Deus, quoniam Deus erat homo. Quo modo non po- tes dicere te passum iniuriam, si vestis tua confindatur, quamuis vestis tua non sit tu ? Mul- to magis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debet dici Deus pati, licet Verbum nec mo- ri, nec corrumpi, nec mutari potuerit. Sed quidquid horum passus est, in carne passus est. De hoc etiam Ambrosius in libro de incarnationis Dominica Sacramento ait : Quod Verbi caro patiebatur, manens in carne Verbum in se pro corporis assumptione referebat, ut pati dice- retur, quia caro patiebatur, sicut scriptum est, Christo in carne passus. Hic docetur, qua ratione Deus vel Dei filius passus vel mortuus dicitur : non quia mortem senserit in quantum Deus est, sed quia caro ei unita mortua est. Secundum quam rationem dicit Augustinus : Si quis dixerit atque crediderit Filium Dei Deum passum, anathema sit. Cuius dicti causam ex qua intelligentia sumenda sit, aperiens in eodem subdit : Si quis dixerit quod in passione dolorem sentiebat Filius Dei Deus, et non caro tantum cum anima, quam sibi acceperat, ana- thema sit. Sane ergo dici potest quod mortuus est Deus, et non mortuus, passus est Dei Fi- lius, et non passus, passa est tertia persona, et non passa, crucifixum est Verbum, et non cru- cifixum, sed secundum alteram naturam passus est, secundum alteram impassibilis. Vnde Am- brosius : generalis ista est fides, quia Christus est Dei filius, et natus ex Virgine, quem quasi gigantem propheta describit, eo quod biformis geminaque natura unus sit, consors diuinitatis et corporis. Idem ergo patiebatur et non patiebatur, moriebatur et non moriebatur, sepelie- batur et non sepeliebatur, resurgebat et non resurgebat. Resurgebat secundum carnem, que mortua fuerat, non secundum Verbum, quod apud Deum semper manebat.

Super Psal.  
130. circa  
illud : Sicut  
ablatus  
est : et quo  
ad princi-  
piū auctori-  
tatis lib. 5.  
sententiarum  
Prophari.  
Cap. 262.  
Cap. 5. in fi.

1. Pet. 4. a  
In feria 5.  
serm. 3. Ca  
na Domini.  
10. 20.

De Incarn.  
Dom. Sacr.  
in princip.  
Psal. 18.  
Cap. 5.  
Ibid. infra.

DISTINCT. XXI.

De morte, qua consecuta est passione Christi.

Post prædicta considerandum est, et cet.

Expositio textus.

A demus, illam, et cet. In tertia restitit obiectionem. partis aduersæ, ibi : Alij quoque auctoritati innituntur, et cet. In quarta vero, et vltima ponit determi- nationem, et expositionem auctoritatis inductæ, ibi : Quibus respondemus, quod in his verbis, et cet. Subdi- uisiones autem partium aliarum satis manifestantur in littera.

Nemo tollit eam, et cet. Dub. I.



PRÆ egit Magister de sacratissima Christi passione. In hac vero parte agit de pretiosissima eius morte, qua consistit in separatione animæ a carne. Diuiditur autem ista pars in duas. In quarum prima determinat de ipsa separatione. In secunda agit de consequentibus ipsam separationem, infra : Hic qua- ritur. Vtrum in illo triduo, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima agit de separatione animæ a carne in comparatione ad deitatem. In se- cunda agit de separatione animæ a carne secundum comparationem hanc, quam habent adinuicem, ibi : Decedente vero anima, mortua est Christi caro. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima in- quirir, vtrum in morte, anima vel caro sit separata a verbo determinans veritatem. In secunda parte hoc confirmat per auctoritatem, ibi : Sicut Augustinus do- cet super Ioannem. Prima pars diuiditur in quattuor partes. In quarum prima proponit Magister quaestio- nem, & opponit ad partem oppositam. In secunda vero subiungit determinationem ibi : Quibus respon-

Diuisio.  
Dist. 22.

Contra. Si nemo potuit animam suam tollere, ne- mo potuit eum per violentiam occidere : ergo ipse non fuit mortuus per alienam violentiam, sed per pro- priam potentiam : ergo fuit homicida sui ipsius.

R E S P. Dicendum quod Dominus in isto verbo non vult excludere violentiam crucifigentium respec- tu natura, sed respectu voluntatis diuinæ. Et in hoc vult ostendere, quod nemo posset ipsum occidere, nisi ipse vellet mortem sustinere secundum dispositio- nem voluntatis suæ. Vnde ponere animam ibi non est per executionem, sed per voluntariam permissio- nem, et sic patet illud.

Sed caro animam posuit quando expirauit.  
Dub. I I.

Videtur quod potius deberet dicere e conuerso, quod anima posuit carnem : quia plus habet virtutem anima super carnem, quā caro super animam : I T E M : In resurrectione potius dicitur anima resumpsisse car- nem quam caro animam : ergo in morte potius debe- ret

ret dici anima ipsa possuisse carnem quam e conuerso. A  
R E S P. Dicendum quod magis dicitur de carne  
quod possit animam, quam e conuerso : non quia ca-  
ro virtutem habuit super animam : sed quia carne re-  
manente, anima a carne decessit. Sed quia per animam  
intelligitur vita, quæ magis habet rationem pretij, et  
quoniam etiam anima præsideat carni, ideo magis di-  
citur de carne deponi quam e conuerso. Et per hoc pa-  
tet responsio ad obiecta. Non enim dicitur caro po-  
suisse animam propter hoc quod caro propria virtu-  
te fecerit : sed quia virtus diuina erat vnita carni, si-  
ne cuius permissione anima non poterat deponi a  
carne.

Idem ergo patiebatur, et non patiebatur, moriebatur,  
et non moriebatur. Dub. III.

Hoc videtur falsum : quia principium primum est  
in prima philosophia, quod impossibile est simul et  
semel de vno, et eodem dici duo contradictorie op-  
posita: ergo si hæc est vera: Christus moriebatur: hæc  
simpliciter erit falsa: Christus non moriebatur. Si tu  
dicas quod ibi non est contradictio, quia hoc attribui-  
tur ei secundum diuersas naturas: et ad hoc quod sit  
contradictio, oportet quod opposita non solum attri-  
buantur eidem, sed etiam secundum idem: hoc non  
soluit: quia si aliquis diceret Petrum esse album, quia  
est albus secundum corpus, et non esse album, quia  
non est albus secundum animam, nil diceret: prima  
enim esset simpliciter vera, secunda simpliciter falsa:  
ergo si hæc est vera secundum humanitatem: Christus  
est mortuus: ista erit simpliciter falsa: Christus non est  
mortuus: I T E M hæc absque dubio est vera: Chri-  
stus est homo passus, et mortuus, si ergo est commu-  
nicatio idiomatum, hæc erit vera: Deus est mortuus:  
ergo Christus homo, et Deus est mortuus. Si ergo  
hæc est vera omni modo: Christus est mortuus, erit  
opposita eius simpliciter falsa.

R E S P. Dicendum quod absque dubio illud, quod  
conuenit Christo secundum humanam naturam, etiã  
secundum diuinam simpliciter, et vere potest ei attri-  
bui. Vnde vere dicitur: Christus est Creator omnium:  
Christus natus est de Virgine. Vere etiam dicitur,  
Christus est mortuus: Christus est immortalis. Quam-  
uis autem aliquid conueniat Christo secundum natu-  
ram assumptam, quod non conuenit ei secundum di-  
uinam, non potest tamen ab ea simpliciter remoueri:  
quia plus tollit negatio, quam ponat affirmatio. Et  
ideo affirmatiuæ concedendæ sunt tamquam veræ:  
negatiuæ vero negandæ sunt tamquam falsæ, nisi pro-  
ponantur, vel intelligantur cum addita determinatio-  
ne. Vnde hæc est vera: Christus non est mortuus se-  
cundum deitatem: hæc autem simpliciter prolata:  
Christus non est mortuus, falsa est. Ambrosius autẽ,  
et Magister prædictas locutiones intelligunt cum de-  
terminatione adiuncta, quod patet per finem auctori-  
tatis, primo ex hoc ipso quod proponit istas simul, mo-  
riebatur, et non moriebatur, arctatur pars affirmatiua  
ad humanam naturam, et negatiua ad diuinam. Ideo  
non est ibi contradictio, quia non est secundum idem.  
Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio  
circa duo. Primo enim quæritur de ipsa separa-  
tione, quæ facta est in morte per comparisonem ad  
vniõnis vinculum. Secundo per comparisonem ad  
effectum ipsius separationis. Circa primum quærun-  
tur tria. Primo quæritur, vtrum in morte fuerit ani-  
ma separata a deitate. Secundo vero, vtrum diuinitas

fuerit separata a carne. Tertio quæritur, vtrum ver-  
bum fuerit vnitum carni, et animæ, duplici vnione.

QVÆSTIO I.

An anima Christi fuerit separata a dei-  
tate.

Alex. Alenf. 3. p. q. 19. Membr. 1.  
S. Thomas 3. p. q. 50. art. 3.  
Et 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1.  
Et Quol. 2. art. 1.  
Et Opus. 3. cap. 236.  
Richardus 3. Sent. dist. 21. q. 1.  
Tho. Argent. 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1.  
Steph. Brul. 3. Sent. dist. 21. q. 1.  
Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 13. art. 1.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1.

AD OP-  
POSITVM  
Ioan. 10. d

**V**TRVM in morte, anima Christi separata  
fuerit a deitate. Et quod sic, videtur: Po-  
testatem habeo ponendi animam meam,  
et potestatem habeo iterum sumendi eam:  
sed ponere ibi animam non est aliud quam deponere:  
ergo si iste sermo est personæ filij Dei, videtur quod  
filius Dei animam in morte deposuit: ergo in morte  
anima fuit a Verbo separata.

1. I T E M vnio facit communicationem idioma-  
tum: sed in morte idiomata Dei non communicantur  
animæ ad deitatem: ergo in morte non mansit vnio  
animæ ad deitatem.

3. I T E M in morte diuiduntur quæ in natiuitate  
coniunguntur: sed diuinitas iuncta est ipsi animæ Chri-  
sti in ipsius conceptione, et natiuitate in vtero: ergo  
separata fuit ab ea in morte.

4. I T E M diuinitas non potuit animæ esse vnita,  
quin anima ipsa fruere, et delectaretur in ipsa: sed  
in morte remota fuit delectatio ab anima, quam ha-  
bebat in ipsa diuinitate: ergo separata fuit diuinitas ab  
anima. Maior propositio per se manifesta est. Minor  
probat per illud quod dicitur: Tristis est anima  
mea vsque ad mortem: Glossa: remota delectatione  
eternæ deitatis tædio humanæ calamitatis afficitur:  
ergo secundum istam Glossam delectatio remouebatur:  
ergo vnio soluebatur.

FVNDAM-  
ENTA.  
Dam. de fi-  
de orth. lib.  
3. c. 27. po-  
test elici.

C O N T R A : Augustinus et Damascenus Ana-  
thema sit, qui dicit Verbum deposuisse, quod semel  
assumpsit: si ergo animam assumpsit, numquam de-  
posuit animam.  
I T E M Filius Dei dicitur descendisse ad inferos  
post mortem: sed constat quod secundum diuinita-  
tem non potest dici, nec secundum carnem: quare  
oportet quod dicatur secundum animam: ergo ani-  
ma post mortem fuit sibi vnita: non ergo in morte  
fuit separata.

I T E M si anima fuit separata in morte a Verbo,  
cum non haberet gloriam fruitionis nisi per vnionem  
sui ad diuinitatem: ergo anima Christi desijt esse bea-  
ta: et si desijt esse beata numquam fuit beata, quia  
beatitudo est bonum quod numquam potest amitti:  
si ergo hoc est inconueniens, anima non fuit separata  
a diuinitate.

I T E M si separata fuit, aut nolens, aut volens. Si  
nolens, cum hoc non meruisset, facta fuit sibi iniuria,  
Si volens: sed velle separari a Deo non po-  
test homo, nisi iniuste: ergo ani-  
ma illa fuit iniusta: cum  
igitur hoc sit  
falsum et impium, re-  
stat, etc.

CON-

CONCLUSIO.

In morte Christi anima a Verbo non fuit separata,  
quia illud Deum non decebat, nec nobis ex-  
pediens erat, nec illi anima  
congruebat.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod in morte  
non fuit anima separata a Verbo. Et ratio huius est:  
quia nec Deum decebat, nec nobis expediebat, nec il-  
li animæ congruebat. Deum non decebat, quia indis-  
solubili matrimonio eam sibi coniunxerat. Vnde si-  
cut non decet virum relinquere vxorem, sic non de-  
cuit Verbum Dei ab anima separari. Nobis non ex-  
pediebat: quia si facta fuisset separatio, anima illa  
non habuisset potentiam ad redimendum genus hu-  
manum captiuum, nec Mediatoris officium ad recon-  
ciliandum: et neutrum erat nobis expediens, sed po-  
tius eius oppositum. Animæ etiam illi non congrue-  
bat, tum quia innocentissima, tum etiam quia beatis-  
sima. Quia beatissima erat, non poterat contra volun-  
tatem suam separari ab eo. Quia innocentissima erat,  
non poterat velle separari a Verbo. Et ideo conceden-  
dum est, quod in morte anima separata a Verbo non  
fuit. Nam si quis contrarium diceret, iniuriam face-  
ret deitati, et nobis, et animæ Christi: et ideo dignus  
esset anathematizari. Et ideo dicit Damascenus quod  
quicumque hoc dixerit, anathema sit. Concedendæ  
sunt ergo rationes, quæ sunt ad partem istam.

Dam. lib. 3.  
de fide ort.  
c. 27.

In Ioannẽ  
ad finem  
87. 47. 10. p.

1. A D illud vero, quod primo obijcitur in contra-  
rium, dicendum quod sicut dicit Augustinus, Verbum  
illud est personæ filij ratione carnis assumptæ. Et si  
tu obijcias quod carni non competit animam ponere,  
cum non habeat posse super ipsam, dicendum quod  
hoc attribuitur ipsi carni ratione manentis in se deita-  
tis. Vnde attendendum est, quod est ibi deponens, et  
vnde deponit. Deponens, est virtus diuina. Vnde ve-  
ro deponit, est caro assumpta. Voluit enim Christus  
animam suam separari non a se, sed a carne sua: et si-  
cut dictum est de depositione, ita intelligendum est de  
resumptione.

2. A D illud quod obijcitur de idiomatum com-  
municatione, dicendum quod vnio facit idiomata,  
communicari non partibus rei vnibilis, sed magis ipsi  
rei naturæ, quæ nominat totam naturam, vt in sup-  
posito: vnde idiomata Filij Dei non communicantur  
ipsi animæ: sed communicantur ipsi homini: et quo-  
niam anima vnitur ipsi Verbo vt pars humanæ natu-  
ræ, ideo non oportet ipsi idiomata communi-  
cari.

3. A D illud quod obijcitur, quod illa diuidun-  
tur in morte, quæ coniuncta sunt in natiuitate, di-  
cendum quod est coniunctio naturalis, et est con-  
iunctio supernaturalis. Quando ergo dicitur quod il-  
la in morte diuiduntur, quæ in natiuitate coniuncta  
sunt, hoc intelligitur de naturali vnione. Vnio autem  
diuinitatis ad animam non erat naturalis, sed super-  
naturalis: et ideo de vnione illa verbum illud non  
habet intelligi.

4. A D illud quod obijcitur, quod remota est de-  
lectatio in morte ab anima, dicendum quod sicut  
lux potest dupliciter offuscari. Vel in se, vel in sua ir-  
radiatione, sic et delectatio potest dupliciter remo-  
uari ab anima rationali: aut quia ipsa desinit in se  
delectari: aut desinit redundare in partem inferio-  
rem. Cum ergo dicitur, quod delectatio diuinitatis  
remota fuit in morte ab anima Christi, hoc non intel-  
ligitur a ratione, quod mens eius desineret frui diui-  
nitatis, sed quod dispensatiue subtracta fuit redun-  
dantia in partem sensibilem, et exposita fuit passioni

Mat. 27. acerbissima. Propter quod clamat in passione: Deus

A meus, Deus meus vt quid dereliquisti me? quod non  
intelligitur, quod dereliquit soluendo vinculum  
vniõnis, sed exponendo ad supplicium passionis.

QVÆSTIO II.

An in morte Christi diuinitas a carne fuerit  
separata.

Alex. Alenf. 3. p. q. 19. Memb. 1.  
S. Tho. 3. p. q. 50. art. 2.  
Et 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1.  
Et Quol. 3. art. 6.  
Richardus 3. Sent. dist. 21. q. 2.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 21. q. 2.  
Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 13. art. 1.

AD OP-  
POSITVM  
Lib. 3. de  
fide orthod.  
c. 6. dist. 2.  
art. 3. q. 2.

**V**TRVM in morte Christi diuinitas sit se-  
parata a carne. Et quod sic, videtur. Solu-  
to medio soluuntur extrema: sed Verbum  
vnitur carni mediante intellectu, sicut di-  
cit Damascenus, et habitum est supra. Si ergo in mor-  
te separata fuit anima a carne, restat quod etiam diui-  
nitas separata fuit ab eadem.

2. I T E M destructo priori destruitur et posterius:  
sed vnio carnis ad animam prior est naturaliter, quam  
sit vnio carnis ad diuinitatem: quia prima est natura-  
lis, secunda gratuita, et natura prior est, quam gratia:  
ergo soluta vnione animæ ad carnem, necesse est sol-  
ui vnitatem carnis ad deitatem.

3. I T E M diuinitas non est vnibilis naturæ insen-  
sibili, et irrationali: sed caro post separationem ani-  
mæ est facta insensibilis: ergo non videtur fuisse ido-  
nea tunc, vt vniretur diuinitati: videtur ergo quod in  
morte vnio illa fuerit soluta, quæ erat diuinitatis ad  
carnem assumptio.

4. I T E M omnis vnio terminatur ad aliquod  
vnum. Si ergo caro erat vnita deitati: aut ergo ista  
vnio faciebat vnum in natura, aut vnum in persona.  
In natura non: hoc constat. In persona non, vt vide-  
tur: quia non est dicere, quod filius est persona car-  
nis: ergo non videtur quod aliquo genere vnionis in  
morte diuinitas fuerit vnita carni.

FVNDAM-  
ENTA.  
Cap. 24. 10.  
6.

S E D C O N T R A : Leo Papa: Tanta est vnio  
Dei, et hominis, vt nec supplicio posset dirimi, nec  
morte distingui: sed de integritate humanæ naturæ  
est non tantum anima, verumetiam caro: ergo in  
morte non fuit separata caro a Verbo. Hoc ipsum di-  
cit Augustinus contra Felicianum, cuius auctoritas  
habetur in littera.

I T E M ratione videtur: Christus in triduo dicitur  
iacuisse in sepulchro: sed hoc non dicitur nisi ratione  
carnis coniuncte: ergo in triduo caro fuit coniuncta  
diuinitati.

I T E M quodcumque aliqua duo vnita separan-  
tur, aut elongantur secundum dissimilitudinem, aut  
secundum positionem: sed caro Christi non fuit elon-  
gata a Verbo secundum similitudinem, talis enim  
elongatio est peccati: nec fuit elongatio secundum  
positionem, quia Verbum Dei est vbique: ergo non  
fuit soluta vnio diuinitatis ad carnem.

I T E M nihil vnium carni per passionem se-  
parabatur a carne, quod non pateretur carne pa-  
tiente: sed diuinitas patiente carne non patiebatur:  
ergo per passionem, et mortem ab ea non separa-  
batur.

CON-



CONCLUSIO.

In morte Christi diuinitas a carne non fuit separata: et hoc conueniens fuit ex assumptionis liberalitate, et assumptionis dignitate, et assumptionis utilitate.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in morte Christi non fuit diuinitas separata a carne. Et huius ratio triplex est, videlicet liberalitas a parte assumptis, dignitas a parte assumptibilis, utilitas ex parte assumptionis. Liberalitas inquam ex parte assumptis: quia cum Deus dat aliquod donum, non subtrahit illud sine culpa: si ergo nulla culpa interuenit, non deuit diuinam liberalitatem carnem, quam sibi liberaliter vnierat, separari a se. Dignitas etiam ex parte assumptibilis fuit in causa, quare ista vnio non debuit separari. Caro enim illa non debuit videre corruptionem, secundum illud quod dicitur in Psalmo: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem: sicut ergo numquam decuit ipsam incinerari, sic numquam decuit ipsam a Verbo separari. Utilitas autem ex parte assumptionis ad hoc ipsum faciebat. Ad hoc enim fiebat illa vnio diuinitatis ad humanam naturam, et carnis ad animam, ut procuraretur nostra salus. Et quoniam separatio carnis a diuinitate in nullo faceret ad nostram salutem, pro eo quod non potest per eam fieri satisfactio, cum diuinitas non possit sentire dolorem, et poenam in separatione ipsius a carne: hinc est quod non erat conueniens carnem separari a diuinitate. Vnde ad hoc passio non habebat aliquem ordinem. Concedendae sunt ergo rationes inductae ad istam partem.

Psal. 15.

1. Ad illud quod obijcitur, quod soluto medio soluantur extrema, dicendum quod illud habet veritatem de medio necessitatis, non autem de medio congruitatis. Anima autem non erat medium necessitatis, sed congruitatis. Praeterea non erat medium ratione coniunctionis secundum actum, sed secundum habitum. Et ideo licet anima non esset vnita carni in morte, erat tamen ei vnibilis, et per hoc caro etiam vnibilis diuinitati.

2. Ad illud quod obijcitur, quod destructo priori, destruitur et posterius, dicendum quod illud verum est, ubi posterius dependet essentialiter a priori. Vbi vero aliquid praecedat alterum, sicut dispositio congrua, non oportet quod habeat veritatem, et sic est in proposito. Nam vnio diuinitatis ad carnem siue carnis ad diuinitatem non dependet essentialiter, siue dependentia necessitatis ab vnione illorum duorum adinuicem, sed si illa supponit, hoc est quadam congruitatis conuenientia.

3. Ad illud quod obijcitur, quod diuinitas non est vnibilis naturae irrationali, et insensibili, dicendum quod etsi caro Christi careret ratione, et sensu, habebat tamen ordinem ad animam, quae rationem, et sensum in se habet. Et si tu obijcias, quod illud non sufficit, quod aliquid sit possibile ad vnionem animae rationalis, ad hoc quod congruum sit vniri cum diuinitate, dicendum quod absque dubio hoc non suffecisset in primordio incarnationis, immo simul decuit diuinitatem vniri carni, et animae, ut coniunctis: secus autem est in ministerio nostrae redemptionis, quod quidem debuit consummari per mortem, et ratione cuius congruum fuit vtilitas, quae prius valde coniuncta erant, non minus congrue essent ad tempus diuisa, caro videlicet, et anima: et pro illo tempore bene sufficiebat ipsi carni vnibilis ad animam loco congruitatis, reddentis eam idoneam ad vnionem cum diuinitatis natura.

4. Ad illud quod obijcitur, quod vnio terminatur ad aliquod vnum, dicendum quod est verum: tamen enim vnio terminatur ad vnum in persona: nam

A caro vnitur diuinae naturae in vnitate hypostasis, et personae Filij Dei. Sed attendendum, quod aliter dicitur illa hypostasis carnis et hypostasis hominis. Hypostasis enim hominis dicitur non solum in obliquo, sed etiam in recto, est enim hypostasis quae est homo. Sed hypostasis carnis intelligitur in obliquo, non quia esset caro, sed quia habebat carnem: vnde illa poterat dici caro Verbi. Et hoc est quod dicit Damascenus: Si mortuus est vt homo, et sancta illa anima ab eius corpore diuisa est: diuinitas tamen inseparabilis ab vtroque permansit, neque ista vna hypostasis in duas diuisa est: etenim corpus, et anima a principio in Verbi hypostasi habuerunt sustentiam, et in morte a seinuicem diuisa manserunt: singulum autem eorum vnam hypostasim Verbi habet: neque enim corpus, neque anima propriam habuit hypostasim praeter hypostasim Verbi, et sic patet illud.

Damas. lib. de fide ort. 3. cap. 27.

QVÆSTIO III.

An Verbum fuerit vnitum carni, et animae duplici ratione.

Richardus 3. Sent. dist. 21. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 21. q. 3.

VERBUM Verbum vnitum fuerit carni, et animae duplici vnione. Et quod sic, videtur: Vnio numeratur per extrema vnibilia: sed caro, et anima sunt diuersa vnibilia: hoc enim est corporale, et illud spirituale: ergo si vniantur Verbo, pluribus vnionibus vniantur.

1. ITEM si aliquod vnum vnitur aliquibus alterutrum diuisis, vnitur eis diuersis vnionibus: sed hypostasis Verbi vnita fuit in morte carni, et animae alterutrum diuisis: ergo vniebatur eis vnionibus diuersis. Sed eodem modo vnita fuit diuinitas carni, et animae in incarnatione, et in morte, et post mortem, quia illa vnio non fuit variata: ergo si post mortem vniebatur diuersis vnionibus, necessario sequebatur, quod et in ipsa incarnatione.

2. ITEM vbi quae est ordo prioris ad posterius, ibi est numeratio, et distinctio: sed per prius vnitur anima ipsi Verbo, quam caro: caro enim vnitur mediante anima: ergo si in huiusmodi vnionibus est ordo, ibi est distinctio: ergo pluribus vnionibus vniantur, et anima vnitur diuinitati, et vnitur carni: nec vnitur vnione vnica, sed duplici: ergo pari ratione videtur, quod hypostasis Verbi cum vnitur carni, et animae, duplici vnione vniantur. Si tu dicas, quod non est simile, quia ex deitate, et carne non fit vnum, sicut fit ex carne, et anima. Tunc obijcitur. Esto quod ex carne, et anima non fiat vnum, sicut fuit in morte, videtur tunc quod illa iam non sit vna vnio, sed duae.

SED CONTRA: Vnio terminatur ad vnum: sed caro, et anima vniantur ipsi Verbo in vnam personam: ergo videtur quod vniantur ei vnione vnica.

1. ITEM vnio facta est per assumptionem: ergo vbi est vna assumptio, ibi est vna vnio: sed Verbum assumptum totam naturam humanam vnica assumptione: ergo vnuit sibi carnem et animam vnica vnione.

2. ITEM sicut totus homo componitur ex carne et anima, ita totum corpus componitur ex partibus organicis: ergo si essent diuersae vniones carnis, et animae ad naturam diuinam, pari ratione essent diuersae vniones manus, et pedis ad eandem, et aliorum membrorum: quod si hoc est inconueniens, restat quod carnis et animae vna est vnio ad deitatem.

3. ITEM cum caro, et anima vniantur vnione naturali, vna vnione vniantur: ergo pari ratione quando vniantur vnione personali: cum ita bene sit vnum illud

AD OPPOSITUM

FVNDAMENTA.

sud quod est vnum in persona, sicut illud quod est vnum in natura. Sed caro, et anima vniantur Verbo vnione personali: ergo vniantur vnione vnica, non vnione multiplici.

CONCLUSIO.

Verbum vnica vnione, quae est relatio, fuit vnitum animae, et carni, vnica vero actu, sed pluribus in potentia, quae sunt actu in separatione animae a corpore.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod vnio dicitur tribus modis. Vno modo dicitur actio vnientis. Alio modo dicitur passio vnibilis. Tertio modo dicitur relatio vnitorum. Cum ergo quaeritur, vtrum anima, et corpus vniantur ipsi hypostasi Verbi vnione duplici, respondendum est: Si loquamur de vnione actione, non est ibi nisi vnica vnio. Vnica enim vnione vnuit sibi Verbum, carnem, et animam: sicut vnica assumptione assumpsit corpus, et animam. Similiter si loquamur de vnione passione, non fuit ibi nisi vnica vnio. Caro enim, et anima non fuerunt vnita ipsi Verbo in vnionis primordio vt diuisa, sed vt coniuncta in vnam substantiam, et naturam: ideo assumpta, et vnita fuerunt assumptione, et vnione vnica. Si autem loquamur de vnione secundum quod est relatio vnibilium, sic dicendum est, quod cum relatio non numeratur nisi per extrema, eo modo habet multiplicari, quo habet plurificari ipsum vnibile. Quoniam ergo vnibile ex parte humanae naturae fuit vnum in actu, et plura in potentia: quia extremum illud erat humana natura constans ex corpore et anima, quae concurrebant in vnum secundum actum, et poterant esse diuisa, et distincta: hinc est quod quamdiu corpus et anima fuerunt coniuncta, vnica vnione vnuebantur Verbo: vnica inquam in actu, sed pluribus in potentia: quando vero ad inuicem in morte fuerunt separata, in morte vnuebantur vnionibus pluribus. Caro enim dicebatur vnita Verbo, et anima vnita: et haec relatio ex parte carnis, et animae erat alia, et alia. Intellecto enim quod caro non esset vnita, ad huc posset intelligi vnita esse anima. Et secundum hoc patet responso ad quaestionem propositam. Vno modo enim concedi potest, quod caro et anima vniantur diuinitati multiplici vnione, secundum illud quod consuevit dici, quod triplex fuit ibi vnio. Vna diuinitatis ad carnem, alia diuinitatis ad animam, alia animae ad carnem. Et secundum istam viam procedunt rationes, quae ostendunt ibi fuisse vniones plures. Alijs autem modis dicendum est, quod ibi fuit vna tantum vnio, et secundum hanc viam procedunt rationes ad oppositum: et sic patet totum. Sed quoniam aliae de rationibus ad primam partem adductis sophisticae sunt, et concludunt etiam vnionem plurificationi simpliciter: ideo ad eas oportet respondere.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur, quod caro et anima sunt diuersa vnibilia, quia vnum corporale, aliud spirituale, dicendum quod licet corpus et anima diuersitatem habeant inter se, sunt tamen partes constituentes vnum in essentia, et natura: et quia in vnam naturam concurrunt, hinc est quod in illa vnione, quae Dei Filij humanam naturam assumpsit, rationem tenent vnus extremi.

2. Ad illud quod obijcitur, quod in morte Verbum vnitum erat duobus diuersis, et diuisis, dicendum quod etsi illa essent localiter diuisa, erant tamen secundum naturam inclinationem adinuicem ordinata, et ratione illius ordinis caro erat idonea, vt esset vnita deitati. Praeterea: Esto quod plures essent vniones post mortem, secundum quod vnio nominat relationem, non tamen sequitur, quod similiter essent in vita: quia quamuis vnio manserit vniformiter, et immutabiliter quantum ad vinculum: facta est tamen quaedam immutatio in altero extremorum, scilicet

et in humana natura, cuius principia constitutentia fuerunt in morte seiuicta, cum tamen essent vnita in vita.

3. Ad illud quod obijcitur, quod est ibi ordo, ergo distinctio, dicendum quod quidam est ordo, qui ponit simpliciter distinctionem, quidam est ordo, qui attenditur secundum positionem, et gradum inter res consimilis generis. Sed aliqua sic ordinantur, quod vbi est vnum propter alterum, non oportet ibi esse numerationem: sicut si teneam equum per frænum, per prius teneo frænum, quam equum: quia equum teneo mediante fræno: non tamen duplici tentione teneo vtrumque, sed vnica. Et sic patet, quod non cogit illa ratio. Non tamen est omnino simile de huiusmodi tentione, et de vnione: sed hoc inductum est ad illius rationis dissolutionem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod anima vnitur diuinitati, et carni duplici vnione, et cet. dicendum, quod non est simile, quia diuinitas, et caro non cedunt in vnam naturam, immo naturaliter, et essentialiter sunt distincta: non sic autem est de carne, et anima, quia vnam naturam constituunt: et ideo non oportet quod deitas eis diuersis vnionibus vniantur.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de effectu illius separationis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum post instans separationis anima Christi impassibilis fuerit effecta. Secundo, vtrum ex ipsa separatione caro fuerit mortua. Tertio, vtrum propter mortem carnis mors sit ipsi personae attribuenda.

QVÆSTIO I.

An post instans separationis anima Christi impassibilis facta fuerit.

Richardus 3. Sent. dist. 21. art. 2. q. 1. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 21. q. 4.

VERBUM post instans separationis anima Christi impassibilis fit effecta. Et quod sic, videtur. Anima Christi non fuit passibilis nisi propter vnionem sui ad corpus: ergo statim dum fuit separata, amisit impassibilitatem: et ergo facta fuit impassibilis.

1. ITEM nihil patitur nisi secundum ordinem naturae, sicut contrarium patitur a contrario. Vel secundum ordinem diuinam iustitiae, sicut peccator patitur ab aliquo afflictionem. Vel secundum dispensationem diuinam misericordiae, sicut redemptor passus est pro sanando nostro morbo. Sed nullo istorum modorum post separationem passio potuit inesse ipsi anime Christi: non enim habuit contrarium, nec habuit peccatum, et consummatum erat nostrae redemptionis mysterium, sicut dicitur in Ioanne: Consummatum est. Ergo nullo modo pati poterat: restat ergo quod statim impassibilis est effecta.

2. ITEM animae sanctorum quando non habent aliquem reatum, statim efficiuntur impassibiles: ergo si anima Christi multo velocius digna erat omni glorificatione, quam omnis alia anima, videtur quod statim impassibilis est effecta.

3. ITEM nulla passio potuit esse in Christo, quae vacaret a merito: sed anima Christi statim post separationem amisit potentiam, siue statim merendi: ergo statim amisit potentiam patendi: ergo statim facta est impassibilis.

FVNDAMENTA.

Ioan. 19. f.

AD OPPOSITIVM I. SED CONTRA: Sicut passibilitas inerat ani-

mae Christi praeter peccati debitum, ita et carni: ergo sicut velociter collata est impassibilitas animae ita ve-

lociter debuit conferri ipsi corpori: Sed impassibilitas non est collata ipsi corpori vsque ad triduum, quo resurrexit: ergo similiter videtur, quod nec animae ante tempus illud.

2. ITEM ponatur, quod anima iterum vniretur corpori illi secundum statum, in quo ipsum deferuit, tunc arguitur sic: Si anima passibili corpori vniretur, esset passibilis: sed anima Christi poterat vniri illi corpori ante glorificationem, quia nihil eam impediabat: ergo adhuc poterat pati: ergo non erat impassibilis.

3. ITEM nihil nouum collatum est animae in ipso instanti separationis a corpore: ergo si prius non habebat impassibilitatem, videtur quod nec tunc habuit, ante diem resurrectionis.

4. ITEM anima, quae impassibilitatem habet, statim cum a corpore recedit, euolat: sed anima Christi non statim euolauit, nec ascendit statim ad caelos, sed descendit ad inferos: ergo non statim post instans resurrectionis facta est impassibilis.

CONCLUSIO.

Valde probabile est quod anima Christi statim post separationem a corpore fuerit facta impassibilis, licet oppositum non sit omnino improbabile.

Dist. 19.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ex certitudine auctoritatis non est nobis omnino determinatum, vtrum anima Christi statim post separationem impassibilis fuerit effecta, sicut Magister agit supra. Vnde sine periculo fidei potest quis vtrumque horum sentire, vel quod impassibilis effecta est statim post separationem, vel in ipsa corporis glorificatione. Verumtamen probabilitati rationis magis consonare videtur, quod statim post separationem habuerit impassibilitatem. Si enim non patiebatur anima Christi dispensatiue, et propter nostram salutem, si iam non erat tempus, et locus merendi, iam anima Christi non debebat, nec poterat pati. Vnde non solum de anima Christi probabile est, quod statim post separationem a corpore facta sit impassibilis, sed etiam de qualibet anima viri sancti, in qua non reperitur reatus alicuius peccati. Ideo rationes, quae ad partem istam sunt, satis rationabiliter possunt concedi.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, quod corpus non statim fuit impassibilitate dotatum, dicendum quod non est simile, duplici ex causa. Primum quidem, quia anima propinquior erat gloriae, quam caro: erat enim beata secundum aliquam sui partem. Secundo vero, quia dilatio impassibilitatis in carne faciebat ad fidei nostrae confirmationem, videlicet vt ostenderetur Christus veraciter passus, et mortuus fuisse, non sic dilatio impassibilitatis in anima: ideo magis dilata fuit impassibilitas corporis, quam impassibilitas animae ex dispensatione diuina.

2. AD illud quod obijcitur, quod anima illa iterum vniri poterat corpori passibili, dicendum quod quaedam animae separantur a corpore separatione definitiva siue finali, quaedam vero separantur a corpore ad tempus propter gloriae Dei manifestationem. Sicut est in illis, qui resuscitantur ad statum vitae praeteritae, sicut fuit in Lazaro, et in alijs mirabiliter suscitatis. Quae primo modo separantur ingrediuntur nouum statum. Quae vero secundo modo separantur secundum diuinam dispositionem, adhuc a statu suo retardantur. Vnde primae, nisi obset reatus peccati, statim efficiuntur impassibiles, nec vnibiles sunt corpori passibili: quamuis secundae per diuinum miraculum aliquando habeant coniungi. Et primo modo anima Christi separata fuit: quoniam Deus non determinauerat eam ulterius vniri carni passibili. Et

ideo positio illa nulla est. Non enim potuerat carni passibili vniri, non quia aliquid creatum illud impeditur, sed quia diuina iustitia illud non permitteret.

3. AD illud quod obijcitur, quod nihil collatum est animae, dicendum quod illud non constat, quamuis non legatur, nec etiam cogit. Anima enim Christi per illud, quod habebat ex sola separatione a carne passibili, iam caruit aptitudine patiendi, et ita reddita est impassibilis: nec oportet propter hoc aliquid noui sibi conferri: satis enim sufficiebat passionis, et passibilitatis rationem sibi auferri.

4. AD illud quod obijcitur, quod animae quae statim per separationem efficiuntur impassibiles, statim euolant, dicendum quod illud veritatem habet nunc post Christi ascensionem, sed ante non habebat veritatem: differebatur enim aliquarum animarum euolatio scilicet sanctorum patrum propter primi peccati obligationem. Animae vero Christi differebatur propter hominum eruditionem, et nostrae fidei confirmationem, et rectificationem, et carnis propinquam glorificationem.

QUESTIO II.

An ex illa separationem caro Christi fuerit mortua.

Alex. Alex. 3. p. q. 19. Membr. 2. S. Tho. 3. p. q. 51. art. 3. Et 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 5. Scotus 3. Sent. d. 21. q. 1. Richard. 3. Sent. dist. 21. art. 2. q. 2. Durandus 3. Sent. d. 21. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 21. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 21. q. 5. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 21. q. 1.

AD OPPOSITIVM

TRVM ex illa separationem caro Christi fuerit mortua, an post eam habuerit vitam. Et quod vitam habuerit, videtur: Omne quod est vnium vitae viuunt per participationem: sed caro Christi post separationem erat vnita ipsi vitae, scilicet Verbo Dei: ergo ab ipso viuificabatur. Si tu dicas quod hoc est verum de vita creata, non de increata. Obijcitur contra: Potentior est vita increata in viuificando, quam vita creata: quoniam ipsa est fons vitae. Si ergo anima nulli corpori potest vniri, quin det ei vitam, multo fortius videtur quod nec persona diuina possit vniri carni, nisi tribuat ei vitam.

2. ITEM impossibile fuit animam Christi vniri Verbo, quin reciperet vitam ab ipso: ergo si suo modo caro erat viuificabilis, impossibile fuit vniri Verbo, quin reciperet vitam ab eo.

3. ITEM nobilior est substantia viuens substantia non viuente: sed nulla caro erat nobilior carne Christi etiam post separationem animae: ergo si vita reperitur in alia carne, necesse est quod caro Christi viueret etiam anima separata.

4. ITEM caro illa non poterat videre corruptionem: ergo necesse erat eam ab aliquo vegetari, sed non nisi a deitate: ergo eam ita vegetabat sicut anima: sed anima eam vegeando dabat ei vitam: ergo pari ratione caro illa viuerebat per diuinitatem influentem in ipsam.

SED CONTRA: In simbolo dicitur, quod Christus mortuus est, et sepultus: sed hoc non dicitur nisi ratione carnis: ergo caro Christi fuit mortua, anima separata.

ITEM omnis vita est ab aliquo informante viuificante: sed caro post separationem animae non viuerebat.

FVNDAMENTA.

QUESTIO III.

An propter mortem carnis, mors personae Verbi sit attribuenda.

Richardus 3. Sent. d. 21. ar. 3. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 21. q. 6.

FVNDAMENTA.

TRVM propter mortem carnis sit mors personae Verbi attribuenda. Et quod sic ostenditur. Dicitur enim in simbolo: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus: hoc autem dicitur de Filio Dei vnigenito. Et hoc ipsum dicit Ambrosius expresse, et habetur supra dist. 18. Tantum fuit peccatum nostrum, vt saluari non possemus, nisi vnigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Carne nascente, et concepta Filii Dei natus dicitur, et conceptus: ergo pari ratione carne mortua Filii Dei debet dici mortuus.

ITEM satisfactio pro peccato nostro fuit per passionem, et mortem: sed nullus potuit pro peccato nostro satisfacere, nisi esset Deus: ergo si pro peccatis nostris per mortem illam satisfactum est, vere Filius Dei fuit mortuus.

ITEM vnio illa facit communicationem idiomatum: sed propter separationem animae a carne verum, et necessarium fuit illum hominem mori: ergo vere, et conuenienter potest mors attribui Dei Verbo, vt dicitur Filius Dei mortuus, et sepultus pro nobis.

SED CONTRA: Augustinus dicit, et habetur in littera vlti. cap. Si quis dixerit, atque crediderit Deum passum, anathema sit: sed cui non potest attribui passio, non potest attribui mors: si ergo non est credendum Filium Dei passum, sicut dicit, non est credendum, neque dicendum, Filium Dei fuisse mortuum.

ITEM idiomata partis non communicantur personae Verbi: quamuis enim caro fuerit separata ab anima, non tamen propter hoc filius separatus fuit ab illa anima, quam assumpsit: ergo si per passionem Christi non est mortua nisi sola caro, quia anima semper vixit, non videtur quod Filio Dei vere possit attribui mors: aut si attribuitur ei mors, tunc est quaestio, quare non similiter attribuitur ei separatio.

ITEM propter repugnantiam idiomatum haec non recipitur communiter: Filius Dei est creatura: sed multo magis repugnat vitae mors, quam intentio creaturae intentioni Creatoris: ergo si Filius Dei est ipsa vita, videtur quod nullo modo sit mors ei attribuenda.

ITEM quicumque diceret, summe sapientem esse stultum, blasphemaret: similiter qui diceret, summe bonum esse iniquum: ergo pari ratione qui dicit summe potentem esse infirmum: sed hoc dicit, qui dicit Filium Dei esse mortuum: ergo qui hoc dicit, blasphematur Deum.

CONCLUSIO.

Concedendum est vere Filium Dei fuisse mortuum, non secundum diuinam naturam, sed secundum humanam: per idiomatum communicationem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio concedendum est, Filium Dei, pro nobis fuisse mortuum. Et hoc quidem sibi vere attribuitur non secundum naturam diuinam, sed secundum humanam, non per essentiam, aut per inherenciam, sed per idiomatum communicantiam. Et hoc in nullo derogat diuinae maiestati, et multum consonat pietati.

non vnirebatur alicui viuificanti per modum formae: ergo post separationem animae caro non habebat vitam.

ITEM omne quod viuunt, habet aliquem vsu vitam, vt pote vt alimento vel sensu, vel motu, vel intellectu: sed nullum istorum caro Christi habebat post separationem animae: ergo non viuerebat.

ITEM nihil viuum suscitatur vel resurgit: quia suscitatio, et resurrectio non est nisi mortui: sed caro Christi resurrexit, et suscitata fuit: ergo post separationem animae vitam non habuit.

CONCLUSIO.

Caro Christi post separationem ab anima vere mortua fuit, quia caruit vsu, et complemento vitae, et forma viuificante.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio caro Christi post separationem animae mortua fuit. Caruit enim vsu, et complemento vitae. Res enim corporalis non est nata viuificari nisi ab aliqua forma spiritali ipsam complete, et sibi proportionabili: quoniam ergo in ipsa separationem animae caro Christi caruit huiusmodi forma, ideo vere fuit mortua. Et quamuis haberet diuinitatem vnitam, non tamen ab ea viuificabatur, non propter defectum a parte viuificantis, sed propter improprietatem viuificabilis. Rationes ergo, quae ad hanc partem inducuntur, concedenda sunt.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod vnium vitae viuunt, iam patet responsio. Hoc enim veritatem habet, quando vnium ei sicut perfectibile suae perfectioni. Sic autem non vnitur caro personae Verbi: et ideo non est simile de ipsa anima, et de persona diuina.

2. AD illud quod obijcitur, quod anima non potuit vniri ipsi Verbo, quin viuificaretur ab ipso: ergo nec caro, dicendum quod non est simile, pro eo quod ipsa anima cum sit imago Dei, et immediate nata ferri in Deum, capax eius est, et particeps esse potest: et ita immediate habet ab illo, et in illo viuere per cognitionem, et amorem: sic autem non est de carne: non enim est nata Deum cognoscere, vel amare.

3. AD illud quod obijcitur, quod nobilior est substantia viuens substantia non viuente, dicendum quod verum est ceteris alijs paribus: sed caro Christi licet careat vita, erat tamen diuinitati vnita: et hoc quidem praeponderat multis alijs dignitatibus. Praeterea cum dicitur, quod nobilior est substantia viuens substantia non viuente, hoc intelligitur de substantia, quae caret vita simpliciter: caro autem Christi non carebat vita simpliciter, sed ad tempus. Vnde sicut nobilior est filius regis captus, et incarceratus filio rustici in libertate sua constituto: sic etiam intelligendum est de carne Christi, quae modo dico tempore caruit complemento vitae, vt postea nobilissimam vitam resumeret.

4. AD illud quod obijcitur, quod caro illa non potuit incinerari, dicendum quod diuina virtus illam conseruabat: sed tamen illa conseruatio non erat viuificatio, nec operatio vitae. Conseruatio enim, et vegetatio, quae est operatio vitae procedit a forma completiua operante per modum naturae: sed illa conseruatio, quae erat in carne Christi ne corrumperebatur, erat a virtute diuina operante super naturam: et ideo non cogit illa ratio.

AD OPPOSITIVM. Ser. 3. in cena Domi ni. 10. 16.

pietati. Nallum enim verbum maioris dignationis resonare potest in auribus cordis hominis, quam quod vnigenitus Dei Filius mortuus fuerit pro nobis debitoribus mortis. Et ideo non tantum est hoc credendum, et asserendum tamquam verum, sed etiam frequentissime recolendum. Et concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod obijcitur de auctoritate Augustini, satis conuenienter respondet Magister in littera. Non enim intendit remouere passionem a persona Verbi simpliciter, sed secundum diuinam naturam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod idiomata partis non communicantur personae Verbi, dicendum quod mori non tantum conuenit carni, sed etiam toti homini assumpto. In separatione enim animae a carne non solum moritur caro, sed etiam totus homo. Et ideo ratio illa procedit ex suppositione falsi.

3. Ad illud quod obijcitur, quod non communicantur idiomata ubi est repugnantia, dicendum quod verum est, ubi est talis repugnantia, quae non tollitur mediante conuenientia: sic autem non est in proposito. Mors enim dat praetelligere hu-

manitatem, quae sine repugnantia potest dici de persona Christi: vnde Filius Dei dicitur fuisse mortuus, quia fuit homo, in quo fuit passio mortis.

4. Ad illud quod obijcitur, quod blasphemia est, dicere Filium Dei esse mortuum, dicendum quod hoc videtur auribus infidelium, secundum quod dicitur: Praedicamus Iesum Christum crucifixum: Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Et ratio huius est, quia non credunt ipsi humanationis Dei Filij benignissimam dignationem, nec intelligunt illius humiliationis altissimam rationem. Si enim hoc intelligerent, viderent quod illud, quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. Et illud quod stultum est Dei, sapientius est omnibus hominibus. His ergo duobus pensatis, videlicet ipsa Verbi incarnatione, et ratione ob quam causam incarnatus est, non est blasphemia, immo laus, dicere quod Filius Dei pro nobis fuit mortuus secundum naturam assumptam: per hoc enim decentillime, sicut in praecedentibus fuit ostensum, reparatum est genus humanum. Nec est simile de stultitia, et malitia: non enim valebant ad nostram redemptionem sicut passionis, et mortis tollerantia. Et per hoc patent quaesita.

1. Cor. 1. d

D I S T I N C T. XXII.

AN CHRISTVS IN MORTE FVERIT HOMO.



IC queritur, Vtrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus, non est homo. Addunt etiam quod si tunc erat homo, vel mortalis vel immortalis: Sed mortalis non, quia mortuus: nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus, quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo: nec mortalis quidem, nec immortalis, et tamen vere erat homo. Illa enim et huiusmodi argutia in creaturis locum habent: sed fidei Sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Vnde Ambrosius: Aufer argumenta, ubi fides queritur. In ipsis gymnasijs suis iam dialectica taceat, piscatoribus creditur, non dialecticis, Dicimus ergo in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum. Et hominem quidem nec mortalem nec immortalem: quia vnitus erat anima et carni seunctis. Alia enim ratione dicitur Deus homo vel homo Deus, quam Martinus vel Ioannes. Homo enim dicitur Deus, et conuerso, propter susceptionem hominis, id est, anima et carnis. Vnde Augustinus: Talis erat susceptio illa, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo, sicut ante vnitus erat vere: et tunc Deus erat homo, et conuerso, quia vnitus anima et carni, et homo mortuus erat, quia anima a carne diuisa erat. Propter separationem anima a carne mortuus, sed propter vtriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex anima et carne simul iunctis subsisteret: ex qua ratione dicitur aliquis alius homo. Et ipse forte ante mortem, hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit, in morte vero homo erat tantum propter anima et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo, diuisionem.

Lib. 2. de fide c. 5. in fin. 20. 4.

Lib. 2. de Tri. ca. 13. 20. 3.

Aug. in serm. su ad Dardanum et est epist. 57. no. luge a principio 20. 2.

Oppositio. Responsio.

Oppositio.

An Christus in morte erat homo alicubi, et si vbiicumque sit, homo sit.

HIC queritur si Christus in morte alicubi erat homo: et si vbiicumque est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non vbiicumque erat, homo erat: nec modo vbiicumque est, homo est: quia vbiicumque est secundum deitatem, nec vbiicumque homo, quia non vbiicumque homini vnitus: sed vbiicumque est secundum hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis, et vbiicumque erat secundum Deum, et in sepulchro secundum hominem, et in inferno secundum hominem: sed in inferno secundum animam tantum, et in sepulchro secundum carnem tantum. In sepulchro ergo erat homo, quia humanitati vnitus erat: et si non toti, quia carni tantum: et in inferno erat homo, quia humanitati vnitus: sed non toti, quia anima tantum. Sed si in inferno anime tantum, et in sepulchro carni tantum vnitus erat: ergo nec in inferno vnitus erat anima, et carni, nec in sepulchro. Quo modo ergo ibi vel hic homo esse dicitur? Quae est ratio dicti? Quia una eademque unione vnitus erat anima in inferno, et carni in sepulchro. Et sic erat illis duobus tunc separatis vnitus, sicut ante separationem, id est, ante mortem. Ad hoc autem opponitur: Si Christus animam tantum vel carnem tantum assumpsisset, non fuisset verus homo: sed propter vtriusque

vtriusque assumptionem verus homo fuit. Sic ergo vbi carnem et animam sibi vnitam non habebat, verus homo ibi non erat. Sed tempore mortis nusquam illa duo vere vnita habebat: quia nec in sepulchro, nec in inferno, nec alicubi: nusquam ergo erat homo. Ad quod dicimus, quia Christus vtrique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumpsisset. Sed tamen quia ex quo assumpsit, neutrum deposuit, sed cum vtroque eadem unionem indefinenter tenuit, quam assumendo contraxit: ideo non incongrue vbiicumque anima vel carni vel vtrique vnitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulchro erat homo, et in inferno erat homo: quia vtrouque humanatus erat Christus, et vniam eademque cum anima et carne, licet separatim, habebat unionem: et vno eodemque tempore in sepulchro iacuit Christus, et ad infernum descendit: sed in sepulchro iacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam. Vnde Augustinus: Quis non est derelictus in inferno? Christus: sed in anima sola. Quis iacuit in sepulchro? Christus: sed in carne sola: quia in his singulis Christus est. Christum in his omnibus consistemus, et in singulis. Ex his euidenter ostenditur quod carni iacenti in sepulchro vnitus erat Christus, sicut anime in inferno. Alioquin si carni mortuae non esset vnitus, non in eo diceretur iacuisse in sepulchro. Anima ergo ad infernum descendit, caro in sepulchro iacuit, sapientia cum vtroque permansit, quae in inferno positae, ut ait Ambrosius, lumen vitae fundebat eterne. Radiabat illic lux vera sapientiae, illuminabat infernum, sed in inferno non claudebatur. Quis enim locus est sapientiae? de qua scriptum est: Nescit homo vias eius, nec inuenta est inter homines. De qua abyssus dicit: Non est in me: mare dicit: Non est mecum: ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est: cui nec mors tribuenda est. In ligno enim caro, non illa operatrix omnium substantia diuina pendeat. Consistemus tamen Christum pependisse in ligno, et iacuisse in sepulchro, sed in carne sola: et fuisse in inferno, sed in anima sola.

Responsio.

Aug. lib. de fi. ad Per. c. 2. longe a principio in serm. su.

De Ver. Do. mini. ser. 58. Paulo aut: mod. et in Ioan. tra. 7. 8. in fine 10. 9. Psal. 15.

et Act. 13. In li. de incarnatione Dominicae sacram. 20 ca. 5. in medio. Iob. 28. 6

Quod Christus vbiicumque totus est, sed non totum: ut totus est homo, vel Deus, sed non totum.

ET vtrique totus eodem tempore erat in inferno, in celo totus, vbiicumque totus. Persona enim illa aeterna non maior erat vbi carnem et animam simul vnitam sibi habebat, quam vbi alterum tantum: nec maior erat vbi vtrouque simul vel alterum tantum habebat, quam vbi erat neutrum habens vnitum. Totus ergo Christus et perfectus vbiicumque erat. Vnde Augustinus: Non dimisit Patrem Christus cum venit in Virginem, vbiicumque totus, vbiicumque perfectus. Vno ergo eodemque tempore totus erat in inferno, totus in celo. Erat apud inferos resurrectio mortuorum, erat super calos vita viuientium: vere mortuus, vere vnus: in quo et mortem susceptio mortalitatis excepit, et vitam diuinitas non perdidit. Mortem ergo Dei Filius et in anima non pertulit, et in maiestate non sensit: sed tamen participatione infirmitatis Rex gloria crucifixus est. Ex his apparet quod Christus eodem tempore totus erat in sepulchro, totus in inferno, totus vbiicumque: sicut et modo totus est, vbiicumque est, sed non totum. Nec in sepulchro, nec in inferno totum erat, et si totus: sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum: quia non solum est Deus vel homo, sed et Deus et homo. Totum enim ad naturam, refertur, totus autem ad hypostasim: sicut aliud et aliquid ad naturam, alius vero et aliquis ad personam referuntur. Vnde Ioannes Damascenus: Totus Christus est Deus perfectus, non autem totum Deus est. Non enim solum Deus est, sed et homo: et totus homo perfectus. Non autem totum homo: non solum enim homo, sed et Deus. Totum enim natura est representatiuum. Totus autem hypostasios: sicut aliud quidem est natura, alius hypostasios: sic et huiusmodi.

Aug. contra Felicianum, de unitate Trinitatis ad Optatum. c. 14. 20. 6. Ibid. c. 16. sed id dicit Felicianus non Aug.

Lib. de fide 3. ca. 7. in fin.

Li. de praesentia Dei ad Dardanum Epi. 57. oia pene in serm. Ira et lib. 3. contra Max. c. 20. Li. 1. de Trinitate. c. 13. in initio cap. Ioan. 3. b

Si ea, quae dicuntur de Deo vel de Filio Dei possunt dici de homine illo vel de filio hominis.

SOLET etiam quari, si congruenter dici possit filius hominis, vel ille homo descendisse de celo, vel vbiicumque esse: sicut dicitur Filius Dei, vel Deus de celo venisse, et vbiicumque esse. Ad quod dicimus, si ad unitatem personae referatur dicti intelligentia, sane dici potest: si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Vnde Augustinus: Vna persona est Christus Deus et homo. Ideo dicitur: Nemo ascendit in caelum, nisi qui de celo descendit, et cetera. Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei descendit, et filius hominis crucifixus est: Si vero unitatem personae, et filius hominis descendit, et Filius Dei est crucifixus. Propter hanc unitatem personae, non solum filium hominis descendisse de celo, sed etiam dixit

S. Bon. Tom. 5.

Y 2 esse

esse in celo, cum loqueretur in terra. Propter hanc eandem dicitur, Deus gloriae crucifixus, qui tamen ex forma seruitantum crucifixus est. Non tamen secundum hoc quod Deus gloriae est, et secundum quod glorificat suos: et tamen dicitur Deus gloriae crucifixus. Recte quidem non ex virtute diuinitatis, sed ex infirmitate carnis. Quid ergo, propter quid, et quid, secundum quid Ioan. 1. d. dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligat. Haec de corrigia calceamenti Domini dicitur Amos 2. a. sufficiant, ne ossa regis Idumae consumantur usque in cinerem.

DISTINCT. XXII.

De consequentibus mortem Christi.

Hic quaeritur, vtrum in illo triduo, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.



VPRA egit Magister de separatione facta in morte Christi. In hac vero parte agit de consequentibus ad separationem. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima inquit Magister, vtrum Christus fuerit homo in triduo. In secunda vero, vbi fuerit in illo triduo, ibi: Hic quaeritur, si Christus in morte. In tertia vero ad maiorem explanationem inquit, vtrum concedendum sit illum hominem descendisse de celo, ibi: Solet etiam quari, si congruenter dici potest, et cet. Prima pars in qua inquit, vtrum Christus in triduo fuerit homo, diuiditur in duas partes. In quarum prima opponitur. In secunda dissoluit, ibi: Quibus respondemus, quia licet homo, et cet. Secunda vero pars principalis, in qua inquit, vbi fuerit illo triduo, similiter habet duas. In quarum prima inquit, vbi fuerit secundum humanitatem. In secunda vero inquit, vbi fuerit secundum sui totalitatem, ibi: Et vtrique totus eodem tempore erat, et cet. Similiter tertia pars in qua inquit, vtrum filius hominis descenderit de celo, habet duas partes. In quarum prima quaestionem praedictam determinat. In secunda praedeterminata in totali parte ista epilogat, ibi: Haec de corrigia calceamenti Domini, et cet. Quae quidem pars diuidi potuit contra totam partem praecedentem, sed sub alijs partibus comprehensa fuit ad vitandam diuisionis confusionem.

Lux vera sapientia illuminabat infernum. Dub. I.

Videtur hoc esse falsum: quia sicut obscuritas repugnat celo empyreo, sic luminositas repugnat inferno: ergo sicut caelum empyreum numquam habeat obscurari, sic videtur quod infernum numquam habeat illuminari. I T E M damnati debuerunt carere omni consolatione, et maxime consolatione, quae est in aspectu lucis aeternae: ergo si lux illa corporalis non erat, quia sine corpore ad inferna descendit, sed magis spiritualis, videtur quod in inferno irradiare non debeat.

R E S P O N. Dicendum quod fecus est de irradiatione lucis materialis, et lucis spiritualis: nam irradiatio lucis materialis immutat visum naturaliter: irradiatio vero lucis spiritualis immutat voluntarie. Vnde nullus eam videt, nisi cui se ostendit voluntarie. Et ideo lux ista splendere dicitur in inferno et infernum illuminasse, quia aliquos de inferno irradiabat: non tamen omnes, quia nec omnes volebat illuminare, nec omnes habebant oculos proportionales. A D illud vero quod obijcitur de celo empyreo, dicendum quod non est simile: quamuis enim sit bonum omnino impermixtum malo, non tamen oportet quod sit malum omnino impermixtum bono. Et propterea decebat Deum eos, qui erant in tenebris, illuminare, non tamen eos, qui erant in lumine, obscurare.

A Vtrique totus eodem tempore, et cetera. Dub. I I.

Hoc videtur falsum: quia aut hoc quod est totus refertur ad naturam, aut ad personam. Ad naturam non: quia Christus secundum totam naturam non erat simul in celo, et in inferno. Si ad personam, adhuc videtur falsum, quia supra dist. 6. dictum est, quod persona Christi componitur ex tribus substantijs, et duabus naturis: et est illa compositio inexplicabilis: ergo si totus Christus erat in celo, et in inferno, videtur quod illae duae naturae simul essent in celo, et in inferno: quod falsum est, et absurdum. I T E M: Differentiam conuenit assignari inter hoc signum: Omnes, et hoc signum Totum, quia omne distribuit pro partibus subiectiuis, et totum pro partibus integralibus: ergo si Christus non habebat partes integrales nisi secundum humanam naturam, cum dicitur quod totus Christus fuit in celo, et in inferno, implicatur hoc de Christo secundum naturam humanam: quod simpliciter est falsum pro tempore illo.

R E S P. Dicendum quod hoc nomen Totum aliquando tenetur vt signum, aliquando vt adiectiuum. Secundum quod tenetur vt signum, sic distribuit in omnes partes, vt cum dicitur: Totus Petrus est albus. Secundum quod accipitur vt nomen adiectiuum, sic totum vno modo dicitur idem, quod perfectum. Alio modo idem quod habens partem, et partem. Cum ergo dicit Magister, quod Christus erat totus in celo, ibi dicitur perfectus, quia persona Christi perfectissima simul erat in celo, et in terra, et in inferno. Ad illud quod obijcitur, quod persona illa erat composita, dicendum quod nec proprie erat composita, nec hoc nomen Totus accipitur ibi collectiue, vel distributiue: quia non signat collectionem, aut diuisionem, sed potius perfectionem. Et per hoc patet responsio ad sequens.

Totus est vbiicumque est, sed non totum. Dub. I I I.

Videtur illa duo esse impossibilia: quia totus, et totum idem significant: ergo si totus erat in celo, et in inferno, necessario sequitur quod totum. I T E M vbiicumque ego sum, necesse est me esse totum: ergo pari ratione videtur de Christo: quia vbiicumque est aliquid, necesse est esse omne illud, quod naturaliter est in eo.

R E S P. Dicendum quod sicut Magister subiungit, totus refertur ad personam, sed totum ad naturam. Et ratio huius est discretio sexus importata per genus masculinum, et confusio per neutrum: et quoniam persona Christi secundum se tota vbiicumque erat, tota erat, cum sit vnica, et simplicissima, natura vero cum non solum sit in Christo simplex vt pote diuina, sed etiam composita, vt pote humana, nec ista possit esse vbiique, ideo concedit Magister quod totus erat vbiique, sed non totum: quia totus refertur ad diuinitatem, totum autem ad humanitatem. A D illud ergo quod obijcit, quod totus, et totum idem significant, dicendum quod verum est quantum est de impositione prima, sed ratione discretionis importata per generis consignificationem in ratione vsus, vnum consuevit referri ad personam, et alterum ad naturam. A D illud quod obijcitur, quod vbiicumque ego sum, necesse est me esse totum, dicendum quod non est simile: quia in me persona non se extendit ultra naturam: Sic autem non est in Christo, sicut in praecedentibus dictum fuit.

Nemo

Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit. Dub. I I I.

Videtur hoc esse falsum: quia si solus Christus descendit de celo: ergo solus Christus ascendit in caelum, et nullus alius: quod est hereticum dicere. I T E M hoc videtur falsum alia ratione, cum dicitur descendisse de celo. Aut enim hoc dicitur secundum naturam diuinam, aut secundum humanam. Secundum diuinam non: quia secundum illam non mutat locum. Secundum humanam non: quia secundum illam non fuit in celo.

R E S P O N. Dicendum quod ascendere vno modo idem est quod propria virtute scandere sine adminiculo virtutis alienae: et hoc modo soli Christo conuenit. Alio modo ascendere idem est quod sursum scandere: et hoc modo conuenit alijs sanctis. In praemissa autem auctoritate accipitur primo modo. Vel aliter: Est ascendere in caelum empyreum, et est ascendere in caelum Trinitatis. Cum ergo dicitur: Nemo ascendit, et cetera, hoc non dicitur quantum ad ascensum in empyreum, sed quantum ad ascensum in caelum Trinitatis: et iste ascensus non est ascensus ad locum, sed potius ad dignitatem, et aequalitatem Patris. Nec est secundum acquisitionem nouae dignitatis in Christo, sed propter manifestationem eius, quod habuit ab aeterno. Vnde sicut dicitur descendisse non propter hoc quod in eo fuerit diuinitas minorata, sed propter hoc quod in assumptione humanitatis apparuit minorata: sic etiam dicitur ascendisse, quia in ascensione eius sublimitas est manifestata. Vnde iste descensus, et ascensus conueniebat diuinae personae, secundum diuinam naturam relatae tamen ad humanam. Et per hoc patet responsio ad vtramque obiectionem prius factam: vtraque enim currit de ascensu, et descensu locali.

Corrigia calceamenti Domini dicitur sufficiant, ne ossa, et cetera. Dub. V.

Quaeritur hic, quid intelligitur per corrigiam, et quid per calceamentum, et quid per regem Idumae, et quid per ossa eius.

R E S P O N. Dicendum quod calceamentum est humanitas Christi regens pedem diuinitatis. Corrigia vero calceamenti est vnio diuinitatis, et humanitatis Rex Idumae est Christus ratione naturae mortalis assumptae, iuxta illud quod dicitur in Psalmo: In Idumaeam extendam calceamentum meum. Ossa regis idumae sunt Sacramenta Christi occulta, et difficiliora ad perscrutandum. Haec vsque ad cinerem consumuntur, quando per ignem curiositatis adeo vult quis ea penetrare vsque ad minima, vt deuotio extinguatur. Et hoc dicit Magister non esse faciendum: quia cum loquimur de Christo quantum ad eius incarnationem et passionem, vel etiam cogitamus, repleti debemus deuotione, ne dum tam magna et immensa beneficia corde arido cogitamus, per elationem inflemur, et per ingratitude arescamus: sed sanum consilium reputet dicere cum Ioanne: Non sum dignus vt solnam corrigiam calceamentorum eius. Credo enim quod huius calceamenti alligatura quanto curiosus, et audacius eam quis soluere voluerit, tanto arctius alligatur: ideo sequendo medium, finis imponatur circa sermonem de Christo quantum ad incarnationis, et passionis mysterium, quod exuperat omnem sensum.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam huius partis incidunt hic sex dubitabilia. Primo quaeritur, vtrum Christus in triduo fuerit homo. Secundo quaeritur, vtrum secundum Bon. To. 5.

Acundum quod homo, fuerit in loco determinato. Tertio quaeritur de requiectione corporis in sepulchro. Quarto quaeritur de descensu animae ad inferos. Quinto quaeritur de liberatione animarum de inferno. Sexto, et vltimo quaeritur de translatione animarum ad caelos.

QVÆSTIO I.

An Christus in triduo fuerit homo.

Alex. Alen. 3. p. q. 19. memb. 3. S. Tho. 3. p. q. 50. ar. 4. Et 3. Sent. d. 22. q. 1. art. 1. Et Quol. 3. ar. 4. Scot. 3. Sent. d. 22. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 22. q. 1. Duran. 3. Sent. d. 22. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. d. 22. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 22. q. 1. Marcellinus Inguen. 3. Sent. q. 13. ar. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 22. q. 1.

TRVM Christus fuerit homo in triduo. Ad oppositum. Et quod sic, videtur. Augustinus: Talis fuit illa susceptio quae faceret Deum hominem, et hominem Deum: sed illa susceptio non mutata mansit in triduo, sicut prius ostensum est: ergo Christus in triduo fuit homo.

2. I T E M Magister Hugo de sancto Victore: Quid stultius, quam quod homo tunc esse desinat, quando vere esse incipit? Ex hoc arguitur ita: Cum ergo homo sanctus incipiat esse beatus, quod est esse verissimum, stultissimum est dicere, quod tunc desinat esse: ergo multo fortius hoc debet concedi, et dici de Christo.

3. I T E M omne habens humanam naturam est homo: sed Christus in triduo erat habens humanam naturam: ergo Christus in triduo erat homo. Maior, et minor per se manifestae sunt.

4. I T E M quotiescunque anima, et corpus vniantur in vnam hypostasim, faciunt hominem: sed in triduo anima, et corpus vniebantur in vnam hypostasim: ergo Christus in triduo fuit homo.

5. I T E M haec est vera: Christus in triduo iacebat in sepulchro: aut ergo secundum quod Deus, aut secundum quod homo: sed non secundum quod Deus: ergo secundum quod homo: ergo Christus in triduo erat homo.

6. I T E M Christus in triduo non desijt esse sacerdos: ergo Christus in triduo non desijt esse homo. Prima patet per hoc, quod dicitur in Psalmo: Tu es sacerdos in aeternum. Et ad Hebraeos: Christus eo quod maneat in aeternum, habet sempiternum sacerdotium. Veritas illationis in hoc ostenditur, quod sacerdos erat secundum quod homo.

7. I T E M Christus propter assumptionem animae rationalis, rationalis erat rationalitate creata: sed Christus in triduo habuit animam rationalem sibi vnitam: ergo Christus erat in triduo rationalis rationalitate creata: ergo erat Angelus, vel anima, vel homo. Sed non erat Angelus, vel anima: ergo erat homo.

S E D C O N T R A: Mortuum diminuit de ratione hominis: ergo quicumque est homo mortuus, est diminutus a completa ratione hominis: sed completum non praedicatur de diminuto: ergo si Christus in triduo erat homo mortuus, haec est falsa: Christus in triduo erat homo.

I T E M secundum naturalem Philosophum homo est quid compositum ex anima rationali, et carne: Sed Christus in triduo non erat huiusmodi: ergo Christus in triduo non erat homo vere.

Y 3 I T E M



ITEM nulla forma prædicatur de toto vt forma est, sed quia est forma conseqens rotum compositum. Si ergo homo prædicatur de Christo, necesse est quod nominet formam consequentem totum compositum: sed in Christo soluta erat compositio in triduo; ergo in triduo non poterat dici homo. Maior propositio manifesta est per inductionem, et per auctoritatem Auicennæ, qui eam ponit. Et per auctoritatem Boetij, qui dicit quod species est totum esse indiuidui.

ITEM corrupto superiori essentiali necesse est corrumpi inferius: sed esse viuum superius est ad esse hominem, et est ei essentiali, quia viuere est esse viuens: ergo si Christus in triduo desijt esse viuens: ergo in triduo desijt esse homo: non ergo Christus in triduo erat homo.

ITEM Christus in triduo nec videre poterat, nec audire, nec loqui: ergo si erat homo, erat homo cæcus, surdus, et mutus. Sed hoc est absurdum dicere de Christo: ergo falsum est dicere, quod Christus in triduo fuerit homo.

ITEM sicut vnio diuinæ naturæ, et humanæ facit Deum esse hominem, ita vnio animæ ad carnem facit esse animatum: ergo cessante vnione animæ ad carnem cessat esse animatum: et si cessat esse animatum, cessat esse animal: et si cessat esse animal, necessario cessat esse homo: ergo a primo, cum in Christo fuerit separatio animæ a carne in triduo, Christus desijt esse homo in triduo: ergo non fuit homo in triduo.

ITEM ad hoc ipsum sunt rationes Magistri in littera, quæ super hoc fundantur. Omnis homo aut est mortalis, aut immortalis: omnis etiam homo est alicubi homo: sed Christus in triduo nec erat mortalis, nec erat immortalis, nec erat alicubi homo. Quia non in sepulchro, cum non esset ibi nisi corpus. Non in inferno, cum non esset ibi nisi anima: ergo Christus non fuit homo in triduo.

CONCLUSIO.

Christus in triduo secundum esse actuale non fuit homo, licet secus dicat Magister, et Hugo.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc fuit triplex modus dicendi. Primus est quod non solum vere Christus in triduo possit dici homo, sed etiam hoc potest dici de quolibet homine mortuo. Secundus vero modus dicendi est, quod hoc non debet concedi de alijs: potest tamen concedi de Christo. Tertius vero modus dicendi est, quod illud non debet concedi de Christo, nec de alijs hominibus. Et primum modum dicendi tenuit Magister Hugo de sancto Victore. Secundum modum tenuit Magister sententiarum. Tertium vero tenet communis opinio doctorum Parisiensium. Si quis autem velit diligenter considerare, quilibet modus prædictorum habet aliquid de veritate. Cum enim dicitur hoc de hoc, tripliciter potest dici, aut secundum esse actuale, aut secundum esse aptitudinale, aut partim secundum esse actuale, partim secundum aptitudinale. Prædicatum enim aut dicit essentiali subiecti, aut actum subiecti: Tunc est prædicatio secundum esse actuale, quando subiectum est ens in actu, et forma prædicari actu inheret subiecto, et est eius actus: sicut homine existente, dicitur: homo est animal. Tunc autem est prædicatio secundum esse aptitudinale, quando nec subiectum est actu, nec forma prædicari actu inheret subiecto: sed necessaria est ordinatio vnus ad alterum fundata super principia naturæ: sicut nulla rosa existente, conceditur quod rosa sit flos. Tunc autem est prædicatio partim secundum esse aptitudinale, partim secundum actuale, quando suppositum est in

actu: forma vero prædicati non inest ei secundum actum, sed secundum necessariam ordinationem fundata super principia naturæ. Cum ergo queritur, utrum Christus sit homo in triduo, si loquamur de prædicatione secundum esse aptitudinale, non tantum est verum de ipso, sed etiam de omni homine mortuo: quia secundum veritatem fidei nostræ, et scientiam theologiæ, quando homo moritur, remanent principia eius, in quibus salua est ordinatio non solum respectu formæ hominis, sed etiam huius hominis: alioquin non esset vera resurrectio. Si autem loquamur de prædicatione partim actuali, partim aptitudinali, sic potest concedi de Christo quod fuerit homo in triduo: quia erat persona in actu quantumvis forma humanitatis seruaretur in aptitudine coniunctionis animæ et carnis: sed hoc non potest dici de aliquo alio homine. Si autem loquamur de prædicatione simpliciter actuali, nec de Christo, nec de alio homine, est verum dicere quod sit homo quantumvis anima est separata a carne. Nihil enim facit hominem esse actu, nisi actualis coniunctio animæ cum carne. Si ergo isti tres modi dicendi intelliguntur secundum tres prædictos modos prædicandi, sic in omnibus reperitur veritas, et nulla est inter eos contrarietas. Et verum sensit Hugo de sancto Victore, et verum dixit Magister, si intelligunt iuxta modos præassignatos, et verum tenet communis opinio. Et per hoc ad omnes rationes ad utramque partem adductas satis potest patere responsio. Verumtamen si verba Hugonis velimus amplius considerare, inuenimus eum sensisse Christum fuisse hominem in triduo, et quemcumque alium hominem mortuum, non solum quantum ad esse aptitudinale, sed etiam quantum ad esse actuale. Posuit enim quod post mortem saluaretur esse hominis, et quod anima separata esset persona, et quod iterum multo fortius deberet homo dici anima, quam corpus si hoc admitteret vsus. Vnde arguit in hunc modum: Cum homo ex anima, et corpore constet, tamen propter vnã partem, quæ est corpus, dicitur homo corpus: multo ergo magis secundum partem illam, quæ est anima, debet dici anima. Et in hoc dicto Magister Hugo communiter non sustinetur. Nec enim anima separata est persona, sicut ostensum fuit supra, nec homo est anima sua, nec verius est homo cum moritur, quam cum viuuit quantum ad esse naturæ, licet fortassis possit augeri in eo esse gratiæ, nec corpus secundum quod est pars integralis hominis, prædicatur de homine: et ideo non sine causa opinionem magistri Hugonis communis opinio non approbat in parte ista: Magister autem sententiarum non solum voluit dicere, quod Christus in triduo fuisse homo prædicatione partim actuali, partim aptitudinali: immo quod hoc dixerit vere et actualiter, volunt aliqui hoc imponere ei, quia fuit de tertia opinione, quæ dixit Christum hominem secundum habitum. Vnde volebat dicere quod actu esset homo, quia actu habebat naturam humanam. Sed hoc non est imponendum Magistro, quia error est, sicut in præcedentibus ostensum fuit. Nec ex verbis Magistri potest expresse haberi, sed alia de causa hoc dixit. Intellexit enim in Christo duas fuisse vniones, videlicet vnionem animæ ad carnem, et vnionem diuinæ naturæ, et humanæ. Vnio diuinæ naturæ, et humanæ faciebat Christum esse hominem iuxta illud quod dicit Augustinus: Talis fuit illa susceptio, vt faceret Deum hominem, et hominem Deum. Vnio vero animæ ad carnem faciebat hominem illum viuere. Quia ergo in triduo mansit vnio diuinitatis ad humanitatem, et soluta fuit vnio animæ ad carnem: hinc est quod posuit Magister, quod Christus in triduo non desijt esse homo, sed desijt viuere: ideo verum est dicere secundum ipsum de Christo, quod fuit homo in triduo, et quod fuit homo mortuus, quamuis non possit dici

si dicitur de aliquo alio. Et in hoc etiam Magister definit: quia ad hoc quod aliquis sit homo, necessario præexigitur, et coexistitur vnio animæ ad carnem, cum homo dicat formam totius, siue consequentem totum compositum. Vnde nequaquam illa susceptio fecisset Deum hominem, et hominem Deum, nisi Deus assumpsisset corpus, et animam, vt coniuncta adinueniret. Et propter hoc positio Magistri communiter non sustinetur in parte ista: Positio etiam magistri Hugonis non sustinetur, non quia omni modo sit falsa locutio prædicta: Christus in triduo fuit homo: sed quia falsitate habet intelligendum de prædicatione secundum esse actuale, secundum quam prædicationem versatur inquisitio circa prædictam locutionem: et isto modo videtur eam tractasse magister Hugo, et Magister sententiarum, et communis opinio magistrorum. Et secundum istum modum currit præfens inquisitio. Ideo rationes ostendentes locutionem prædictam esse falsam, concedenda sunt: procedant enim secundum hanc viam:

1. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod talis fuit illa susceptio, et cetera, dicitur quod hoc fuit, non quia assumpsit corpus, et animam tantum, sed etiam quia assumpsit corpus, et animam vnita: et ideo desijt esse homo: non quia sit mutata vnio diuinitatis ad carnem, sed quia soluta fuit vnio animæ, et carnis adinueniret.

2. AD illam auctoritatem Hugonis, qua dicitur, quod nemo definit esse, quando verius esse incipit, dicitur quod nihil prohibet, quod veritas esse moralis augetur cum diminutione veritatis esse naturalis, sicut videmus quod in debilitate virtutis naturalis frequenter fortificatur virtus moralis. Et ideo non oportet quod si homo incipit esse beatus secundum animam, quod propter hoc non desinat esse homo.

3. AD illud quod obijcitur, quod habens humanam naturam est homo, dicitur quod nomine humanæ naturæ aliquando intelliguntur principia constituentia hominem. Aliquando intelligitur forma hominis completiua, quæ dat ipsi supposito complementum, et operationem debitam illi speciei, secundum illud, quod dicit Boetius. Natura est vnãquamque rem informans specifica differentia. Si ergo accipiatur natura primo modo, locutio est falsa. Si secundo modo, locutio est vera: sed isto modo non habuit Christus humanam naturam in triduo: et ideo non sequitur quod fuerit homo.

4. AD illud quod obijcitur, quod quando anima et corpus vniantur in eandem hypostasim, faciunt hominem, dicitur quod vniri animam, et corpus in eandem hypostasim, hoc potest esse dupliciter, aut ita quod illa hypostasis sit ex eis constituta: et sic talis hypostasis, quæ sit hic, et nunc: et isto modo non possunt vniri in eandem hypostasim, quin vniantur adinueniret, ac per hoc quin faciant hominem. Alio modo possunt vniri in eandem hypostasim: ita tamen quod illa hypostasis ex eis vnitis non constituitur, immo eis vnitur etiam localiter separatim: et hoc modo vniri in eandem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi vnio per constitutionem naturæ tertie, qualis est vnio materiæ, et formæ, qualis etiam requiritur ad hominis esse. Et quia isto modo vnita erant anima et corpus in Christo in triduo, non modo præmissio, ideo non sequitur quod Christus in triduo fuerit homo.

5. AD illud quod obijcitur, quod Christus in triduo iacebat in sepulchro, dicitur quod talis locutio est vera per synecdochen. Dicitur enim Christus iacuisse in sepulchro, quia pars humanitatis eius iacuit in sepulchro. Vnde nec iacuit ibi secundum quod homo, nec secundum quod Deus, sed secundum aliquid hominis. Sicut ergo non sequitur: Petrus est in tumulto: ergo Petrus est homo; sic etiam

Examinatio 1. opinio.

Improbatio

Examinatio 2. opinio.

Lib. 1. de Trinitate 13. 10. 3.

intelligendum est in proposito. AD illud quod obijcitur, quod Christus in sempiternum fuit sacerdos, dicitur quod hoc non sequitur, nisi intelligatur per synecdochen, pro eo quod idiomata partium hominis non hic communicantur hypostasi Verbi, nisi mediante toto coniuncto communicatione propria. Et quoniam Christus tunc non erat homo, ideo non poterat dici albus ratione corporis, nec rationalis ratione animæ, nisi per synecdochen, videlicet quod habebat corpus albū, et animā ratiocinantem. Quod ergo dicitur quod habet animam rationalem sibi vnitam, est rationale, dicitur quod hoc habet veritatem si intelligatur de vnione, quæ est formæ ad materiam: hoc autem modo non vnietur anima Christi Christo in triduo. Vnde non sequitur quod fuisse homo in triduo.

QUESTIO II.

An Christus secundum quod homo fuerit in loco determinato.

Alex. Alenf. 3. p. q. 19. Memb. 5. S. Thomas 3. Sent. d. 22. q. 2. Richardus 3. Sent. d. 22. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 22. q. 2.

TRVM Christus secundum quod homo fuerit in loco determinato, an vbi que. Et quod fuerit in loco determinato, videtur: quia Christus secundum quod homo non fuit, nisi vbi fuit anima eius, et caro: sed anima eius et caro non fuit nisi in loco determinato: ergo nec Christus secundum quod homo.

ITEM Christus secundum quod homo assumpsit humanam naturam in atomo: sed humana natura in atomo est humana natura in indiuiduo, et indiuiduum est necessario hic, et nunc, et ita in loco determinato: ergo Christus secundum quod homo est in loco determinato.

ITEM cuiusque conuenit moueri secundum locum, conuenit ei esse in loco determinato: sed Christus secundum quod homo descendit ad inferos, et ascendit ad caelos: ergo, et cetera.

ITEM quod Christus sit in pluribus locis secundum quod homo, hoc non habet nisi quia sub sacramento: si ergo tunc sub Sacramento non erat: ergo in aliquo loco ipso existere oportebat.

SED CONTRA: Quæcumque sunt vnita inseparabiliter, vbi cumque vnũ est, et reliquum: sed humana natura vnita est inseparabiliter, et erat tunc Verbo Dei vnita, quod est vbi que: ergo si Verbum est vbi que, et humana natura in Verbo.

ITEM quæcumque sunt idem in supposito, vbi cumque est vnũ, et reliquum. Si enim aliquo duo accidentia vniantur in vno subiecto, impossibile est vnũ esse alicubi, vbi non sit reliquum: Sed humana natura, et diuina vniantur in vna hypostasi. Si ergo diuina natura est vbi que, et non in loco determinato, necessario sequitur quod humana natura in Christo, et cetera.

ITEM hæc est vera: Iste homo est Filius Dei vbi que: ergo a simplici conuersa: Filius Dei est vbi que homo: sed vbi cumque est homo, ibi est eius humanitas: ergo, et cetera.

4. ITEM

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITVM.

4. I T E M demonstratur quicumque locus: Christus est ibi: aut ergo ibi est homo, aut non homo: homo enim et non homo opponuntur immediate: sed non est ibi non homo: ergo est ibi homo: ergo Christus est ubique homo: ergo secundum humanam naturam non est in loco determinato, nec fuit in triduo.

5. I T E M bene sequitur: Hoc est, et non est homo: ergo est non homo: ergo similiter bene sequitur: Christus fuit ubique, et non fuit ubique homo: ergo fuit ubique non homo: sed haec est falsa: ergo aliqua praemissarum: sed non nisi ista: Christus non fuit ubique homo: ergo eius opposita vera: Christus fuit ubique homo: ergo idem quod prius.

6. I T E M quidquid conuenit Filio Dei per naturam, conuenit illi homini per gratiam: cum ergo haec sit vera: Filius Dei est ubique: haec similiter erit vera: iste homo est ubique: sed bene sequitur: Homo albus est ubique: ergo est ubique homo, et est ubique albus: ergo similiter bene sequitur: iste homo est ubique: ergo est ubique homo: redit ergo idem quod prius, scilicet quod Christus secundum humanitatem nec nunc, nec in triduo fuit in loco determinato.

CONCLUSIO.

Christus secundum quod homo non fuit ubique, sed in loco determinato, quemadmodum semper non fuit homo: id est, quantum ad realitatem ipsam: quantum vero ad modum loquendi, adhuc illa propositio est falsa, si homo tenetur ex parte praedicati, secus si tenetur ex parte subiecti.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod quaestio ista potest esse de re, et potest esse de sermone. Tunc est quaestio de re, quando quaeritur, utrum humanitas Christi fuerit ubicumque fuit diuinitas. Ad istam quaestionem de plano respondendum est, quod non: quia diuina natura est immensa, et infinita, unde nullum locum sibi determinat: sed humana natura cum sit creata, et finita, locum sibi determinat. Unde non erat ubicumque diuinitas erat, sed in sepulchro ratione corporis, vel in inferno ratione animae, sicut dicit Magister in littera. Similiter ratione humanitatis quantum est de se, in vno tantum loco est: quod enim sit in pluribus, hoc est sub Sacramento, secundum quod dicit Innocentius, scilicet quod Christus dicitur esse alicubi sacramentaliter, alicubi personaliter, alicubi localiter. Localiter est in caelo. Sacramentaliter est in altari. Personaliter ubique. Et sic humana natura in Christo habet ut sit in loco determinato: et si de re fiat quaestio, satis plana est responsio. Si autem fiat quaestio de sermone, hoc est si quaeratur de veritate illius: Iste homo est ubique, et iste est ubique homo. Hic respondendum est quod iste terminus homo potest subijci, vel praedicari. Quando subijciatur, tunc est locutio vera. Et ratio huius est: quia cum dicitur: Iste homo est ubique, hoc pronomen Iste potest demonstrare personam Christi, vel singulare hominis. Si personam Christi, sic absque dubio ista vera est: Iste homo est ubique. Si vero singulare hominis, adhuc vera est, sed non per propriam naturam, sed per communicationem idiomaticam: quia quod conuenit Filio Dei per naturam, conuenit isti homini per gratiam. Si autem ponatur a parte praedicari, tunc est locutio falsa: quia iste terminus homo praedicatur ratione formae, et hoc aduerbium ubique determinat praedicatum, et ita significatur per hoc, quod forma humanitatis se extendit ad omnem locum in Christo: et hoc quidem falsum est, eo quod habet locum determinatum. Unde sicut haec est falsa: Christus semper fuit homo, quia

A significatur ex hoc quod humanitas Christi non habuit principium in tempore: ita similiter haec est falsa: Christus est ubique homo, quia ex hoc significatur quod humana natura Christi sit ubique. Concedenda sunt ergo rationes ostendentes, quod humana natura Christi sit in loco determinato, et fuerit in triduo.

1. A D illud vero quod obijciatur, quod quaecumque sunt vnica inseparabiliter, extendunt se ad omnem locum aequaliter, dicendum quod illud habet veritatem, quando aliqua duo vnibilia sic vniantur, quod vnum non excedit reliquum. Si autem vnum est maioris ambitus, quam reliquum, non habet veritatem: et sic est in proposito. Natura enim diuina est immensa, sed natura humana est limitata. Et est simile: quia animal inseparabiliter praedicatur de homine, et tamen alicubi est animal, ubi non est homo.

2. A D illud quod obijciatur, quod illa quae sunt vnum in supposito, concomitantur se in omni loco inseparabiliter, dicendum quod quoddam est suppositum quod non excedit formam suam, et de tali supposito habet veritatem sermo praemissus. Quoddam vero est suppositum, quod excedit aliquam formam, cuius est suppositum, sicut hypostasis Christi se habet respectu humanae naturae, quia primum esse non habet a natura humana, sed a natura diuina: et de tali supposito non habet veritatem.

3. A D illud quod obijciatur, quod haec est vera: Iste homo est Filius Dei ubique: ergo eius conuersa est vera: Dei Filius est homo ubique, dicendum quod haec, si quis attendat, non est eius conuersa: et hoc patet, quia in conuersione alicuius propositionis, quod determinabat praedicatum, debet fieri determinatio ex parte subiecti, alioquin non fit recta conuersio, sicut patet aspicienti. Et ideo cum in hac locutione: Homo est Filius Dei ubique, illud aduerbium determinat praedicatum ratione illius attributi, quod est esse Filium Dei: eius conuersa non est haec: Filius Dei est homo ubique secundum quod ubique determinat hoc attributum quod est esse hominem, sed haec: Filius Dei existens ubique est homo: et haec quidem est vera: unde quantumvis in ratione praedicta videatur arguere a simplici conuersa, non tamen arguit.

4. A D illud quod obijciatur, quod si Christus est hic, et non est hic homo: ergo est hic non homo, dicendum quod illud tenet in his, quae sunt illius naturae tantum, ratione cuius sunt ubicumque sunt. In Christo vero non tenet, quia non solum habet naturam humanam, sed etiam diuinam, per quam potest esse alicubi, ubi non est per humanam naturam. Unde in processu illo est peccatum secundum consequens: Non est hic homo: ergo est hic non homo. Ista enim habet tres causas veritatis: Non est hic homo, aut quia non est hic, aut quia non est homo, aut quia est hic, et est homo, sed tamen humanitas eius non est in isto loco: et in isto sensu habet locutio veritatem. Et si obijciatur quod homo, et non homo opponuntur immediate, dicendum quod verum est, quantum est de re, sed non est verum addita determinatione. Haec enim duo non opponuntur immediate: Albus homo, et albus non homo, quia neutrum horum vere praedicatur de homine nigro.

5. A D illud quod obijciatur, quod bene sequitur: Est, et non est homo: ergo est non homo: ergo similiter bene sequitur. Est hic, et non est hic homo: ergo est hic non homo, dicendum quod non est simile, quia pluribus de causis potest ista verificari de aliquo: Iste non est hic homo, quam ista: iste non est homo, propter determinationem adiunctam. Et ideo in praedicto processu est deceptio secundum consequens a pluribus causis veritatis ad vnam.

6. A D illud quod obijciatur, quod haec est vera: iste homo est ubique: ergo iste est ubique homo, dicendum quod non sequitur, quia in prima attribuitur ei

quod bene sequitur: Est, et non est homo: ergo est non homo: ergo similiter bene sequitur. Est hic, et non est hic homo: ergo est hic non homo, dicendum quod non est simile, quia pluribus de causis potest ista verificari de aliquo: Iste non est hic homo, quam ista: iste non est homo, propter determinationem adiunctam. Et ideo in praedicto processu est deceptio secundum consequens a pluribus causis veritatis ad vnam.

tur ei esse ubique ratione diuinae naturae, in secunda ratione humanae naturae. Nec est simile de hoc quod obijciat de homine albo, quia suppositum illius termini Album cum sit hic, et nunc, non se extendit ad aliquem locum, ad quem non extendit se eius proprietates: non sic autem est de persona verbi, et de natura humana.

QUESTIO III.

An corpus Christi per triduum fuerit in sepulchro.

Alex. Alenf. 3. p. q. 29. Membro 5. S. Tho. 3. p. q. 51. art. 4. Et Opusc. 3. cap. 243. Ricbar. 3. Sent. dist. 22. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 22. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 22. q. 1. ar. 2.

FVNDAMENTA. Mat. 12. d.

DE quiete corporis in sepulchro, utrum corpus Christi per triduum fuerit in sepulchro. Et quod sic, videtur: Sicut Ionas fuit tribus diebus, et tribus noctibus in ventre ceti: sic filius hominis erit tribus diebus, et tribus noctibus in corde terrae: ergo corpus eius fuit tribus diebus, et tribus noctibus in sepulchro.

Ioa. 2. d.

I T E M: Soluite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Et subiungit Euangelista, quod hoc dicebat de templo corporis sui: ergo redit idem quod prius.

I T E M in simbolo: Tertia die resurrexit a mortuis: ergo corpus eius iacuit per triduum in sepulchro.

I T E M hoc ipsum probatur per communem Ecclesiae obseruantiam, quae mortem eius in die veneris celebrat, et resurrectionem in die tertia sequenti, scilicet in die Dominico: Si ergo iacuit in sepulchro a morte vsque ad resurrectionem, patet, et cetera.

AD OPPOSITVM. Indic. 16. g.

1. SED CONTRA: Figura debet respondere veritati: sed resurrectio Christi praefigurata fuit in Samfone, de quo legitur, quod dormiuit vsque ad medietatem noctis, et tulit portas ciuitatis, et cetera. ergo videtur quod Christus vsque ad tertium diem in sepulchro non requieuerit.

Act. 2. d.

2. I T E M: Quem Deus suscitauit a mortuis, iuxta quod impossibile erat detineri eum: sed si non potuit detineri: ergo videtur quod statim resurrexit, alioquin detentus fuit.

3. I T E M opus nostrae redemptionis statim post mortem consummatum fuit: ergo glorificatio corporis Christi iam non debuit amplius differri, et ita corpus Christi non debuit in sepulchro per triduum relinqui.

4. I T E M Anima Christi in illo triduo aut appetebat vniri suo corpori, aut non. Si non appetebat: ergo non habebat naturam aliarum animarum. Si appetebat: ergo retardabatur a contemplatione perfecta, si corpus eius non reddebatur ei: sed hoc est inconueniens: ergo videtur quod statim corpus eius debuerit suscitari. Est ergo quaestio de tempore, et hora resurrectionis. Nam aliqua Glossa videtur dicere, quod Christus surrexit in media nocte, aliqua vero quod in mane. Rursus quaestio est, quare Christus praenit resurrectionem aliorum mortuorum, et corpus eius non fuit nisi per triduum in sepulchro, cum corpora aliorum hominum expectent vsque ad diem extremum.

CONCLUSIO.

Christus requieuit per triduum in sepulchro, quod per synecdochen est intelligendum.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum in-

telligentiam est notandum, quod non conueniebat corpus Christi statim post mortem suscitari, nec tamen conueniebat suscitationem eius vsque ad generalem resurrectionem differri. Et ratio huius est, quia nostrae fidei certitudo, qua credimus nos resurrecturos, fundata est supra veram resurrectionem Christi. Ad hoc autem quod consistet nobis de veritate resurrectionis Christi duo concurrunt. Primum est quod oportum est, quod consistet de veritate mortis. Secundum est quod oportet, quod consistet de veritate coniunctionis iteratae animae, et carnis. Veritas mortis non constitisset nobis, si Christus statim resurrexisset, sed potuisset aliquis suspicari ipsum finxisse se mortuum. Veritas iteratae coniunctionis non constitisset si Christus adhuc non resurrexisset, ergo potius posset quis desperare, quam expectare: immo certe si non resurrexisset, fides in Apostolis omnino defecisset, nec aliquis fuisse Christum Deum crederet, sed hominem purum: necesse ergo fuit propter nostrae fidei veritatem, et firmitatem resurrectionem Christi accelerari, nec tamen adeo accelerari, quin manifestaretur veritas mortis: ideo vsque ad tertium diem distulit, et non amplius, quia per tempus illud vere poterat manifestari fuisse mortuus: Requieuit ergo sicut dicit fides nostra per triduum in sepulchro. Non tamen per tres dies integros, et completos, sed per vltimam partem diei veneris et per primam partem Dominicae diei, et per totam diem sabbati, ita quod quietio illa per triduum intelligenda est per synecdochen. Et in hoc omnes sancti concordant, licet de hora temporis videatur esse controuersia. Nam quidam videntur dicere, quod surrexit in media nocte, quidam vero quod surrexit in aurora. Ratio autem huius diuersitatis est, pro eo quod considerant diuersimode in illa dilatione congruentiam quantum ad numerum horarum. Nam aliqui incipiunt tempus computare ad hora sexta, qua crucifixus est: et tenebrae factae sunt super terram vniuersam: et isti protendunt tempus vsque ad mediam noctem inter diem sabbati, et diem Dominicum, et sic computant 36. horas, quia tunc erat equinoctium vernale, quando Christus Dominus passus est. Alii qui inciperunt computare a sero, in quo positus fuit in sepulchrum, et protendunt tempus vsque ad diluculum Dominicae diei: et tam isti, quam illi considerant eandem congruentiam tantae dilationis. Ideo enim Dominus resurgere distulit per 36. horas, ut in hoc significetur, quia liberatio, et victoria est perfecta. Ille enim numerus est ex senario numero in se ducto, qui quidem numerus est primus numerus perfectus secundum arithmeticum. Est et alia congruentia, quia in 36. horis sunt duae noctes, et vnus dies, ita quod salua est ibi proportio simpli ad duplum, ut dicit Augustinus, in quo significatur, quod Christus vna simpli sua vetustate abstulit duas nostras vetustates, quae quidem intelliguntur per duas noctes: Et hanc rationem assignat Augustinus in libro de Trinitate. Haec eadem ratio assignatur super illud Lucae: Oportuit Christum pati. Glossa: Merito vno die, et duabus noctibus in sepulchro iacuit, quia lucem, id est gratiam suae mortis, quae tantum in carne erat, tenebris nostrae duplæ mortis, quae in carne, et anima erant, opponit. Et hoc ipsum dicit super illud ad Romanos: Hoc sciens, quia vetus homo, et cetera. Glossa: Qui iacuit in sepulchro vno die, et duabus noctibus, quia nostram duplam vetustatem sua simpli consumpsit. Et ideo licet videantur differre in temporis hora, conueniunt tamen in assignando temporis congruentiam. Nec tamen in hora sibi contradicunt, quia dupliciter dicitur res fieri, aut quando fit secundum veritatem, aut quando innotescit. Et illi, qui horam mediam noctis assignant resurrectioni, tempus determinant quando primo fuit facta. Qui vero mane assignant, tempus determinant quando innotuit.

Opinio 1.

Opin. 2.

\*Numerus senarius est primus numerus perfectus, cuius partes diuisae, ut 3. 2. 1. de in de simul aggregate summa constituit. Li. 4. ca. 5. de Tri. 10. 3.

Luc. 24. d.

Rom. 6. d.

Opin. 3.

tuit. Vel certe resurrectio fuit inter horam mediae noctis, et mane diei Dominicae, et quia medium denominatur ab extremis, ideo aliqui dicunt fuisse in media nocte, aliqui in mane sine aliqua contradictione. Concedendum est ergo quod Christus requieuit per triduum in sepulchro, ita quod per synecdochen hoc intelligatur. Concedenda sunt nihilominus rationes, quae hoc ostendunt.

1. AD illud quod primo obijcitur de Samsone, iam patet responsio: quia esto quod media nocte resurrexit, non tamen ex hoc sequitur quod Christus non quieuit per triduum in sepulchro, quia media illa nox fuit pars diei Dominicae, et per synecdochen per mediam illam noctem tota dies sequens intelligitur: computatur enim nox cum die sequenti post Christi resurrectionem. Praeterea non oportet, quod veritas in omnibus respondeat figurae, quia nulla figura est ita similis veritati, quin sit ex aliqua sui parte dissimilis.

2. AD illud quod obijcitur, quod impossibile fuit eum detineri, dicendum quod detentio dicit violentiam. Christus autem distulit resurgere usque ad tertium diem non propter violentiam, sed propter meram voluntatem: et ideo non erat detentio, sed rationalis expectatio.

3. AD illud quod obijcitur, quod iam opus nostrae redemptionis consummatum erat, dicendum quod licet consummatum esset secundum veritatem, non tamen nobis innotuerat. Ad hoc autem quod nobis valeret, necesse erat quod nobis innotesceret. Ad hoc autem quod nobis certitudinaliter innotesceret, necesse erat differri: ideo non absque causa, sed propter salutem nostram resurrectionem distulit in diem tertium.

4. AD illud quod obijcitur, quod anima Christi si appetebat vniui corpori, retardabatur a perfectione contemplationis, dicendum quod hoc non oportebat propter unionem ipsius ad Verbum, et tantam plenitudinem gratiae, quae in ipsa erat, vt non solum separata a corpore, verumetiam existens in corpore passibili, non retardaretur a contemplatione diuina: non sic autem est in alijs animabus reperiri: nec est mirandum, si illa anima inter alias animas habuit priuilegium singulare.

QVÆSTIO IV.

An anima Christi descenderit ad inferos.

Alex. Alenf. 3. p. q. 19. Memb. 4. S. Thomas 3. p. q. 52. art. 1. Et 3. Sent. dist. 22. q. 2. art. 1. q. 1. Et Opuſc. 3. cap. 42. Richardus 3. Sent. d. 22. ar. 2. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. d. 22. q. 1. ar. 4. Steph. Bruleſ. 3. Sent. d. 22. q. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 22. q. 1. dub. 3.

FVNDAMENTA. AEt. 2. d

TRVM anima Christi descenderit ad inferos. Et quod sic, ostenditur. Primo per illud, quod dicitur: Quem Deus suscitauit, solutis doloribus inferni, et cetera. Ergo videtur quod in inferno fuerit anima eius. ITEM In symbolo Apostolorum: Descendit ad inferos, tertia die, et cetera: Nihil hoc expressius dici potest.

Damaſ. lib. 3. c. 29.

ITEM Damaſcenus: Descendit ad inferna anima deſicata, vt quemadmodum his, quae in terra sunt, ita et his quae in inferno sunt et in tenebris, et in vmbra mortis ſequent, ſuperluceſcat: ergo deſcendit ad inferna.

ITEM sicut Christus nos docuit per aduentum suum in carnem: ita etiam detentos in inferno liberavit per egressum suum a carne: sed adueniendo in terris nobiscum conuersatus est, et vixit: ergo moriendo ad inferna descendit.

1. SED CONTRA: Augustinus ad Dardanum, et etiam super Genesi ad litteram: Non facile in scripturis nomen inferni in bono inuenitur. Si ergo Christo nihil mali attribuendum est, videtur quod Christus ad inferna non descendit.

2. ITEM optimo debetur optimus locus: sed anima Christi erat optima, et infernus erat locus vilissimus: ergo numquam videtur fuisse conueniens, quod anima Christi descenderet ad inferna.

3. ITEM maioris potestatis est liberare subditos de manu aduersarii sola voluntate, et virtute, quam potentia corporali: ergo si Christus iam triumphauerat in cruce de diabolo, videtur quod non oportebat ipsum ad infernum descendere ad liberandum suos.

4. ITEM per mortem Christi illi, qui descenderant prius ad infernum, merebantur ascendere ad caelum: ergo si idem non est causa oppositorum, videtur quod Christus moriendo non descendit ad inferos.

CONCLUSIO.

Christi anima descendit ad inferos propter victoriam consolationem, et propter aduersariorum confusionem.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod nomine inferni aliquando intelligitur poena, aliquando locus poenae. Et secundum hoc dupliciter potest aliquis dici descendere ad inferos. Aut quia descendit ad poenam, aut quia descendit ad locum poenae. Primo modo non conuenit Christo: in eo enim nec fuit poena damni, nec fuit poena sensus. Secundo vero modo competit Christo. Descendit enim quantum ad illam partem, in qua erant iusti, qui detinebantur merito peccati primi parentis, quae quidem pars consuevit limbus appellari. Ad illam inquam partem descendit non compulsus necessitate, sed sua voluntate, et potestate. Ratio autem quare voluit descendere ad eripiendos illos, qui tenebantur ibi compediti, cum etiam posset facere hoc non descendendo, fuit duplex, videlicet propter consolationem victorum et propter confusionem aduersariorum. Propter consolationem victorum: quia magna fuit eis consolatio de praesentia ipsius animae Iesu Christi, et maxima fuit dignationis ostensio in hoc, quod ipse personaliter voluit descendere ad eos. Propter hoc dicit Damaſcenus quod descendit, vt his, qui in tenebris, et in vmbra mortis ſedent, ſuperluceſcat: ſicut in ſua natiuitate deſcendit, vt luceret his, qui in terris erant. Propter confusionem aduersariorum, vt ipſi demones confunderentur ex ſua praesentia: et ſicut vicerat eos in terra in natura aſſumpta, ſic anima eius de eiſde triumpharet apud inferos, ipſos inuitos expoliando. Concedenda ſunt ergo rationes, et auctoritates, quae inducuntur ad hoc.

1. AD illud vero quod obijcitur primo in contrarium, quod inferni nomen non de facili inuenitur in bono, dicendum quod verum est: quia ad infernum nullus descendit praeter solum Christum nisi ad poenam damni, vel ad poenam sensus: ideo dicit ipsum de facili non inueniri in bono, quia hoc conuenit solum Christo.

3. AD illud quod obijcitur, quod optimo debetur optimus locus, dicendum quod verum est de loco, qui debetur alicui pro remuneratione: Christus autem non descendit ad infernum tamquam ad locum remunerationis sibi debitum, sed potius descendit ad ipsum frangendum, et expoliandum.

3. AD

AD OPPOSITIVM. Aug. epiſt. 57. 10. 2. et de Gen. ad lit. lib. 12. c. 23. 10. 3.

Damaſ. lib. 3. de ſide orth. c. 29.

3. AD illud quod obijcitur, quod maius est triumphare sola voluntate, et virtute in absentia, quam in praesentia, dicendum quod licet hoc non sit offensiuum tanta virtutis, tamen est offensiuum maioris dignationis: Christus autem in liberatione nostra potius intendebat nobis ostendere dignationis affectum, quam virtutis imperium: malebat enim quod haberemus spiritum dilectionis et amoris, quam spiritum seruitutis, et timoris.

4. AD illud quod obijcitur, quod mors Christi merebatur ascensum ab inferis, dicendum quod est descensus ordinatus ad ascensum, et hoc modo descendit Christus, quia descendit vt faceret alios ascendere: et iste descensus non est contrarius ascensui, nec est ex causa contraria. Est etiam alius descensus, qui venit ex impotentia ascendendi, et hic descensus pugnat ascensui, et de hoc descensu opponit, et hoc concedi potest, quod isto modo Christus ad inferos non descendit, sed modo alio sicut praedictum est.

QVÆSTIO V.

An Christus in descensu ad inferos omnes animas liberauerit.

S. Thomas 3. p. q. 52. ar. 5. Et 3. Sent. d. 22. q. 2. art. 2. Richardus 3. Sent. d. 22. ar. 3. q. 2. Stephanus Bruleſ. 3. Sent. dist. 22. q. 5. Marſilius Inguen. 3. Sent. q. 13. ar. 2.

AD OPPOSITIVM. Iob. 17. d

TRVM omnes animas, quae in inferno erant, liberauerit. Et quod sic, videtur: In profundissimum infernum descendit anima mea. Sed constat quod Christus eripuit Iob de inferno: ergo eripuit aliquos de inferno profundissimo, multo fortius de parte superiori inferni: ergo videtur quod totum infernum expoliauerit.

Pſal. 84. c

2. ITEM in Psalmo: Eruiſti animam meam ex inferno inferiori: aut hoc dicitur in persona Christi, aut in persona alterius: sed quocumque modo intelligatur, aliqui erui sunt de loco inferiori, quia Christus non descendit nisi ad locum illum, vnde animas eruit: ergo multo fortius eruit de inferno superiori: ergo de toto inferno.

Zach. 9. c

3. ITEM super illud Zachariae: In sanguine testamenti eruiſti victos de lacu, et cetera. Glossa: Eos, qui tenebantur victi carceribus, vbi nulla misericordia eos refrigerabat, quam diues ille petebat, tu liberaſti: ſed tales erant damnati in inferno: ergo videtur quod illos liberauit: ergo omnes eduxit.

Rom 5. b

4. ITEM si solos bonos de inferno liberavit, et malos reliquit, cum plures essent mali, quam boni, videtur quod Christus non plenam, sed semiplenam victoriam de diabolo obrinuit. 5. ITEM Christus pro omnibus passus est in cruce: sed ad illos liberandos ad inferna descendit, pro quibus passus fuit: ergo videtur quod omnes eduxerit de inferno. Si tu dicas quod non est passus quantum ad efficaciam nisi pro bonis, licet quantum ad sufficientiam pro omnibus. CONTRA hoc est quod dicitur ad Romanos: Christus pro impijs passus est: et constans est quod multi peccatores merito passionis Christi liberantur de potestate, et laqueis diaboli: ergo videtur quod multo fortius illi fuerunt liberati, qui fuerunt ibi a Christo inueniti.

FVNDAMENTA. Iſa. 66. g

SED CONTRA: In Iſaia dicitur de danatis: Verumis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur: ergo videtur quod reprobos, et malos Christus ab igne inferni non liberauit.

ITEM: Chaos magnum firmatum est inter nos, et vos, et cetera, ergo multo fortius inter Christum, et damnatos: ergo non videtur quod Christus descendit ad illos liberandos. Si enim alij Sancti non compatiebantur damnatis propter seueritatem iustitiae, multo fortius nec ipse Christus, qui est iustus iudex. Transitus enim ille, sicut dicit Gregorius, intelligitur de compassione.

ITEM Iudas, et alij in peccato mortali decedentes damnati erant per sententiam diffinitiuam: Sed Deus numquam sententiam suam diffinitiuam retractat: ergo, et cetera.

ITEM Passio Christi non tollit liberum arbitrium, ergo nec merita liberi arbitrij: ergo si aliqui erant ibi damnati per demerita sui liberi arbitrij, videtur quod numquam merito passionis Christi deberent inde erui, et liberari.

ITEM aut isti peccatores, qui modo moriuntur in peccato, liberantur de inferno, aut non. Si liberantur: ergo nihil est de rigore diuinae iustitiae. Si non liberantur, et illi fuerunt liberati: ergo peioris conditionis sunt illi, qui fecuti sunt passionem Christi, quam illi qui praecesserunt: sed hoc est falsum: ergo nulli reprobis liberati sunt. Est ergo quaestio, quos liberauit, et in quem infernum descendit, et specialiter dubium est de paruulis, qui decederunt in peccato originali. Si enim illi non habent aliud peccatum nisi peccatum Adae, et pro illo satisfecit Christus, et merita Christi valent illis, qui non vtuntur libero arbitrio, videtur quod eos eripuerit de inferno. Aut si non eripuerit, quaeritur quare non eripuerit.

ITEM aut isti peccatores, qui modo moriuntur in peccato, liberantur de inferno, aut non. Si liberantur: ergo nihil est de rigore diuinae iustitiae. Si non liberantur, et illi fuerunt liberati: ergo peioris conditionis sunt illi, qui fecuti sunt passionem Christi, quam illi qui praecesserunt: sed hoc est falsum: ergo nulli reprobis liberati sunt. Est ergo quaestio, quos liberauit, et in quem infernum descendit, et specialiter dubium est de paruulis, qui decederunt in peccato originali. Si enim illi non habent aliud peccatum nisi peccatum Adae, et pro illo satisfecit Christus, et merita Christi valent illis, qui non vtuntur libero arbitrio, videtur quod eos eripuerit de inferno. Aut si non eripuerit, quaeritur quare non eripuerit.

CONCLUSIO.

Christus in suo descensu ad inferos non omnes animas ibi detentas liberauit, sed animas tantum electorum suorum, et eorum qui erant membra ipsius, licet eius passio omnibus suffecerit.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod Dominus in inferno non liberauit nisi animas electorum suorum, et eorum qui erant membra ipsius. Quamuis enim passio Christi omnibus suffecerit, non tamen influit nisi in eius membra: et ideo soli per passionem Christi saluati sunt, qui vel erant eius membra, quando passus est, vel futuri erant per conuersionem ad ipsum. Quoniam ergo multi erant in inferno, qui nec membra Christi erant, nec membra Christi futuri erant, quia non erant in statu merendi: ideo non omnes Dominus eripuit de inferno, sed tantum electos. Et hoc est quod dicit Gregorius in quadam Homilia infra octauam Paschae. Ait enim sic: Quod ante passionem suam dixit, in resurrectione sua Dominus impleuit. Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me. Omnia enim traxit, qui de electis suis apud inferos nullum reliquit. Omnia abstulit, vtique electa. Vnde etiam recte per Oseam dixit: Ero mors tua o mors, mors tuus ergo inferne. Quia enim in electis suis funditus occidit mortem, mors mortis extitit. Quia vero in inferno partem abstulit, et partem reliquit, non occidit funditus, sed momordit infernum. Concedendum est ergo, quod Christus in suo descensu ad inferos non omnes liberauit de inferno. Concedenda sunt etiam rationes, quae inducuntur ad hoc.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium de verbo Iob, quod dicebat se descensurum in profundissimum infernum, dicendum quod profundissimus infernus potest dici vel secundum statum inferni inferioris, qui est sub terra, vel respectu ad infernum, qui est supra terram. Si primo modo dicatur, tunc in profundissimum infernum descendunt impij,

Greg. hom. 22. in Euā gel. 10. 3.

Oſee. 13. d

QVÆSTIO VI.

An anima per Christum liberata statim ascenderit in Cælum.

S. Thomas 3. p. q. 57. ar. 1. Et 3. Sent. d. 22. q. 3. ar. 1. Et Opusc. 3. cap. 247. Richardus 3. Sent. dist. 22. ar. 4. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 22. q. 6.

impij, et damnati, quoniam in loco illo inferiori est quidam locus deputatus his, qui puniendi sunt pœna damni, et pœna sensus. Quidam vero deputatus his, qui puniendi sunt solum ad tempus, siue sit pœna damni, siue sit pœna sensus, sicut ille in quo erant Sancti patres et alij, qui decesserunt cum gratia, et vocantur limbus, siue sinus Abraæ. Dico ergo quod Christus solum ad limbum descendit, unde sanctos Patres eripuit: et ita ad superiorem partem, non autem ad mediam, vel vltimam. Alio modo accipitur profunditas inferni respectu inferni, qui est supra terram, sicut respectu aeris caliginosi, qui est infernus dæmonum, qui dicitur profundus respectu cæli empyrei: locus vero terræ dicitur profundior, locus vero infra terram respectu horum dicitur profundissimus. Et hoc modo dicebat Iob se in profundissimum infernum descendurum.

Iob. 17. d

2. Et per hoc patet responso ad sequens. Quod enim dicitur: Eruiisti animam meam ex inferno inferiori, hoc dicitur respectu ipsius terræ, respectu cuius infernus ille dicitur inferior, non autem respectu status inferni: quia in parte inferiori nulla est redemptio.

3. Ad illud quod obijcitur de Glossa, dicendum quod Glossa illa satis est impropria: potest tamen exponi ut per hoc quod dicitur, nulla eos misericordia refrigerabat, non intelligatur locus inferni quantum ad partem illam, ubi erant liberandi, sed quantum ad partem illam, ubi erant non liberandi quasi dicat: Emisit vincos de inferno, ubi erant compediti cum malis, quos scilicet malos nulla refrigerabat misericordia. Potest etiam vis fieri in hoc quod dicitur misericordia: quia in limbo non erat misericordia liberans, quamuis esset misericordia relaxans, et de illa misericordia intelligitur, non de alia.

4. Ad illud quod obijcitur, quod si eripuit non nisi bonos, quod semiplenam habuit victoriam, dicendum quod falsum est. Mali enim per peccatum quasi nihil facti sunt, et ad non esse tendunt: et ideo ipsorum defectu in nihilum computantur, et propterea in nullo minuitur plenitudo victorie, si ipsi non liberantur, sicut in nullo diminuta est plenitudo ciuitatis supernæ per absentiam malorum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod illos liberavit, pro quibus passus est, dicendum quod sicut dicebatur, hoc verum est de illis, pro quibus partebatur quantum ad efficaciam: et isti soli erant electi, qui erant in inferno. Et si tu obijcias: Christus non solum pro electis, sed etiam pro impijs mortuus est, dicendum quod hoc intelligitur de impijs, qui erant in statu viæ, non autem de illis, qui erant damnati per definitiuam sententiam, quales erant illi qui erant in profundissimum infernum detrusi.

Resp. ad vlt. vi. pro fundamentam.

6. Ad illud quod vltimo quærebatur de paruulis, quod debuerunt liberari, dicendum quod nec ipsi potuerunt liberari, quia non erant in statu, in quo essent capaces gratiæ Christi, nec merita Christi poterant eis suffragari, nec satisfactio eius pro peccato Adæ ad eos habebat extendi. Ad illos enim se extendit, qui membra eius efficiuntur per fidem, vel per aliquod sacramentum fidei. Unde sicut paruuli decedentes in originali peccato carent in perpetuum vita beata, sic et illi, qui iam in infernum erant detrusi.

Alia vero quæ quærebantur, per ea, quæ dicta sunt, satis possunt manifestari.

Ad oppositum. Luc. 23. f. TRYM statim post mortem introduxit eas in cælum. Et quod sic, videtur per illud, quod dixit Dominus ad latronem: Hodie mecum eris in paradiso. Et constat quod illud non intelligitur de paradiso terrestri, quia non magnum esset illi animæ esse in illo paradiso: ergo intelligitur de cælesti.

2. ITEM statim post mortem aperta fuit ianua, et nihil fuit omnino retardans: ergo videtur quod anima Christi cum alijs animabus statim in cælum euolauerit.

4. ITEM: Locus superior competit statui gloriæ, sicut locus inferior competit statui culpæ: ergo sicut animæ damnatæ statim descendunt in infernum, ita animæ liberatæ statim debent euolare in cælum: sed statim post mortem Christi animæ illæ, quæ fuerunt in inferno, fuerunt luce supernæ veritatis irradiatæ: ergo statim debuerunt in cælum traduci.

4. ITEM nulla anima purior fuit, quam anima Christi: sed animæ Sanctorum martyrum, qui modo moriuntur, statim euolant: ergo anima Christi statim euolauit in cælum: sed non ascendit caput sine membris: ergo aliæ animæ post mortem Christi statim ad cælum fuerunt perductæ.

SEDCONTRA: Ascendit pandens iter ante eos, dicitur de Christo: Sed Christus non ascendit ad cælum vsque ad diem quadragesimum post resurrectionem: ergo nec animæ aliorum Sanctorum, quæ erant in limbo.

ITEM resurrectio debuit precedere ascensionem: sed non resurrexit statim post mortem: ergo videtur quod nec anima ipsius, nec aliæ animæ ascenderunt in cælum ante diem tertium.

ITEM in quadam collecta in die resurrectionis dicitur: Deus, qui æternitatis nobis aditum deuicta mortem reserasti: ergo videtur quod ante diem resurrectionis non fuerit animæeductæ de limbo inferni.

ITEM Christus cum resurrexit, dicitur ab inferis rediisse ad superos: sed si anima eius statim post mortem alias animas duxisset ad celos, non ab inferis rediisset ad superos, sed potius de supernis descendisset ad inferiora: ergo non videtur quod animæ Sanctorum statim post mortem Christi perductæ fuerint in cælum.

AD OPPOSITUM. Luc. 23. f.

FUNDAMENTA. Mich. 2. d

CONCLUSIO.

Anima de inferno per Christum liberata, non statim cælum ascenderit: quamuis statim viderint lumen æternum, et beatæ factæ sint.

RESP. AD ARG. Dicendum quod animæ Sanctorum non statim post mortem Christi perductæ sunt in cælum quantum ad locum, statim tamen post resolutionem animæ a corpore in Christi descensu ad inferos viderunt lumen æternum, et beatæ factæ sunt, et patefactum est cælum eis quantum ad præmium. Unde in loco etiam infernali existentes habuerunt paradysum, et apertam Dei visionem.

quæ

quæ non est aliud quam vita æterna: Licet autem beatitudinem statim post mortem Christi haberent, non tamen locum beatitudinis statim adeptæ sunt. Quoniam ipse Christus debuit in omnibus primatum tenere, et primogenitus esse in multis fratribus tamquam caput omnium. Resurrectio autem Christi, et eius ascensio differri debuit propter nostræ fidei confirmationem. Ideo enim dilata fuit resurrectio, ut ostenderetur, quod vere Christus mortuus fuerit. Et ideo etiã dilata fuit ascensio, ut per multa argumenta ostenderetur, quod vere resurrexerit, secundum quod dicitur: Prebuit semetipsum in multis argumentis, apprensus eis, et cet. Quoniam ergo nulla anima in cælum debuit ascendere ante Christum, et Christi ascensio propter nostram salutem debuit differri: hinc est quod animæ sanctorum nec statim fuerunt de limboeductæ, nec statim in cælesti paradiso fuerunt locatæ, diuina dispensatione hoc faciente ad nostram salutem.

Act. 1. a

Epist. 57. 10. 2.

2. Ad illud quod obijcitur, quod statim fuit ianua aperta, et nihil erat retardans, dicendum quod statim in mortem ianua fuit aperta quantum ad meritum, sed in resurrectione quantum ad egressum de limbo, in ascensione vero quantum ad ascensum in cælum. Unde in omnibus his tribus dicitur ianua fuisse aperta, ratione tamen alia. Præterea: quod dicitur quod nihil erat retardans, intellige quantum ad violentiam: erat tamen aliquid retardans ex rationali causa, videlicet dilatio ascensionis Christi, quæ differri habebat ex causa supra dicta.

3. Ad illud quod obijcitur, quod locus superior competit statui gloriæ, dicendum quod verum est: attamen sicut angeli beati ex causa mittuntur eorum ad nostræ salutis procuracionem, quamuis in quantum beati sunt, eis competat locus sursum: sic etiam locus gloriæ differri poterat ex causa illis animabus ad tempus.

4. Ad illud quod obijcitur, quod animæ aliorum sanctorum nunc statim euolant, iam patet responso: quia caput eorum est supra, nec est aliquid ex parte ipsarum, nec locus paradisi terrestris, sed ipsa Dei visio. Vbi quæque enim homo sit, dum tamen Deum aperte videat, potest dici esse in paradiso:

DISTINCTIO XXIII.

Describitur quid sit fides.



Vero supra perhibuit sit, Christum plenum gratia fuisse, non est supernacuum inquirere, utrum fidem et spem sicut charitatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hec questio valeat aperitius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt: et primum de fide, secundum mensuram cuius precepit Apostolus unicuique sapere.

Dist. 13. et 18. tractat ad tractat. De virtutibus. Rom. 12. a

Quid sit fides.

FIDES est virtus, qua creduntur que non videntur. Quod tamen non de omnibus que non videntur, accipiendum est: sed de his tantum, que credere, ut ait Augustinus, ad religionem pertinent. Multa enim sunt, que si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo a religione deniat.

Definitio fidei Euang. c. 3. p. 10. A. Ench. c. 8. 10. 3. Aug. lib. 2. in Enchir. c. 9. in sensu

Quot modis dicatur fides.

ACCIPITVR autem fides tribus modis, scilicet pro eo quo creditur, et est virtus: et pro eo quod creditur, et non est virtus: et pro eo quod creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Augustinus inquit: Aliud sunt ea, que creduntur, aliud fides qua creditur. Illa enim in rebus sunt, que vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur: hec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua, cuius est: Et tamen nomine fidei censetur utrumque, et illud scilicet quod creditur, et id, quo creditur. Id, quod creditur dicitur fides, sicut ibi: Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, saluus esse non poterit. Fides autem, qua creditur, si cum charitate sit, virtus est: quia charitas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum, que omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur. Hæc est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus, que posita in fundamento neminem perire sinit. Unde Augustinus: Fundamentum est Christus Iesus, id est, Christi fides, scilicet, que per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, que neminem perire sinit. Alia vero non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione Christiani est: alia demonis est. Nam et demones credunt, et contremiscunt. Sed multum interest utrum quis credat Christum, vel Christo, vel in Christum. Nam Iesum esse Christum, demones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt.

Lib. de Trinit. 13. c. 2.

Symb. Ath. Super Epist. ad Rom. De fide, et oper. c. 16.

In Ioan. tract. 10. Ser. 1. de Vig. pent. c. 1. de Ver. hom. 61. 10. 10.

Iac. 2. c

S. Bon. To. 5.

Z

Quid



Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum.

sermo 1. in vigilia Petri. 10. et in Ps. 77. ibid. Non est cre ditus cum Deo. In Ioan. tract. 29. In Epist. Ioan. tract. 10. 2. Cor. 13. ALIUD est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est credere vera esse que loquitur, quod et mali faciunt, et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus: quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adharere, et eius membris incorporari. Per hanc fidem iustificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, que fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides ergo, quam demones et falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens: Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, et cetera. Quae fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quedam Dei dona sunt.

An illa informis qualitas mentis, quae in malo Christiano est, fiat virtus, cum sit bonus.

SI vero quaritur, utrum illa informis qualitas, qua malus Christianus uniuersa credit, que bonus Christianus, accedente charitate, remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur, et alia qualitas succedat, qua virtus sit. Vtrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur, quod illa qualitas, qua prius erat, remaneat, et accessu charitatis virtus fiat.

Ex quo sensu dicatur vna fides.

Ephes. 4. b Cumq. diuersis modis dicatur fides, fatendum est tamen vnā esse fidem, ut ait Apostolus, vnus Dominus, vna fides. Siue enim fides accipiat pro eo quod creditur, siue pro eo quo creditur, recte dicitur fides vna. Si enim pro eo quod creditur accipiat, ex hac intelligentia dicitur vna fides, quia idem iubemus credere, et vnum idemq. est quod creditur a cunctis fidelibus. Vnde fides Catholica dicitur, id est, vniuersalis. Si vero accipiatur fides pro eo quod creditur, ea ratione vna dicitur esse fides, non quia sit vna numero in omnibus, sed genere, id est, similitudine. Vnde Augustinus libro 13. de Trinitate: Fides, quam qui habent, fideles vocantur: et qui non habent, infideles, communis est omnibus fidelibus: sicut pluribus hominibus vna facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habeant. Non enim fides numero est vna, sed genere: quae cum sit in vno, et in alijs, non ipsa, sed similis, et propter similitudinem magis vnā dicimus esse, quam multas. Sicut idem volentium dicitur vna voluntas, cum tamen cuique sit sua voluntas: et duorum simillimorum dicitur facies vna.

Quod fides est de his, quae non videntur proprie, quae tamen videntur ab eo, in quo est.

In Homil. super Euang. 26. circa med. et li. 4. dial. 6. 5. Ioan. 20. g August. de Trinitate. lib. 13. fo. 3. Notandum quoque est, quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Vnde Gregorius: Apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Idem: Cum Paulus dicat: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium: hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi iam non potest, quod videri potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit: hominem vidit, et Deum confessus est dicens: Dominus meus, et Deus meus. De hoc etiam Augustinus ait: Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit: vel non esse, si non credit, non sicut corpora, quae videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus: nec sicut ea, quae non vidimus, et ex his, quae vidimus, cogitationem utcumque formamus, et memoria commendamus: nec sicut hominem, cuius animam esse non videmus, ex nostra conyicimus, et ex motibus corporis hominem, sicut videndo dicimus, intuemur etiam cogitando, non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia. Cum ergo ideo credere iubemur, quia id quod credere iubemur videre non possumus: ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum, quae foris sunt, intus est fides, et rerum, quae non videntur, videtur fides, et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum: et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis. His verbis euidenter traditur fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginarie, sed intellectualiter: et ipsam tamen absentium et eorum, quae non videntur esse. Vt enim Augustinus alibi ait: Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Vnde recte fides dicitur argumentum

argumentum vel conuictio rerum non apparentium: quia si fides est, ex eo conuincitur, et probatur aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus.

Descriptio fidei.

AI T enim Apostolus: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum vel conuictio non apparentium, quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda, et subsistunt in futuro per experientiam. Et ipsa est probatio et conuictio non apparentium: quia si quis de his dubitet, per fidem probatur: ut aduc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt Patriarcha et alij sancti. Vel probatio est et certitudo quod sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Proprie tamen fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis subsistat: et quia fundamentum est bonorum, quod nemo mutare potest.

Hebr. 11. a

An illa descriptio spei conueniat.

SI vero quaritur, An haec descriptio spei conueniat: sane concedi potest vtrumlibet. Si autem dicatur conuenire, sunt et alia plura, quibus differunt fides et spes. Sed non improbe dici potest soli fidei conuenire, non spei: quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe, et charitate. Vnde Augustinus: Fides operans per dilectionem utique sine spe esse non potest: nec amor sine spe: nec sine amore spes: nec vtrumque sine fide, et fides sine amore nihil prodest. Potest tamen credi aliquid, quod non speratur, nihil autem potest sperari, quod non creditur. Ideoq. credere, quod est actus fidei, naturaliter praecedit sperare, quod est actus spei, quia nisi aliquid credatur, non potest sperari. Creditur enim aliquid, quod non speratur. Inde est quod in scriptura plerumque reperitur, quod fides praecedit spem, et spes sequitur fidem: non quod virtus fidei praecedat virtutem spei tempore vel causa, sed quia actus fidei naturaliter praecedit actum spei: Quod etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, ut naturaliter praecedat spem, non tempore. Vnde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et bonorum operum: Non autem fundamentum est charitatis, quia non ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est et mater omnium virtutum, quae si desit, frustra habentur cetera: si autem adsit, habentur omnia. Charitas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus praetaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit. Vnde Augustinus: Respice ad munera Ecclesiae, et vniuersis excellentius charitatis munus cognosces: quae ut oleum, non potest premi in imo, sed superebullit. Non ergo eius causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen super Ezechielem dicit, quia nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spirituales amorem attingitur. Non enim charitas fidem, sed fides charitatem praecedit: quia nemo potest amare quod non crediderit, sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest esse dictum de fide, quae virtus non est: Ipsa enim spem et charitatem frequenter praecedit: uel de actu fidei, qui forte naturaliter actum charitatis praecedit, sicut actum spei: quod uerba praemissa diligenter notata innuunt, et ea etiam quae addit dicens: Nisi ea, inquit, quae audis, credideris, ad amandum ea quae audis non instamaberis: Quae tantum de non uisis est, ut ante diximus. Vnde Chrysostomus: Fides in anima nostra facit subsistere ea, quae non videntur, de quibus proprie fides est: De uisis enim non est fides, sed agnitio.

In Enchir. c. 5. in fin. 1. Cor. 13. a

Tract. de laud. char. in princ. 10. 9.

August. de laud. char. in princ. 10. 9. Li. 1. di. 17. Ibid. infra.

Hom. 16. an te med.

Hom. 21. ad Heb. ibi. Fides est sperand.

DISTINCT. XXIII.

De virtutibus Theologicis, et primo de fide quantum ad eius essentiam.

Cum vero supra habitum sit, Christum, et cetera.

Expositio textus.

ICVT supra in huius Tertij principio dictum fuit, in hoc libello intendit Magister determinare qualiter Deus, qui est diues in misericordia, et cetera, conuiuificauit nos Christo: et quoniam hoc ipsum fecit per Christum adiuuentem vitam naturae nostrae, S. Bon. To. 5.

A et dantem nobis vitam gratiae: ideo totus liber iste a principio diuidebatur in duas partes generali diuisione. In quartum prima agit Magister de vita, quam pro nobis assumpsit, quam etiam pro salute nostra morti exposuit. In secunda vero agit de vita gratiae, quam nobis contulit. Prima parte determinata, quae durat a principio libri vsque huc, hic incipit secunda, quae durat ab hoc loco vsque ad finem. Et quoniam perfectio vitae gratiae in duobus consistit, videlicet in multitudi- ne habituum gratuitorum, et in impletione diuinorum mandatorum: ideo pars ista in duas partes diuiditur. In quarum prima agit Magister de habitibus gratuitis. In secunda vero agit de praecipuis decalogi infra: Sed iam distributio decalogi, etc. Et quoniam habitus gratuiti distinctione habent, et connexionem: ideo prima pars diuiditur in duas. In quarum prima agit de habitibus gratuitis in quantum ab iniunctis distinguuntur. In secun- da de

Diuisio.

Dist. 37.

Dist. 36.

da de eisdem in quantum ad inuicem connectuntur. A Infra: Solet etiam queri, utrum virtutes sint sibi coniuncte. Et quoniam habitus gratuiti sunt in triplici differentia. Quidam namque sunt qui ordinant in finem, vt sunt virtutes Theologicæ. Quidam vero in ea, quæ sunt ad finem, vt sunt virtutes cardinales. Quidam vero expediunt in vtrisque, sicut dona gratiæ septiformis. Ideo ista pars diuiditur in tres. In quarum prima agit de virtutibus Theologicis. In secunda agit de cardinalibus infra: Post prædicta de quattuor virtutibus. In tertia vero de donis Spiritus sancti, infra: Nunc de septem donis Spiritus sancti. Et quia virtutes Theologicæ sunt tres, scilicet fides, spes, et charitas: ideo pars prima diuiditur in tres. In quarum prima agit de fide. In secunda de spe, infra: Est autem spes virtus, et cet. In tertia vero de charitate, infra: Cum autem Christus fidem, et spem non habuerit, et cet. Et quoniam fidem est tripliciter considerare, scilicet quantum ad suam essentiam, et quantum ad obiectum, siue materiam, et quantum ad sufficientiam: ideo prima pars diuiditur in tres secundum tres distinctiones. In quarum prima agit Magister de fide quantum ad eius essentiam. In secunda quantum ad eius obiectum, siue materiam: infra dist. proxima. Hic queritur, si fides tantum de non visis est, et cet. In tertia de eius sufficientia, infra: Prædictis adijciendum est de sufficientia fidei, et cet. Pars prima quæ continet præsentem distinctionem diuiditur in partes tres: in quarum prima dicta dicendis continuatur. In secunda vero fidem diffinit, siue notificat, ibi: Fides est virtus, qua creduntur, et cet. In tertia vero distinctionem explanat, ibi: Accipitur autem fides tribus modis. Primis duabus partibus indiuisis remanentibus: Tertia pars subdividitur in duas, secundum duas partes illius distinctionis, quas explanat. Primo enim intendit explanare, qualiter fides sit virtus. Secundo vero qualiter per fidem creduntur, quæ non videntur, quod est in illa diffinitione loco differentie, ibi: Notandum quoque est quod fides, et cet. Prima pars diuiditur in tres partes: in quarum prima explanat, qualiter veritatem habeat, quod dictum est. Fides est virtus. Cum enim fides dicatur multipliciter, proprie ibi accipitur pro habitu: et hoc non pro qualicumque habita, sed pro habitu gratia informato. In secunda vero cum fidem contingat esse informem, et formatam, comparat vnam istarum ad alteram, ibi: Si vero queritur, utrum illa informis qualitas, et cet. In tertia vero cum fides dicatur multipliciter, ostendit esse vnicam, ibi: Cumque diuersis modis dicatur fides, et cet. Similiter illa secunda pars in qua explanat, qualiter fide creduntur, quæ non videntur, habet tres partes. In quarum prima ponit illius membri explanationem. In secunda vero explanationem confirmat per diffinitionem Apostoli, qua fidem notificat, ibi: Aut enim Apostolus: Fides est substantia rerum, et cet. In tertia vero inquit de illa descriptione, utrum sit conuenienter assignata, ibi: Si vero queritur, an hæc descriptio spei conueniat, et cet. Subdiuisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

Dist. 35.

Dist. 34.

Dist. 36.

Dist. 37.

Dist. 25.

Fides est virtus, qua creduntur, qua non videntur. Dub. I.

Joan. 20. g.

Videtur ista diffinitio minus recte assignari, quia dictum est Thomæ: Quia vidisti me, credidisti: constat quod Thomas credidit vera fide: ergo ista diffinitio non conuenit omni fidei vniuersaliter. I T E M queritur iuxta hoc de diuersitate notificationum ipsius fidei, quæ a diuersis doctoribus assignantur. Videtur enim quod minus recte: quia cum vnus rei vnus sit esse, et diffinitio est oratio indicans quid est esse rei, videtur quod fidei vnica tantum debet assignari diffinitio: queritur ergo penes quid, et quod

modo differenter assignantur. R E S P. Dicendum quod virtus fidei secundum quod multipliciter habet considerari, habet diuersis modo notificari. Consideratur enim fides quantum ad genus proprium. Et sic diffinitur ab Augustino: Fides est virtus, qua creduntur, quæ non videntur. Consideratur secundo quantum ad finem vltimum, et sic diffinitur ab Apostolo: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium: et hæc diffinitio explanatur a Damasceno in libro suo: Fides est eorum, quæ sperantur, hypostasis, retum redargutio, quæ non videntur. Consideratur tertio quantum ad obiectum, et principium motiuum. Et sic diffinitur ab Augustino ad Constantium: Fides est illuminatio mentis ad summam veritatem. Consideratur etiam quantum ad actum proprium, et sic diffinitur a Damasceno: Fides est non inquisitus consensus circa primam veritatem. Vel secundum alios affirmatiue, inquisitus consensus: quia in diuersis translationibus vtrumque reperitur, et vtrumque potest intelligi vere. Et quamuis videatur dicere oppositum, vna tamen explanat alteram. Cum enim dicitur fides consensus inquisitus, hoc est dicere, ideo est consensus non quæsitus: et tunc, in, tenetur priuatiue, et tantum valet quantum assensus non quæsitus, hoc est assensus, quo quis libere assentit veritati non innitens alicui rationi. Consideratur etiam in ordine ad subiectum: et sic diffinitur a Dionysio in libro de diuinis nominibus capite 7. Fides est vnicum credendum fundamentum eos collocans in veritate. Consideratur etiam in comparatione ad habitus alios quantum ad assentiendi modum, et sic diffinitur ab Hugone in libro de Sacramentis: Fides est certitudo quedam de rebus absentibus, supra opinionem, et infra scientiam constituta. Ex his patet, quod fides habet diuersimode notificari secundum quod habet diuersimode considerari, videlicet in comparatione ad genus proprium, ad finem vltimum, ad obiectum, ad actum proprium, ad subiectum, ad habitum disparatum. Ad illud quod primo obijciunt de Thoma, quod et vidit, et credidit, dicendum quod aliud credidit, scilicet diuinitatem, et aliud vidit, videlicet humanitatem: sed hoc melius infra determinabitur, cum agetur de obiecto fidei.

Accipitur autem fides tribus modis. Dub. I I.

E Videtur quod insufficienter distinguat ipsam fidem: videmus enim fidem aliquando accipi pro ipsa conscientia, secundum quod dicitur: Omne quod non est ex fide, peccatum est, quod non continetur sub aliquo prædictorum. Iuxta hoc queritur, quot modis fides dicatur.

R E S P. Dicendum quod fides inuenitur accipi decem modis: aliquando enim accipitur pro sponsonne: Primam fidem irritam fecerunt. Aliquando pro fidelitate: Perijt fides, et sanctus de terra. Aliquando pro conscientia: Omne quod non est ex fide, peccatum est. Aliquando pro sacramento fidei, secundum quod dicit Augustinus ad Bonifacium, quod non est aliud paruulos habere fidem, quam habere fidei sacramentum. Aliquando pro assensione conclusionis per rationem probatæ, secundum quod dicit Boetius: Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem. Aliquando pro cognitione comprehensionis, secundum quod dicitur: Iustitia Dei reuelatur ex fide in fidem. Glossa: in fidem spei, quæ dicitur fides, quia fidentissima, et certissima est. Aliquando pro habitu fidei informis: Fides sine operibus mortua est. Aliquando pro habitu fidei formato: Iustus ex fide viuuit. Aliquando pro actu fidei, secundum quod dicit Augustinus: Fides est credere,

Rom. 14. d. 1. Tim. 5. b. Ier. 7. f. Rom. 14. d. Epist. 23. 20. 2.

Rom. 1. b. Iacob. 2. d. Rom. 1. b. In Ioan. tract. 40. 20. 9.

dere, quod non vides. Aliquando pro obiecto ipsius fidei, secundum quod dicitur in simbolo Athanasij: Hæc est fides Catholica, et cet. De omnibus autem his modis contingit dicere fidem secundum quamdam analogiam, pro eo quod in omnibus reperitur quædam ratio, et assensus credulitatis cuiusdam, licet non vniformiter. De his autem decem modis Magister solum tres assumit. Et illi sunt, qui faciunt ad suum propositum principale, videlicet ad præmissæ diffinitionis explanationem.

Aliud est enim credere in Deum, et cetera. Dub. I I I.

Contra: Si habitus distinguuntur per actus, videtur quod non sit vnus fidei omnia ista facere, sed diuersarum, quod falsum est: quia vna fide omnia hæc tria facimus. I T E M: Videtur quod male diffiniatur credere in Deum, cum dicit quod credere in Deum est credendo amare, et cet. Si enim credere, et amare sunt actus disparati, videtur quod vnus per alterum non habeat diffinitum: I T E M: Videtur esse inculcatio verborum, cum dicit credendo amare, credendo in eum ire, credendo incorporari: idem enim videtur per verba illa dici.

R E S P. Dicendum quod sicut dicit Magister, aliud, et aliud est, siue alius, et alius modus credendi: credere Deo, et Deum, et in Deum. Et isti quidem actus possunt ad diuersos habitus pertinere, possunt etiam pertinere ad eundem, quoniam non sunt sic diuersi, quin habeant ad inuicem ordinem. Nam credere Deum respicit diuinam veritatem, vt obiectum: credere Deo, vt motiuum: credere in Deum, vt finem vltimum. Et istæ tres comparationes circa eundem habitum reperiri habent. Et quoniam fides non perfecte tendit in Deum tamquam in finem vltimum, nisi prout est iuncta charitati: ideo actus credendi in Deum diffinitur per actum amandi, non tamquam per actum proprium, sed tamquam per actum annexum. Et iterum: quia quadruplex genus actus annexi est ipsi fidei, secundum quod iungitur charitati, secundum quadruplicem comparisonem, ideo quatuor ponit in eius notificationes. Fides enim prout iuncta est charitati, ordinat ad amandum Deum, ad faciendum bonum; ad fugiendum malum, ad diligendum proximum: et iuxta hæc quatuor, quatuor ponit actus in illa notificatione, videlicet credendo amare quantum ad effectum, credendo ire quantum ad bonum opus, credendo ei adherere quantum ad tolerantiam mali, credendo incorporari membri quantum ad dilectionem proximi. Et sic patet responsio ad illa, quæ quærebantur.

Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse. Dub. I I I I.

Dist. 27.

Aug. li. 29.

de Tr. c. 1.

20. 3.

2. Cor. 12. a.

Aug. ibid.

Opinio 1.

Contra: Si enim virtutes ad inuicem connexæ sunt, et scit se aliquis habere fidem, videtur per consequens, quod sciat se habere charitatem, cuius contrarium in primo Libro ostensum fuit. I T E M: Si fides videtur, et certissime cognoscitur eo quod essentialiter sit in anima, cum charitas, et gratia sint in anima essentialiter, est quæstio, quare non cognoscatur certissime ab his, a quibus habentur. Iuxta hoc etiam queritur de modis visionis, quos assignat Augustinus in littera: videtur enim illa diuisio esse superflua, cum super Genesim ad litteram in libro 12. et in Glossa, non distinguantur nisi tria genera visionum.

R E S P. Dicendum quod secundum Verbum Augustini: Fides essentialiter existens in anima cognoscitur per suam essentiam. Et hoc communiter omnes tenent. De charitate autem quidam dicunt, quod videtur,

S. Bon. To. 3

tur essentialiter, et scit homo se habere charitatem, quam habet, sed nescit vtrum in ea perseveret: dicunt enim hoc esse generaliter verum, quod de omnibus quæ sunt essentialiter in anima, habet anima certam scientiam, quia cognoscit ea per eorum essentiam, siue sit habitus gratiæ, siue charitatis, siue alterius virtutis. Sed hæc responsio contrariatur ipsi cognitioni experimentaliter. Multa enim sunt in nobis, quæ nos latent, et multæ animæ sunt deformes, quæ suas deformitates nullo modo nouerunt, et multa sunt in nobis, quæ non patent. Et propterea non est dicendum, quod omnia, quæ sunt in anima essentialiter, teneatur visionibus, et cognitione certa. Et de charitate, et gratia satis est planum, quia pauci, vel nulli sunt qui sciunt certitudinaliter se esse in gratia: et hoc melius scitur, si inquiratur a virtutibus sanctis, et bonis. Ideo aliter dicunt, alij, quod dupliciter scitur aliquid, videlicet scientia notitiæ, et scientia discretionis, secundum quod traditur ab Augustino in libro de Trinitate. Quod aliud est rem noscere, aliud cogitare, et discernere. Dicunt ergo quod omnia, quæ essentialiter sunt in anima, certissime sciuntur scientia notitiæ. Qua quidem scientia dicit Augustinus, quod anima non potest se ipsam ignorare: et sic cognoscitur tam fides, quam charitas, quam etiam alia. Sed si de scientia discretionis loquamur, sic non habet veritatem, pro eo quod ea, quæ essentialiter sunt in anima, et sic scientia notitiæ cognoscantur, tamen ab alijs non semper discernuntur, sicut dicit Augustinus de ipsa anima, quod etsi non possit seipsam non nosse, nescit tamen aliquando se ab alijs discernere, sicut pater de illis, qui posterunt animam esse corpus, vel aquam, vel ignem: et hoc modo non habet quis notitiam de charitate, quæ est in se, nec de gratia gratum faciente, quia nescit eam discernere a dono gratiæ gratificante propter ipsius mentis obnubilationem ex phantasmatum inuolutione. Sed nec adhuc istud sufficit, quia non solum cognoscit quis habens fidem ipsum habitum scientia notitiæ, sed etiam discretionis, et cognitionis, discernit enim ipsum ab alijs habitibus virtutum. Et propterea aliter dicendum, quod cognitio qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientie: per hoc enim cognoscit aliquis se habere fidem, dum ad seipsum introrsus ingrediens experitur, vtrum sit promptus ad credendum: sic de alijs habitibus virtutum, et alijs omnibus, quæ latent introrsus. Quoniam ergo anima non potest habere experientiam, nisi de eo, quod est in potestate sua, et ideo de eo quod respicit actum animæ, cum experientia dicat vsum alicuius potentie: hinc est quod quando aliqua sunt in anima, ita quod reddunt eius potentiam habilem ad aliquod opus, vel circumstant alicui operi interiori, talia possunt cognosci ab ipsa anima certitudinaliter. Vnde si aliquis est habilis ad aliquod opus, certissime nouit habere illum habitum, sicut fidelis habitum credendi, et amans habitum amandi. Et sic de ceteris. Quando vero aliqua sunt in anima, quod ipsa principaliter non respiciunt vsum alicuius potentie, sicut character, vel sicut deformitas culpæ præteritæ, vel quæ sunt supra potestatem ipsius animæ, sicut gratia in quantum reddit acceptum Deo, et charitas similiter, quia de talibus non potest anima habere experientiam, nec potest habere certam notitiam, ideo cum dicitur, quod illa quæ sunt essentialiter in anima, certitudinaliter cognoscantur, hoc intelligitur de illis, de quibus potest sumere anima certum experimentum: de his autem de quibus non potest sumere certum experimentum nisi per coniecturam, non cognoscit nisi coniecturando. Et quoniam de fide secundum quod reddit habilem ad credendum, certissima potest haberi experientia: secundum autem quod dicitur, credere est Deo acceptum, certa experientia haberi non potest, sed solum coniectura: hinc est quod fides

Improb.

Opinio 2.

Lib. 20. c. 5

Aug. de Trin. lib. 8.

c. 6. lib. 9. c.

3. lib. 20. c.

3. et de Genes. lib. 7. c.

2. 1. 30. 3.

Improbatur.

Opinio 3.

X 3 quan-

Differētia  
rū sufficiētia.

quantum ad habitum substratum certissime videtur ab anima: in quantum autem est formata, non cognoscitur nisi per coniecturam: et sic est alijs connexa. Et per hoc patet responsio ad illud quod obijcitur de charitate, et gratia. Ad illud quod queritur de sufficientia illorum modorum, dicendum quod modi videndi possunt dupliciter distingui, vel a parte virtutis cognoscentis: et cum illa sit triplex, scilicet sensitiva exterior, imaginativa, et intellectiva: sic triplex distinguitur visio, scilicet corporalis, imaginativa, et intellectualis. Si autem a parte medij, tunc sex sunt differētiæ, quarum sufficientia patet sic: Omne enim quod videtur ab anima, aut videtur per sui essentiam, aut videtur per sui speciem, aut videtur per rem aliam ab ipsa simpliciter differente. Si per sui essentiam videtur, sic est vnus modus, qui ponitur sexto loco. Si per sui speciem, hoc potest esse tripliciter. Nam illa species aut est omnino concreta materia, aut abstracta, aut partim concreta, partim abstracta. Concreta est prout apprehenditur a sensu exteriori, licet sit ibi aliqua abstractio. Simpliciter abstracta prout apprehenditur ab intellectu. Medio modo prout apprehenditur ab imagine, et sic sunt tres primi modi. Si autem res habet cognosci per rem ab ipsa differēte, hoc potest esse dupliciter. Aut quia comparatur ad ipsam sub ratione similis, aut in ratione effectus. Et sic duo sunt modi, videlicet quartus, et quintus. Et si tu obijcias quod aliquid potest comparari ad alterum in ratione disparati, vel in ratione contrarij, dicendum quod nec disparatum, nec contrarium facit cognoscere aliquid nisi in quantum innuit aliquem modum in ratione similis. Vnde qui cognoscit quod album disgregat, per consequens cognoscit, quod nigrum congregat, quia similiter se habet oppositum ad oppositum, sicut propositum ad propositum.

Probatur futura resurrectio, et cetera. Dub. V.

Contra: Hoc videtur potius ad oppositum, quam ad propositum. Si enim probatur istud quod creditur per auctoritatem patrum, tunc videtur quod fides non sit argumentum, immo potius conclusio: ergo si fides est argumentum, videtur quod non recte dicat, quod resurrectio probatur per fidem patrum. Item si locus ab auctoritate est incertissimus, et fides trahit fundamentum a loco ab auctoritate: ergo videtur quod fides est incertissima.

RESP. Dicendum quod secundum aliquos Verbum Magistri intelligi potest de fide acquisita ex inspectione scripturarum, non autem de illa, quæ est inspirata, et quæ numeratur inter spiritualia charismata. Sed illud non satisfacit, quia Magister hoc dicit ad exponendam illam diffinitionem, quam Apostolus assignat, et constat quod Apostolus loquitur de fide inspirata. Et propterea dicendum est aliter secundum quod Magister dicit, illud quod creditur per fidem, per ipsam fidem probatur. Ipsum enim quod creditur, probatur per auctoritatem, auctoritas autem nullius est efficacæ in probando, nisi per fidem, et ita tota firmitas argumenti ad fidem redit. Vnde si aliquis querat, vtrum resurrectio sit futura, probatur quod sic per auctoritates sacræ Scripturæ, et per verba Prophetarum, qui ita dixerunt. Sed si querat ulterius, vtrum problem ei quod ipsi verum dixerunt, respondebitur ei, quod scimus ipsos verum dixisse, quia a Spiritu sancto illuminati fuerunt, et ita certificati fuerunt per fidem, quam a Deo acceperunt, et nos certificamur de eorum certificatione per fidem, quam ab ipso Deo accipimus. Et sic patet quod expositio Magistri bona est, quia per hoc non vult dicere quod fides probetur, sed magis quod fides probet: ita quod vere, et proprie dicatur ab Apostolo, argumentum.

Fides charitatem præcedit. Dub. VI.

Hoc videtur esse falsum, quia sicut dicit Ambrosius: Charitas est mater virtutum, et caput: et mater præcedit illud, cuius est mater. Item: Glossa super illud Psalmi: Noli æmulari, dicit quod spes est introitus ad fidem: ergo videtur quod fides non sit prima inter virtutes Theologicas, secundum quod dicitur in littera. Item: Omnes virtutes simul infunduntur: ergo non videtur quod reperitur in illis aliquis ordo.

RESP. Dicendum quod est loqui de fide, et alijs virtutibus dupliciter, scilicet quantum ad habitum, et quantum ad actum. Si quantum ad habitum, sic est ibi simultas. Si quantum ad actum, sic est ibi naturalis ordo, pro eo quod actus fidei præambulus est ad actum spei, et charitatis. Nemo enim aliquid sperat, vel amat nisi illud cognoscat, et aliquo modo credat. Ad illud quod obijcitur, quod charitas est mater, dicendum quod illud intelligitur quantum ad rationem merendi. Præterea: Charitas dicitur esse mater virtutum, non quia illas generet, sed quia illas fouet, et nutrit, vt perueniant ad statum perfectionis. Ad illud quod obijcitur de Glossa, dicendum quod fides ibi non accipitur pro fide virtute, vel eius actû, sed pro illo quod fidei succedit, scilicet pro ipsa beatissima visione.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio circa duo. Primo enim queritur de ipsa fide simpliciter dicta, siue formata. Secundo vero queritur de fide quodam modo diminuta, siue informi. Circa primum queruntur quinque. Primo queritur, vtrum fides sit virtus proprie dicta. Secundo queritur, vtrum sit in parte animæ affectiva, vel cognitiua. Tertio queritur, vtrum sit virtus vna. Quarto queritur, vtrum sit tantæ certitudinis, quantæ certitudinis est scientia. Quinto queritur de notificatione ipsius ab Apostolo assignata.

QUESTIO I.

An Fides sit virtus.

Alex. Alenf. 3. p. q. 64. Memb. 3.  
S. Thomas 1. 2. q. 65. art. 4.  
Et 2. 2. q. 4. art. 5.  
Et 3. Sent. dist. 23. q. 2. art. 4. q. 1.  
Et de Verit. q. 1. 4. art. 3.  
Richard. 3. Sent. dist. 23. art. 4. q. 2.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 23. q. 1. art. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 1.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 23. q. 1.

TRVM fides sit virtus: et loquimur hic de fide, qua quis credit in Deum. Et quod sic, ostenditur: Quod est principium nostre salutis, habet rationem virtutis: sed fides est huiusmodi, secundum quod sæpe dicitur in Euangelio: Fides tua te saluum fecit: ergo fides est virtus.

Item quod est principium purificationis cordis, habet rationem virtutis: sicut enim cor non coinquinatur nisi per vitium, sic non purificatur nisi per virtutem: sed fides est principium purificationis cordis, secundum quod dicitur: Fide purificans corda eorum, et cetera.

ITEM

In Epist. ad Rom.

Psal. 36. a.

Alex. coll. 37.

Hebr. 11. a.

Lib. 13. de Trinit. c. 1. 20. 3.

AD OPPOSITIVM

6. Met. con. text. 8.

ITEM omnis habitus, qui est principium diuinæ acceptationis, habet rationem virtutis, maxime cum respicit determinatum genus operis: sed fides est huiusmodi, secundum quod dicitur ad Hebræos: Sine fide impossibile est placere Deo: ergo fides plenam, et perfectam in se continet rationem virtutis.

Item quod directam habet contrarietatem ad vitium et peccatum, virtus est: sed fides est huiusmodi, quoniam directe opponitur hæresi, et infidelitati, quæ sunt vitia, et peccatum: ergo fides est virtus proprie dicta: et hoc ipsum potest probari expresse per auctoritatem Augustini in littera.

SED CONTRA: In eodem genere sunt extrema, et medium, pro eo quod medium participat naturam extremorum: Sed fides est medium inter opinionem, et scientiam, sicut dicit Magister Hugo in lib. de Sacramentis, vbi dicit, quod fides est certitudo de rebus absentibus supra opinionem, et infra scientiam constituta. Si ergo nec opinio, nec scientia est in genere virtutis, necessario sequi videtur, quod nec fides in genere virtutis contineatur.

Item habitus distinguuntur per actus, et actus per obiecta. In hoc autem distinguitur virtus, et scientia secundum Philosophum, quod virtus est in bonum, et scientia est in verum: sed fides est in verum sub ratione veri: ergo fides non est in genere virtutis, sed magis in genere scientiæ. Quod autem fides sit in verum sub ratione veri, patet, quoniam fidei est assentire primæ veritati propter se, et super omnia.

Item vituperabile est omni habenti vsum rationis velle aliquid sine ratione: sed fides, qua credimus in Deum, non requirit rationem: ergo talis fides vituperabilis est: sed nihil quod est vituperabile, habet rationem virtutis: ergo vbi est fides, non potest esse virtus in nobis.

Item quanto aliquis actus est ratio nobilior, tanto est virtuti proximior: ergo credere per rationem cogentem plus spectat ad virtutem, quam credere absque ratione. Si ergo credulitas, quam quis habet per violentiam rationis, nec est virtus, nec actus virtutis, multo fortius videtur, quod ipsa fides, quæ rationem non sequitur, nec rationi innititur, careat perfectione virtutis.

CONCLUSIO.

Fides non tantum est virtus gratuita, sed gratuitarum virtutum regula et auriga.

Bern. lib. 1. in med. elicitive.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio ipsa fides, qua in Deum credimus, non tantum est virtus, verum etiam auriga virtutum, sicut de prudentia dicit Bernardus ad Eugenium: Virtus quidem est, quoniam in ea consistit rectitudo vitæ secundum regulam iustitiæ. Iustum enim est, vt intellectus noster ita captiuetur, et subiaceat summæ veritati, sicut affectus noster debet subiacere summæ bonitati: nec potest esse anima recta nisi intellectus summæ veritati propter se, et super omnia assentiat, et affectus summæ bonitati adhaereat. Hanc autem rectitudinem non habet quis nolens, sed volens. Nemo enim plus credit Deo, quam sibi, nisi per hoc, quod vult intellectum suum captiuare in obsequium Christi. Si ergo captiuatio intellectus in obsequium summæ veritatis spectat ad rectitudinem vitæ, voluntas, qua quis vult se captiuare, est voluntas recta: et habitus, quo mediante ad hoc expeditur, et adiuvatur, facit ad rectitudinem voluntatis. Ergo si iustitia nõ est aliud, quam voluntatis rectitudo, et fides non est aliud nisi habitus, quo intellectus noster voluntarie captiuatur in obsequium Christi, restat quod habitus fidei spectet ad rectitudinem vitæ secundum regulam iustitiæ: et ideo habet in se rationem virtutis vere, et proprie. Nec solum habet in se rationem virtutis vere, sed magis au-

rige virtutum quarumlibet tam Theologicarum videlicet, quam cardinalium. Sine fide enim non est cognitio summi, et veri boni: sine cognitione autem summi, et veri boni non potest esse summi, et veri boni expectatio, et dilectio. Cognitio enim præambula est et dirigit affectum ad expectandum, et ad desiderandum: et ideo necessario fides spes, et charitatem præcedit tamquam regula, et auriga ipsarum. Rursus: Sine cognitione summi boni non potest esse recta intentio. Hoc enim solum fit recta intentio, quod fit ad honorem, et gloriam Dei: sine vero recta intentione nullus actus virtutis recte incedit. Quoniam ergo habitus fidei est, quo mediante summi bonum a mentibus nostris agnoscitur: hinc est, quod fides dirigit nostram intentionem: et per hoc regula est omnis operationis bonæ, et omnis virtutis meritorie. Et ideo non tantum debet dici virtus gratuita, sed etiam virtutum gratuitarum regula, et auriga. Et concedenda sunt auctoritates, et rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium quod fides tenet medium inter scientiam, et opinionem, dicendum est, quod fides assignatur quasi medium inter scientiam, et opinionem ab Hugone, nõ quia conficiatur illis duobus, sicut medium conficitur ab extremis, sed quia medium locum tenet quantum ad gradum certitudinis: est enim magis certa, quam opinio, et minus quam scientia, sicut videbitur infra: de hoc autem medio non est necesse quod sit in eodẽ genere proximo cum extremis. Posset etiã dici, quod hoc non habet necessitatem in moribus, pro eo quod medium reperitur in genere virtutis, et extrema sunt in genere vitiorum.

Ad illud quod obijcitur, quod scientia distinguitur in hoc a virtute, quod ipsa est in verum, et virtus in bonum: dici potest quod Philosophus loquitur ibi de virtute consuetudinari, quæ consistit circa actiones, et passiones: de qua dicit quod virtus est in passionibus, et operationibus suppositorum operatiua: et huiusmodi virtus ordinat in his, quæ sunt ad finem. De virtute autem intellectuali cuiusmodi est sapientia, et intelligentia, quæ ordinat in ipsum finem, non habet veritatem: et hoc modo fides est virtus, non modo præmissa. Sed hic modus dicendi videtur esse calumniosus in hoc, quod non tantum de virtute consuetudinari, verum etiam de omni alia virtute sub ratione virtutis videtur posse hæc differentia assignari respectu scientiæ. Et propterea dicendum est, quod aliter verum est obiectum fidei, aliter obiectum scientiæ. Scientiæ inquam obiectum est, quia est verum visum. Fidei autem est obiectum, quia est verum, verum inquam non visum, sed salutiferum. Quia enim est non visum, requiritur ad ipsum cognoscendum alius habitus, quam sit habitus scientiæ. Quia salutiferum, ideo habitus ille ad salutem ordinat, et ad vitam beatam: et ideo habet rationem virtutis completam. Et sic patet quod nihil impedit, quin fides possit esse in verum, et tamen nihilominus esse virtus, pro eo quod alio modo est in verum, quam scientia secundum duplicem conditionem præassignatam. Est enim in veritatem non visam, sed veritatem salutiferam. Quia enim non visa est, creditur voluntarie. Quia autem non solum non visa, sed etiam salutifera, creditur voluntarie, et meritorie, quæ duo aliena sunt a speculatione scientiæ. Vnde et veritas, in qua est fides, est veritas secundum pietatem, quæ quidẽ nota est catholicis, sed ignota fuit philosophis.

Ad illud quod obijcitur, quod credere sine ratione est vituperabile, dicendum quod illud verum est, vbi auctoritas non supplet locum rationis. Vbi vero auctoritas locum supplet rationis, non est vituperabile, sed valde commendabile. Sic autem est in fide. Quoniam etsi non adsit intellectui ipsius credentis ratio, propter quam debeat veritati assentire: adest

adeft tamén summæ veritatis auctoritas, quæ cordi suo fuadet, quam etiam summam veritatem scimus mentiri non posse: et ideo impium est ei non credere, et propterea hoc non tollit, immo potius confert fidei esse virtutem.

4. Ad illud quod obijcitur, quòd quanto aliquid est magis rationale, tanto magis consonat virtuti perfectæ, dicendum quòd rationale dicitur aliquid dupliciter, aut quia consonum est rationi elevatæ, et illustratæ a lumine veritatis supernæ, aut quia consonum est rationi conuersæ ad cognitionem sensibilem. Si primo modo dicatur rationale, non habet instantiam. Si secundo modo dicatur rationale, falsitatem habet: quoniam frequenter ratio ad sensibilia conuersa iudicat esse vera quæ sunt falsa, et esse bona quæ sunt mala, et econuerso. Vnde nonnulla videntur sibi irrationabilia, quæ sunt valde rationalia, sicut patet: quia nonnulla videntur irrationabilia Philosophis, quæ tamen videntur valde rationalia Christianis, vt omnino continere, et omnino mendicare, et similia. Et quantum præcellit iudicium viri iudicium pueri, tantum præcellit iudicium viri Christiani iudicium vnus Philosophi et iudicium rationis sursum conuersæ iudicium rationis ad inferiora depressæ: et ideo hoc non impedit fidem esse virtutem, quia credit aliqua, quæ videntur esse irrationabilia homini animali, sunt autem rationalia homini spiritali: et hoc facit ad rationem virtutis, vt credat sine ratione. Si enim crederet per rationem cogentem, illa credulitas non esset voluntaria, sed necessaria: et sic non esset virtuosa, nec meritória, sicut melius manifestabitur infra.

Dist. 24. art. 2. q. 3.

QVÆSTIO II.

An fides sit in parte cognitiua anima, vel affectiua.

Alex. Alex. 3. p. Collor. 34. art. 1. S. Thom. 2. 2. q. 6. art. 1. Et de Verit. 9. 18. art. 3. Scotus 3. Sent. dist. 23. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 23. art. 6. q. 2. Durandus 3. Sent. dist. 23. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 2.

FVNDAMENTA. Aug. 6. 2. de prædest. san. 10. 7.

**V**TRVM fides sit in parte animæ cognitiua, an affectiua. Et quòd sit in parte cognitiua, videtur. Primo per Augustinum, qui sic diffinit credere in libro de prædestinatione Sanctorum: Credere est cogitare cum assensione. Ad illam ergo vim pertinet credere, ad quam pertinet cogitare: sed cogitare est potentia cognitiua: ergo et credere. Si ergo in illa potentia est fides, cuius actus est credere, videtur quòd fides sit in parte animæ cognitiua.

Rom. 10. d. Greg. lib. 1.

**I**TEM ad Roman. Fides est ex auditu, ibi: Glossa: dat intellectum, dum de auditis mentem illustrat. Si ergo fides est per auditum, et fides illuminat mentem: et tam audire, quam illuminari spectat ad partem animæ cognitiua: videtur quòd fides sit in parte animæ cognitiua.

**I**TEM reformatio imaginis fit per tres virtutes Theologicas: sed imago non tantum consistit in potentia affectiua, verum etiam in potentia cognitiua: ergo necesse est quòd aliqua virtus Theologica reformet potentiam cognitiua: non est autem aliam dare, nisi fidem. Si ergo virtus est in ea potentia, quam reformat, videtur quòd fides sit in potentia cognitiua.

**I**TEM in eadem vi est virtus gratuita, et dos illi

succedens in gloria: sed viso, quæ succedit fidei, est in potentia cognitiua, sicut manifestum est: ergo, et c. **I**TEM in illa potentia animæ est virtus tamquam in subiecto, circa cuius actum explicat difficultatem: habitus enim in ea potentia collocatur, ad cuius opus habitus. Si ergo per fidem captiuatur intellectus in obsequium Christi: ergo fides expedit actum ipsius potentia intellectiua: est ergo in ipsa tamquam in subiecto.

**S**ED CONTRA: Tullius diffiniens virtutem, dicit quòd virtus est habitus voluntarius: ergo si fides est virtus, est habitus voluntarius: sed habitus voluntarius est in voluntate tamquam in subiecto: ergo et fides.

**I**TEM: Augustinus de Moribus Ecclesiæ virtutem diffiniens, dicit quòd virtus non est aliud, quam amor ordinatus: ergo si omnis virtus est amor, essentialiter loquendo, omnis virtus est in ea potentia, cuius est amare: sed hoc est potentia affectiua, non cognitiua: ergo omnis virtus est in potentia affectiua.

**I**TEM: Magister Hugo in lib. de Sacramentis dicit quòd in affectu fidei substantia reperitur: sed in ea potentia est virtus tamquam in subiecto proprio, in quo reperitur eius substantia: si ergo hæc est potentia affectiua, videtur, et c.

**I**TEM in nulla potentia est virtus fidei, quæ possit cogi: quia sicut dicit Augustinus: cum cetera possit homo nolens, credere non potest nisi volens: sed potentia cognitiua potest cogi: ergo fides non potest esse in potentia cognitiua: et est in potentia cognitiua, vel affectiua: ergo, et c.

**I**TEM in illa potentia est virtus sicut in subiecto, quæ est principium actus, et operationis illi virtuti debita: sed nullus assentit veritati non visæ, nisi quia vult: ergo si principium actus credendi habet ortum a voluntate, necesse est fidem esse in ea tamquam in subiecto proprio. Si tu dicas quòd simul est in intellectu, et affectu. Contra hoc est: quia vnus habitus simplex non potest esse in duabus potentijs: sed cognitiua, et affectiua sunt diuersæ potentia, sicut ostensum est supra in secundo Libro: ergo si fides est habitus vnus, non potest esse simul et semel in illis potentijs duabus. Et iterum per hoc non soluitur, quia adhuc restat quæstio, in qua illarum potentiarum sit primo, et principaliter, quia quodcumque horum datur, videtur obuiare rationes, quæ sunt ad oppositam partem.

**D**ist. 39. art. 2. q. 1. et in li. 1. dist. 45. art. 1. q. 2.

CONCLUSIO.

Fides in quantum virtus meritoria, potest dici quòd sit in libero arbitrio: sed in quantum est habitus reddens potentiam facilem, pertinet ad intellectum, et voluntatem.

**R**ESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quòd circa hoc diuersi diuersa senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quòd fides est in potentia cognitiua, et in intellectu speculatiuo secundum quòd est speculatiuus. Et ratio eorum est ista, quia intellectus speculatiuus dicitur esse ille, qui tendit in verum sub ratione veri: fides autem facit intellectum credere articulos non quia bonos, sed quia veros: ita enim quis credit damnationem malorum, sicut glorificationem Beatorum. Et iterum: Charitas, et fides distinguuntur in obiecto quantum ad rationem motiui: et quoniam charitas tendit in Deum sub ratione boni, necesse est quòd fides tendat in Deum sub ratione veri: vnde assentit summæ veritati, non quia bonitas, sed quia veritas. Quoniam ergo intellectus speculatiuus respicit verum sub ratione veri: hinc est quòd dixerunt fidem esse in intellectu speculatiuo in quantum est speculatiuus. Nec obstant his verba philosophorum, quia ipsi de veritate fidei nihil intellexerunt.

Opinio. 1.

**R**ESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quòd circa hoc diuersi diuersa senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quòd fides est in potentia cognitiua, et in intellectu speculatiuo secundum quòd est speculatiuus. Et ratio eorum est ista, quia intellectus speculatiuus dicitur esse ille, qui tendit in verum sub ratione veri: fides autem facit intellectum credere articulos non quia bonos, sed quia veros: ita enim quis credit damnationem malorum, sicut glorificationem Beatorum. Et iterum: Charitas, et fides distinguuntur in obiecto quantum ad rationem motiui: et quoniam charitas tendit in Deum sub ratione boni, necesse est quòd fides tendat in Deum sub ratione veri: vnde assentit summæ veritati, non quia bonitas, sed quia veritas. Quoniam ergo intellectus speculatiuus respicit verum sub ratione veri: hinc est quòd dixerunt fidem esse in intellectu speculatiuo in quantum est speculatiuus. Nec obstant his verba philosophorum, quia ipsi de veritate fidei nihil intellexerunt.

AD OPPOSITVM

Aug. lib. 1. c. 15. 10. 1.

Dist. 39. art. 2. q. 1. et in li. 1. dist. 45. art. 1. q. 2.

Opin. 2.

3. de ani. c. de monete. cont. 49.

Opin. 3.

Hug. lib. 1. de sacr. p. 10. c. 3.

De mor. Eccl. 6. c. 15. 10. 1.

Cõciliatio opinionum

**I**TEM aliter videtur esse dicendum videlicet quòd fides est in intellectu pratico. Intellectus enim practicus dicitur esse intellectus extensus secundum quòd vult philosophus, quòd intellectus speculatiuus extensione fit practicus. Contingit autem intellectum extendi tripliciter. Vel per coniunctionem sui cum affectione, a qua inclinatur. Vel per coniunctionem sui cum operatione, quam dirigit, et regulat. Omnibus autem his modis contingit fidem poni in intellectu extenso, sicut practico secundum varios ipsius fidei status. Nam fides simpliciter dicta sine fit informis siue formata, quæ facit hominẽ credere Deo in his, quæ non videt, est in ipso intellectu, in quantum inclinatur ab ipsa voluntate, non enim crederet, nisi vellet. Fides autem formata, qua quis credit in Deum, est in ipso intellectu, in quantum inclinatur affectum. Ad hoc enim quòd aliquis credat in Deum per fidem formatam, oportet vt in ipsum amando tendat, secundum quòd habetur in littera. Fides autem perfecta, de qua dicit Apostolus quòd est operans per dilectionem, illa quidem est in ipso intellectu, in quantum mediante affectu dirigit opus. Et sic patet quòd secundum istos, fides est in intellectu pratico, siue extenso secundum diuersos ipsius fidei status, siue intellectus practicus dicatur proprie, siue communiter, siue magis proprie, secundum quòd magis, et magis habet extendi. Ratio autem quæ mouet istos hoc ponere, non solum est verbum philosophi, qui dicit, quòd virtutes sunt in intelligentia practica, sed etiam ipsa ratio recta, quæ dicit, quòd virtus non potest esse nisi habitus voluntarius, cum circa ipsam consistat laus, et meritum: et ideo impossibile est quòd virtus fidei sit in intellectu, nisi in quantum intellectus iungitur affectui. Intellectus autem iunctus affectui, et ipsi permixtus dicitur esse intellectus extensus, vel intellectus practicus: et ideo dixerunt isti fidem esse in pratico intellectu. Restat adhuc tertius modus dicendi, videlicet quòd fides nec est omnino in potentia cognitiua, nec omnino in potentia affectiua, sed quodam modo in hac, quodam modo in illa. Et hoc est quòd dicit Magister Hugo de sancto Victore in libro de Sacramentis: Duo, inquit, sunt, in quibus fides consistit, cognitio videlicet, et affectio. In affectu quidem substantia fidei reperitur, in cognitione vero materia. Ratio autem, quæ mouet ad hoc ponendum, est quòd actus voluntatis est essentialis ipsi fidei. Numquam enim esset virtuosum credere, nisi esset voluntarium. Vnde etiam Augustinus dicit, quòd virtus non est aliud, quam amor ordinatus. Si ergo fides est virtus, respicit actum voluntatis, vt sibi essentialiter: ergo et circa illam habet essentialiter consistere. Rursus quia ipsi fidei cognitio essentialis est, et illuminatio, per quam intellectus dirigitur in summam veritatem, et ei subijcitur: ideo ipsa fides essentialiter respicit actum rationis: et propterea dicunt illi, qui sunt huius positionis, fidem esse non tantum in ratione, sed etiam in voluntate, cum vtrumque actum respiciat essentialiter. Quia vero actus rationis respicit actus voluntatis est materialis, cum ratio inclinatur a voluntate: ideo etiam dixerunt, quòd in ratione materia fidei reperitur, in affectione vero substantia. Omnes autem hi modi dicendi a magnis clericis sumpturunt initium, et quilibet eorum habet satis rationale fundamentum. Et si quis recte intelligat, inueniet quemlibet eorum habere aliquid veritatis. Vt autem hoc planius fiat, ascendendum est altius ad videndum subiectum virtutis in generali, et quòd quidem intueri possumus satis plane quibusdam præsuppositis. Virtus enim est secundum quam consistit laus, et meritum: sicut culpa, secundum quam attenditur vituperium, et demeritum. Virtus etiam est habitus reddens poteriam facilem respectu alicuius actus. Si ergo virtus principium est laudis, et meriti, necesse

est eam poni in illa potentia, quæ est principium primum operis laudabilis, et meritorij. Nam si poneretur in potentia inferiori, tunc virtus potentia naturalis imperaret virtuti gratuita. Si ergo liberum arbitrium principium est meriti, et demeriti, necesse est omnem virtutem in liberum arbitrium poni. Rursus, cum habitus sit in ea potentia, circa cuius actum explicat difficultatem, et virtus sit habitus, necesse est eam reperiri in ea potentia sicut in subiecto, quam ad opus habitata. Quoniam ergo quædam virtutes explicant actus rationalis, quædam actus concupiscibilis, quædam actus irascibilis: ideo quædam necesse est poni in rationali, quædam in concupiscibili, quædam in irascibili. His præsuppositis facile est videre, quid est subiectum fidei. Si enim fides virtus est, circa quam consistit laus, et meritum, necesse est quòd ipsa in libero arbitrio ponatur. Rursus: Si fides habitus est, per quem intellectus captiuatur in obsequium Christi, et innitur veritati primæ propter se, et hoc modo dicitur intellectus quodam modo speculatiuus, necesse est quòd habitus fidei quodam modo sit in intellectu, secundum quòd habet rationem speculatiui. Et quoniam intellectus non habitatur ad assentendum ipsi veritati primæ secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium: ideo fides non respicit intellectum tamquam pure speculatiuum, sed necessarium est, quòd ipsa sit in ipso intellectu, secundum quòd est quodam modo extensus, et ab affectu inclinatur. Rursus: Quoniam ipsum velle credere, est essentialiter ipsi fidei, hinc est quòd habitus ille non tantum respicit intellectum, vt speculatur summam veritatem: nec etiam vt inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum. Ex his patet, quòd non est repugnantia inter prædictas positiones, si quis recte intelligat: immo ex omnibus quasi colligitur vna veritas integra, quoniam fides, vt est virtus, et principium meriti, respicit liberum arbitrium vt subiectum. In quantum vero habitus est, quodam modo respicit intellectum speculatiuum, et eius actum, qui est credere verum. Quia vero est habitus operans per dilectionem, et dirigitur opus mediante affectu, respicit quodam modo intellectum extensum, et eius actum, qui est credere voluntarie, siue credendo in Deum tendere, quodam modo etiam ipsum affectum, et eius actum, qui est velle assentire ei, ad quod ratio esse non potest attingere. Si tu obijceres, quòd ista non possunt simul stare: quia cum fides sit habitus simplex, et vnus habitus simplex sit in vna potentia tamquam in subiecto, non videtur quòd possit omnes illas potentias tantquam vnum subiectum respicere. Ad hoc dicendum quòd nihil impedit vnam et eandem virtutem dicere esse simul in libero arbitrio, et ratione, et voluntate. Quia sicut in secundo Libro ostensum fuit, liberum arbitrium non dicitur potentiam distinctam a ratione, et voluntate secundum rem, et essentialiter, immo secundum quòd vult beatus Augustinus, liberum arbitrium complectitur illas tres potentias, scilicet, irascibilem, et concupiscibilem, et rationalem. Et ideo nullum inconueniens est, quòd vnaqueque virtus, quæ reponitur in vna istarum potentiarum, secundum quòd habitus, in libero arbitrio reponatur secundum quòd virtus, et meriti principium. Similiter: Nullum est inconueniens ponere vnum habitum esse in ratione, et voluntate: ita quòd vnam illarum potentiarum respiciat quantum ad actum materiale, alterum quantum ad actum formalem. Sicut patet, quòd habitus scientiæ, quo ad quid respicit memoriã, scilicet quo ad retentionem speciei: et quo ad quid intelligentiam, scilicet quo ad facilitatem conuersionis: et tamen dicitur vnus habitus simplex. Quamuis enim potentia distincte sint, nihilominus tamen continuari habent in vno subiecto, ratione cuius potest esse in eis vnitas proprietatis, sicut vna sanitas ponitur esse in multis membris corporis interioris, et vna honestas in multis

S. Tho. con. sentis S. Bo nau. hic.

S. Tho. 1. 2. q. 56. art. 3. tenet quòd intellectus vnus est in intellectu vnus.

Hoc habet Magist. li. 2. dist. 24. c. 1. et ex d. 2. de Trin. ca. 8. 10. 3.



multis exterioribus. Ex his potest elici, et haberi generaliter, quid sit subiectum cuiuslibet virtutis, et quid sit etiam subiectum cuiuslibet vitij, siue peccati. Potest etiam haberi determinatio propositae quaestionis, videlicet quid sit subiectum fidei. Nam licet in quantum virtus meritoria dicenda sit esse in libero arbitrio, in quantum tamen est habitus reddens potentiam facile, ponenda est quodam modo in potentia cognitiua, sicut ostendunt rationes ad primam partem: quoniam ad fidem pertinet cogitare, ad fidei proprietates pertinere illuminare, et rationem reformatam, et intellectum captiuare: ipsi etiam fidei succedit videre, quae omnia respiciunt cognitionem. Ideo rationes ad partem illam inductae, sunt concedendae. Nec eis obuiant rationes ad oppositum. Quoniam licet fides respiciat actum potentiae cognitiuae, non tamen ipsum respicit omnino pure, sed in quantum habet affectionem concomitantem, et quodam modo post sequentem. Et ideo etiam necesse est ponere, quod fides quodam modo sit in affectione sicut dicit Magister Hugo de sancto Victore. Et hoc, quia est habitus voluntarius, et amor ordinatus: et talis naturae est actus eius, quod ad ipsum nemo potest cogi inuitus. Et ideo concedi possunt rationes, quae sunt ad partem sequentem. Quod autem rationes sibi inuicem non obuiant, sed vtraque verum concludant, satis clare potest videre, si quis potest capere, quod ad esse fidei virtutis concurrunt actus rationis simul, et voluntatis, quod bene innuit Apostolus in ipsa notificatione fidei, cum dicit fidem esse substantiam rerum sperandarum, argumentum non apparentium, tangens quod est in ea cognitionis, et quod est affectionis. Numquam enim fides esset virtus, quantumcumque intellectum illuminaret, nisi etiam voluntatem quodam modo rectificaret, sicut patet in dono prophetiae, quia illuminat intellectum ad eadem, ad quae illuminat fides: et tamen non ponitur esse virtus, quoniam in illa illuminatione non cooperatur voluntas, secundum quod cooperatur in fidei assensu, et actu. Ex his patere possunt ea, quae obiecta sunt, et consimilia, quae circa hoc obijci possunt.

Hug. lib. 7. p. 106. c. 2.

Hebr. xi. a.

QVÆSTIO III.

An Fides sit vna virtus.

Alex. Alenf. 3. p. coll. 30. art. 2.  
S. Tho. 2. 2. q. 4. art. 6.  
Et 3. Sent. d. 23. q. 2. art. 4.  
Et de Verit. q. 14. art. 12.  
Richardus 3. Sent. dist. 23. art. 4. q. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 3.

FVNDAMENTA. Ephes. 4. a.

1. Cor. 13. d.

Hanc rationem quartam destrueret Scotus d. 20 arguens eam contra S. Tho. tenentem quod fides habet tantum

**F**UNDAMENTA. **T** R V M fides sit virtus vna. Et quod sic videtur: Dicitur: Vnus Deus, vna fides, et vnum baptisma: sed baptisma vnitatem habet secundum speciem, quod quidem est sacramentum fidei: ergo videtur multo fortius, quod et ipsa fides, et cetera.

**I** T E M: Nunc manent fides, spes, et charitas, tria haec: sed spes, et charitas habent vnitatem secundum speciem: ergo et fides.

**I** T E M fides nulli assentit nisi propter summam veritatem: sed summa veritas tantum vna est: ergo ratio credendi est vna: sed habitus diuersificatur secundum formam, et speciem a parte rationis motiuae, et intellectiuae. Si ergo ratio credendi est vna, necesse est virtutem fidei, qua creditur, vnam esse speciem.

**I** T E M qui credit Deo, non iudicatur esse fidelis, nisi credat in omnibus articulis: sed fides virtus facit vnumquemque esse fidelem: ergo non est vera virtus,

nisi per ipsam omnia credibilia credantur, et in vnum colligantur: sed non colligerentur in vnum perfecte, nisi fides esset virtus vna: ergo necesse est, quod fides vna sit respectu omnium credibilium.

**I** T E M non est alia obedientia secundum speciem, qua obeditur Deo in mandatis primae tabulae, et in mandatis secundae, licet mandata primae tabulae ordinent ad Deum, mandata vero secundae ordinent ad proximum: ergo pari ratione, non erit alia fides, qua assentitur primae veritati in articulis respicientibus diuinitatem, et in articulis respicientibus humanitatem. Et non est dare aliquid aliud secundum quod fides plurificetur, et diuersificetur: ergo necesse est fidei virtutem esse vnam secundum speciem.

**S** E D C O N T R A: Habitus diuersificantur per actus, et actus per obiecta: sed obiectum fidei non solum est verum increatum, vtpote quod Deus sit trinus, et vnus, sed etiam verum creatum, vtpote quod Christus sit natus, et passus. Si ergo creatum, et increatum nihil habent commune, immo differunt essentialiter, et formaliter, necesse est ponere, quod fides qua credimus diuinitatem, et fides qua credimus humanitatem, sit alia, et alia secundum speciem.

**I** T E M sicut voluntas se habet ad volita, et scientia ad scibilia, sic se habet fides ad credibilia: sed scientiae diuersificantur, et numerantur secundum diuersitatem scibilibus: videtur ergo ratione consimili quod fides diuersificari habeat secundum diuersitatem credibilium: et sic redit idem quod prius.

**I** T E M donum sapientiae, et scientiae sunt diuersa dona: et hoc non ob aliud, nisi quia vnum est de aeternis, et aliud de temporalibus. Si ergo fides est de istis, et de illis, videtur quod et ipsa formaliter habeat diuersificari.

**I** T E M timor et spes sunt affectiones formaliter differentes, et hoc quia timor est de futuris malis, spes autem de futuris bonis: sed fides non tantum est de futuris bonis, vtpote de gloria aeterna, sed etiam de futuris malis, vtpote de supplicio aeterno: ergo videtur quod fides de his, et de istis habeat formaliter diuersificari.

**I** T E M nulla virtus habet plenam rationem virtutis, nisi eam concomitetur recta intentio respectu finis: sed fides est quae dirigit intentionem: ergo necesse est quod fides omnes virtutes circumeat quantum ad earum fines: ergo si virtus, quae omnes virtutes circueit, non est virtus specialis: sed virtus generalis ad omnes, videtur ex hoc posse colligi fidem non esse virtutem vnam secundum speciem.

C O N C L V S I O.

Fides est vna virtus licet in credendis differentia reperiatur, quia vna est ratio credendi in omnibus, videlicet ipsa summa veritas.

**R** E S P. A D A R G. Dicendum quod fides siue in eodem, siue in diuersis, vna est secundum speciem, pro eo quod non diuiditur in species, quamuis in diuersis diuersificetur secundum numerum. Et huius ratio est, quoniam vnitatem virtutis attenditur secundum vnitatem actus principalis. Vnitatem autem actus principalis attenditur secundum vnitatem obiecti primi. Et quoniam obiectum primum fidei vnum est: hinc est quod necesse est virtutem fidei esse vnam. Hoc autem planius patet per exemplum in consimili. Sicut enim videmus quod in habitu videndi virtus visiva habet obiectum per accidens, sicut dicimus videre equum vel hominem: habet etiam obiectum per se, sicut dicimus videre album, et nigrum: habet etiam obiectum non solum per se, sed etiam primo, sicut dicimus videre lucidum: et quamuis obiectum per accidens, siue obiectum materiale ipsius visus, diuersificetur in specie, sicut equus differat specie ab homine, et etiam

AD OPPOSITVM. 2. de ani. c. 37.

vna primū obiectū formale, quod est prima veritas.

et etiam obiectum per se specie differat, sicut album a specie differt a nigro: non tamen habitus videndi secundum speciem diuersificatur, quia ratio obiecti primi, videlicet ipsa luminositas vna est in omni visibili. Sic et in proposito intelligendum est, quod licet fides habeat multa obiecta per accidens, sicut omnia, quae consequuntur ad articulos, multa etiam obiecta per se, sicut etiam ipsos articulos plures, et distinctos, quia tamen vna est ratio credendi in omnibus, videlicet ipsa summa veritas, cui ipsa fides innititur propter se, et super omnia: ideo ipsa fides est specie vna, quantumcumque reperiatur in credendis differentia. Et est simile: Si ego crederem alicui homini veraci, quia verax est, eadem credulitate, qua crederem ipsum esse veracem, crederem omnia esse vera, quae dicit, quantumcumque de diuersis materijs loqueretur. Per hunc modum in proposito intelligendum est. Et idcirco concedendae sunt rationes ostendentes fidem habere vnitatem secundum speciem.

**1.** A D illud vero quod primo obijcitur, quod actus diuersificantur per obiecta, iam patet responsio, quoniam hoc non intelligitur de quocumque obiecto, sed de obiecto, quod est obiectum per se, et primo: quod quidem non tantum habet rationem materialis, sed etiam rationem actiui, et motiui: hoc autem modo non est obiectum fidei, nisi ipsa summa veritas, sicut infra melius patebit, cum de obiecto fidei inquiretur.

**2.** A D illud quod obijcitur, quod sic se habet fides ad credibilia, sicut voluntas ad volita, et scientia ad scibilia, dicendum quod non est simile: quoniam scientia in diuersis speciebus scibilibus diuersas intuetur rationes, et diuersa media, per quae illa cognoscitur. Similiter voluntas in diuersis volitis diuersa intuetur appetibilia, per quae illa appetitur. Ideo tam voluntas, quam scientia diuersificantur penes illa, quae appetit, et cognoscit. Fides autem vnicam intuetur rationem, secundum quam omnia credibilia creditur. Et ideo propter diuersitatem credibilium non habet diuersificari.

**3.** A D illud quod obijcitur, quod donum scientiae et sapientiae diuersificantur, dicendum quod non est simile: quia sapientia negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, et scientia circa temporalia secundum rationes temporales: et ideo diuersificatur, quia negotiatur secundum rationes alias, et alias. Fides autem non sic: immo tam circa creata, quam circa increata versatur secundum dictam veritatem aeternam, et ideo non sic habet diuersificari.

**4.** A D illud quod obijcitur, quod timor, et spes diuersificantur, quia sunt de bonis, et malis, dicendum quod non est simile: quia timor respicit malum secundum quod bonum, et ita secundum rationes diuersas. Fides autem bona, et mala non considerat, nisi in quantum cadunt sub dictamine veritatis, et ita sub ratione vna. Ita enim credit malos puniri, sicut beatos praemiari. Ita etiam verum est vnum, sicut et reliquum: et ita dicitur veritas vnum, sicut et alterum.

**5.** A D illud quod obijcitur, quod fides dirigit omnes virtutes, dicendum quod ex hoc non sequitur, quod fides sit virtus generalis, pro eo quod contingit virtutes seipsas circumuincere, et obiectum vnius virtutis bene potest esse materiale alterius virtutis, et tamen abinuitem distinctae sunt, quia distinguuntur penes obiecta propria, quae non tantum habent rationem materialis, verum etiam rationem motiui. Obiectum enim materiale nec fecit conuenientiam in specie, nec differentiam: et propterea non sequitur, quod fides sit communis alijs virtutibus, quia fides respicit earum obiecta, et fines. Respicit enim illa solum modo per modum materiae, circa quam versatur: obiectum tamen proprium, et primum habet distinctum ab alijs virtutibus, secundum cuius obiecti vnitatem, est ponere fidem esse vnam secundum speciem, sicut in praecedentibus ostensum est.

QVÆSTIO III.

An Fides sit certior quam scientia.

Alex. Alenf. 3. p. q. 98. Memb. 16. ar. 1. et Coll. 35. ar. vnic.  
S. Tho. 2. 2. q. 4. art. 7.  
Et 3. Sent. dist. 23. q. 2. art. 5.  
Et de Verit. q. 14. art. 2.  
Richardus 3. Sent. dist. 23. art. 8. q. 1.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 4.

F

**T** R V M fides sit certior, quam scientia. Et quod sic videtur per Augustinum: Nihil est homini certius sua fide: ergo videtur quod fides maiorem, vel saltem aequalem certitudinem habeat quam scientia.

**2.** I T E M Philosophus: Virtus certior est omni arte: sed fides ponitur in genere virtutis, scientia autem, et ars sunt eiusdem generis: ergo maior est certitudo in fide, quam sit in habitu scientiae.

**3.** I T E M certius cognoscitur quod cognoscitur in lumine veritatis primae, quam quod cognoscitur in lumine veritatis creatae: sed quod cognoscitur fide, cognoscitur in lumine veritatis primae: quod autem scientia cognoscitur, in lumine veritatis creatae cognoscitur: ergo maior est certitudo fidei, quam scientiae.

**4.** I T E M certius est illud, in quo non cadit error, quam circa quod contingit errare: sed fidei non permiscetur error, cognitioni autem Philosophorum multi errores permiscuntur: ergo maior est certitudo fidei, quam sit certitudo alicuius scientiae philosophicae.

**5.** I T E M certior scientia certius habet fundamentum: sed quanto aliqua scientia nobilior, et perfectior est, tanto certior est: sed scientia Theologiae est omnino scientia altissima, et nobilissima: ergo certissima. Si ergo fides est fundamentum totius scientiae Theologicae: Necesse est ipsam esse certissimam. Est ergo in ea maior certitudo, quam in aliqua alia scientia.

**S** E D C O N T R A: Hugo de sancto Victore: Fides est certitudo quadam animi de rebus absentibus supra opinionem, et infra scientiam constituta: ergo minor est certitudo in ipsa fide, quam in habitu scientiae.

**I** T E M certius cognoscitur illud, de quo non potest dubitari, quam illud, de quo potest dubitari: sed quod quis cognoscit scientialiter cognitione, sic nouit, quod de eo dubitare non potest. Qui autem nouit aliquid cognitione fidei, potest de eo dubitare, sicut patet: ergo maior est certitudo scientiae, quam fidei.

**I** T E M certius cognoscitur quod cognoscitur aperta visione, quam quod cognoscitur sola credulitate: sed per scientiam cognoscitur aliquid aperta visione, per fidem sola credulitate: ergo certior est scientia, quam fides.

**I** T E M quanto aliquid cognoscitur clarius, tanto cognoscitur certius: sed fides cognoscit per speculum in enigmate, scientia autem reuelata facie: ergo maior est certitudo, quam habet scientia, quam illa, quam habet fides.

**I** T E M certius cognoscitur quod potest probari, quam quod non potest probari: sed quod quis cognoscit habitu scientiae, potest probare alij quantumcumque aduersant, et eum conuincere necessario, ita quod non potest contradicere. Non sic autem est de fide: ergo fides non habet tantam certitudinem, quantum habet habitus scientiae.

AD OPPOSITVM. Lib. 13. c. 1. de Trin. in med. 10. 3. 2. Ethic. c. 3.

FVNDAMENTA. Hugo li. 1. de Sacr. p. 106. 2.

CONCLUSIO.

Fides incertitudine superatur a scientia, quae est visio Dei aperta: superat vero scientiam, quae est cognitio secundum statum via respectu credibilium: cum illa vero quae est aliorum cognoscibilium superatur in certitudine, speculationis est: contra vero est, de certitudine adhaesionis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum comparamus certitudinem fidei ad certitudinem scientiae, potest intelligi dupliciter. Nam vno modo scientia potest dici aperta, et certa visio Dei in patria. Et hoc modo non est quaestio nec dubium quin scientia isto modo praecellat in certitudine ipsam fidem, sicut gloria praecellit gratiam, et status patriae statum viae. Alio modo dicitur scientia, cognitio, quam quis habet in via. Et ista potest esse dupliciter. Aut respectu illorum, quorum est fides. Aut respectu aliorum cognoscibilium. Si respectu illorum, quorum est fides, sic simpliciter loquendo certior est fides, quam scientia. Vnde si aliquis philosophorum cognoscit aliquem articulum ratiocinando, utpote Deum esse Creatorem, vel Deum esse remuneratorem: numquam tamen ita certitudinaliter cognoscit per suam scientiam, sicut verus fidelis per suam fidem. Si autem loquamur de scientia secundum quod est cognitio aliorum cognoscibilium, sic quodam modo certior est fides, quam scientia, et quodam modo e contrario. Est enim certitudo speculationis, et est certitudo adhaesionis. Et prima quidem respicit intellectum. Secunda vero respicit ipsum affectum. Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic maior est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adherere ipsum credentem veritati creditae, quam aliqua scientia alicui rei citae. Videmus enim veros fideles nec per argumeta, nec per tormenta, nec per blandimenta inclinari posse, ut veritatem quam credunt, saltem ore tenus negent: quod nemo sciens sanae mentis faceret pro aliquo, quod cognoscit, nisi in quantum doctrina fidei dicat non esse mentium. Stultitiam etiam esset geometria, qui pro quacumque certa conclusione geometriae auderet subire mortem. Vnde verus fidelis etiam si sciret totam scientiam physicam, mallet totam illam scientiam perdere, quam vnum solum articulum ignorare, vel negare, adeo adhereret veritati creditae. De certitudine ergo adhaesionis verum est fidem esse certiozem scientia philosophica: et haec certitudo respicit veritatem, et doctrinam secundum pietatem: et de hac certitudine concludunt rationes ad primam partem inductae. Si autem loquamur de certitudine speculationis, quae quidem respicit ipsum intellectum, et nudam veritatem: sic concedi potest, quod maior est certitudo in aliqua scientia, quam in fide: pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse, quod nullo modo potest de eo dubitare, nec aliquo modo discredere, nec in corde suo villo modo contradicere, sicut patet in cognitione dignitatum, et primorum principiorum. Et hoc modo procedunt rationes ad partem sequentem, sicut pertractanti patet. Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam. Patet etiam responsio ad obiecta. Procedunt enim secundum diuersas vias. Nam rationes ad primam partem inductae concludunt de certitudine adhaesionis. Rationes vero ad oppositum de certitudine speculationis. Verumtamen rationes ad primam partem inductae videntur concludere de certitudine speculationis, quod illa certitudine sit fides certior scientia, quod falsum est. Ideo tentandum est eas dissoluere.

1. Ad illud verbum Augustini quo dicitur: nihil est homini certius sua fide, dici potest quod nihil facit ad propositum, quia non loquitur de certitudine,

Responsum hanc distinctionem in duobus. hic. q. 7.

quam quis habet per fidem, sed quam quis habet de fide, quam habet in mente, et illa est certitudo scientiae: scit enim homo fidelis se habere fidem.

2. Ad illud Philosophi, quod virtus est certior omni arte, dicendum quod loquitur de virtute, et arte secundum quod comparantur ad idem. Multo enim melius scit aliquis inuenire mediū, et obiectum per habitum virtutis, quam per habitum purae cognitionis. Non est autem generaliter intelligendum, quod virtus sit certior circa proprium obiectum, quam aliqua scientia circa suum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod certius videtur quod videtur in lumine veritatis increatae quam quod videtur in lumine veritatis create, dicendum quod illud verum est, quando lumen veritatis increatae irradiat plene, sicut erit in patria. Quando autem semiplene irradiat, non est necesse quod habeat veritatem, sicut patet, quia certius potest homo videre ad lumen candela, quam ad lumen solis, vbi sol non plene irradiat: sic et in proposito intelligendum est. Licet enim fiat irradiatio mediante fide ab ipsa veritate aeterna: non tamen est irradiatio plena, quoniam manet speculum, et aenigma.

4. Ad illud quod obijcitur, quod certior est cognitio, cui non permiscetur error, dicendum quod verum est: sicut fidei non permiscetur error, ita etiam nec scientiae in quantum scientia: hoc est solum ex defectu a parte cognoscentis. Sic etiam contingit in ipsa fide a parte credentis, sicut patet in infideli, qui propter distorsionem intellectus a cognitione fidei labitur in haeresim, dum se credulitati verae intermiscet credulitas falsa. Vnde ex hoc non potest concludi, quod fides sit certior, quam scientia. Illud tamen verum est quod doctrina fidei magis veraciter est tradita, quam aliqua scientia philosophica: quia Spiritus sanctus, et ipse Christus qui docuerunt fidei veritatem, et sacrae Scripturae, in nullo falsum dixerunt: nec in aliquo possunt reprehendi, quod de nullo Philosopho arbitror vere posse dici in traditione alicuius doctrinae: immo inueniuntur veris multa falsa permiscuisse.

5. Ad illud quod obijcitur, quod quanto scientia nobilior est, tanto certior, dicendum quod illud non habet veritatem. Nam sicut dicit Philosophus: Maior est certitudo mathematicae scientiae quam diuina, et tamen nobilior est diuina, quam mathematica: hoc autem est propter defectum a parte intelligentis. Quia sicut dicit Philosophus, sicut se habet oculus noctuae ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissimam naturam. Vnde illa quae sunt certissima in se, cognoscit aliquando dubie: et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis, et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire, quam caelestium, vel terrestrium notitiam habere. Rationes vero ad oppositam partem concedendae sunt: concludunt enim de certitudine speculationis, sicut satis clarum est, et pertractanti patet.

QUESTIO V.

An diffinitio fidei ab Apostolo tradita sit bona.

Alex. Alenf. 3. p. 9. Memb. 5. art. 2. S. Thomas 2. 2. q. 4. art. 1. Et 3. Sent. dist. 23. q. 1. art. 2. Scotus 3. Sent. d. 23. q. 1. Richar. 3. Sent. dist. 23. art. 4. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 5. Gabr. Biel 3. Sent. dist. 23. q. 1.

2. Met. cor. 1. c. 6.

2. Met. cor. 1. c. 10.

DE descriptione fidei ab Apostolo assignata, AD OPPOSITUM quonia ipsa inter ceteras est magis authentica: diffinit autem Apostolus fidem sic: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum,

argumentum non apparentium. Ostenditur autem ista descriptio inconuenienter assignata propter quadruplicem defectum, qui videtur esse in ea, videlicet propter defectum veritatis, propter defectum conuertibilitatis, propter defectum euidentiæ, et propter defectum sufficientiæ. Quod autem sit in ea defectus veritatis, ostenditur primo in hoc, quod dicit fidem esse substantiam: aut enim ibi accipitur substantia proprie, aut communiter. Si accipitur ibi proprie, cum substantia diuidatur contra accidens, et fides sit accidens, falsum est fidem esse substantiam. Si autem substantia ibi accipitur communiter pro essentia, et essentia vniuersaliusque non differt ab eo, cuius est essentia, fides autem differt a rebus sperandis, impossibile est fidem esse substantiam rerum sperandarum.

2. ITEM videtur falsa esse in hoc, quod dicit fidem non tantum esse substantiam, sed etiam argumentum: quoniam nulla virtus est argumentum, nec e conuerso. Si ergo fides est virtus, non ergo potest esse argumentum. Si tu dicas quod argumentum sumitur ibi proprie, cum substantia diuidatur contra transumptiue, nec proprie debeat dici fides argumentum non apparentium. Si enim proprietates argumenti est quod arguit ipsam mentem, et conuincit eam de eo, ad quod faciens illud esse clarum, et apertum, videtur quod ibi sit implicatio duplicis contradictionis, cum dicit fidem esse argumentum non apparentium. Quae enim habent argumentum, hoc ipso quod habent argumentum, apparent esse vera. Quae etiam habent argumentum, hoc ipso quod habent argumentum, conuincuntur esse vera: ergo ratio argumenti repugnat tam rei non apparenti, quam ipsi habitui fidei: ergo est implicatio oppositorum in praedicta descriptione: videtur ergo quod praedicta diffinitio redargui possit ob defectum veritatis.

3. ITEM videtur quod possit reprehendi ob defectum conuertibilitatis. Nam haec descriptio potest conuenire ipsi spei: Spes enim est substantia rerum sperandarum, et etiam argumentum non apparentium quia per spem certificamur nos esse habituros res, quas non videmus: ergo videtur quod si tota illa descriptio conuenit spei, quod non conuertatur cum ipsa fide.

4. ITEM credere poenam aeternam esse futuram, hoc pertinet ad ipsam fidem: ergo credulitas poenae aeternae fides est: sed credulitas poenae aeternae non est substantia rerum sperandarum, sed potius timendarum: ergo videtur quod ista descriptio generaliter non conueniat ipsi fidei: ergo nec omni, nec soli: videtur ergo posse reprehendi propter defectum conuertibilitatis.

5. ITEM videtur posse reprehendi ob defectum euidentiæ, quia non debet prius diffiniri per posterius, nec ignotum per ignotius: sed fides prior est, quam spes: fides etiam, quae est in corde, notior est quam ea, quae non apparent: ergo male diffinitur fides per res sperandas, et per res non apparentes.

6. ITEM ad euidentiæ diffinitionis spectat, quod priora praemittantur posterioribus. Si ergo cognitio praecedit affectionem, et fides in quantum argumentum respicit cognitionem, in quantum vero substantia rerum sperandarum respicit affectionem, videtur quod praedicta diffinitio assignata sit sicut per posterius et confuse: et ita redargui posse videtur propter defectum euidentiæ.

7. ITEM reprehensibilis videtur propter defectum sufficientiæ. Quia fides non tantum modo est de futuris, verum etiam de praesentibus, et praeteritis, ut dicit Augustinus. Si ergo speranda solum modo sunt futura, videtur quod insufficienter diffiniatur, cum diffinitur solummodo per res sperandas.

8. ITEM fides non tantummodo est fundamentum spei, immo etiam charitatis, et totius aedificij spiritualis: ergo ita est substantia, vel fundamentum charitatis, et rerum diligendarum, sicut spei, et sperandarum: videtur ergo insufficienter dixisse, cum dixit eam

S. Bon. To. j.

esse fundamentum rerum sperandarum. Cum enim nobilior sit charitas, quam spes, magis deberet diffiniri fides per res diligendas, quam per res sperandas. Et ideo propter quatuor superius dictos defectus praedicta descriptio videtur esse penitus abiicienda, et repudianda.

CONCLUSIO.

Fidei diffinitio data ab Apostolo est vera, conuertibilis, euidens, et sufficientis.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod tunc diffinitio, siue notificatio est recte assignata, quando nihil continet superfluum, nihil etiam diminutum. Et hoc est quando per ipsam notificationem ipsius diffiniti essentia plene indicatur, et aperte manifestatur, et ab omnibus alijs separatur: hoc autem est reperire in proposito, si quis attendat. Nam ipsa fides secundum essentiam suam aliquid respicit ex parte intellectus, et aliquid ex parte affectus. Habet enim affectum stabilire, et intellectum illuminare. Et in quantum affectum stabilire, dicitur substantia, siue fundamentum: in quantum autem intellectum illuminat, dicitur argumentum. Ut ergo plene fidei essentia explicaretur, oportuit eam diffiniri, siue notificari, ut diceretur substantia simul, et argumentum: debet enim diffinitio totam essentiam diffiniri in se claudere. Debet etiam nihilominus aperte notificare: quoniam ergo habitus virtutis dupliciter notificari habet, videlicet per finem vltimum, et per suum obiectum: finis autem ipsius fidei consistit in aeterna beatitudine, quam speramus, et ita in rebus sperandis: obiectum autem consistit in veritate non visa, et ita in rebus non apparentibus: ideo opportunum fuit fidem diffiniri per res sperandas, et non apparentes, ut sic notificatio fidei non solum essentiam diffiniri explicaret plene per intellectum, et affectum, sed etiam manifestaret aperte per finem, et obiectum. Debet etiam diffinitio diffinitum ab omnibus alijs separare. Et quoniam fides formata distinguitur a fide informi, distingui etiam habet ab habitu cuiuslibet alterius virtutis: a fide inquam informi distinguitur in quantum sustentat totam fabricam spiritualem: ab alijs autem virtutibus in quantum veritati non visae facit adherere. Ideo quantum ad haec duo dicitur substantia rerum sperandarum, ut distinguitur a fide informi. Et argumentum non apparentium, ut distinguitur ab habitibus aliarum virtutum. Et sic patet, quod praedicta notificatio nihil continet superfluum, nihil diminutum, nec est in ea clausula, nec dictio, immo nec etiam syllaba otiosa. Patendum est ergo ipsam esse contententem, et secundum artem assignatam, ita quod in se habet veritatem, conuertibilitatem, euidentiæ, et sufficientiam adeo perfecte, et complete, ut nec peritissimi philosophorum possent eam artificialius, et completius assignare.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod false dicitur fides esse substantia, dicendum quod substantia dicitur dupliciter, scilicet proprie, et transumptiue. Proprie quidem dicitur quatuor modis, scilicet substantia materia, substantia forma, substantia compositum, substantia quae est essentia vniuersaliusque. Transumptiue dicitur substantia illud, quod habet aliquam proprietatem substantiae dictae aliquo istorum modorum. Cui autem dicitur fides est substantia, hoc non dicitur secundum quod hoc nomen substantia sumitur in propria significatione, sed secundum quod dicitur in significatione transumptiua. Dicitur enim substantia, quia est fundamentum fabricae spiritualis ad similitudinem materiae, quae praebet sulcimentum formis, et accidentibus. Et quod ita accipiat, patet per notificationem Damasceni, qui loco eius, quod dicit Apostolus: Fides est substantia, dicit hypostasis. Ait enim sic: Fides est eorum, quae sperantur, hypostasis.

Substantia quot modis dicitur.

Lib. 4. c. 12.

A a postasis,

postasis, et redargutio earum rerum, quae non videntur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod false etiam dicitur esse argumentum, dicendum similiter, quod argumentum dicitur dupliciter, videlicet proprie, et transumptive. Proprie quidem argumentum accipitur secundum quadruplicem acceptionem. Nam uno modo dicitur argumentum ratiocinatio, secundum quod diuiditur in quatuor species, videlicet in syllogismum, inductionem, enthymema, et exemplum. Alio modo dicitur argumentum prolixae sententiae brevis collectio. Tertio modo dicitur argumentum ipsum medium, in quo consistit tota vis argumentationis. Quarto modo dicitur argumentum ipsa maxima propositio, in qua consistit firmitas totius illationis. In omnibus autem his acceptionibus argumentum dicitur, quia mentem arguit, et illuminat ad aliquid inueniendum, et ei firmiter adhaerendum. Et secundum hanc proprietatem potest transumptive dici argumentum quidquid illud sit, quod mentem arguit, et illuminat ad videndum aliquid occultum. Et hoc modo fides dicitur argumentum rerum non apparentium, quoniam ita facit intellectum eis assentire, sicut argumentum verum facit assentire conclusioni probatae. Et per hoc patet responsio ad illa, quae arguebant praedictam diffinitionem ob defectum veritatis.

3. Ad illud quod obijcitur, quod in praefignata diffinitione est defectus conuertibilitatis, dicendum quod praedicta notificatio non conuenit spei: quoniam etsi ipsa spes aliquo modo possit dici substantia rerum sperandarum, non tamen potest dici fundamentum sicut fides, quia non est prima virtutum. Liset autem hoc aliquo modo possit ei attribui: tamen sequens pars diffinitionis, quae est argumentum non apparentium, conuenit soli fidei, quae intellectum facit assentire ipsi veritati: hoc autem nec spei competit, nec charitati, licet eis competat quoddam genus certitudinis experimentalis, maxime ipsi spei.

4. Ad illud quod obijcitur, quod credulitas suppliciorum non est substantia rerum sperandarum, sed magis timendarum, dicendum quod verum est quod non est substantia rerum sperandarum tamquam subiecti, sed tamquam finis, sicut praedictum est. Quamuis autem credulitas suppliciorum sit rerum timendarum per modum obiecti: est tamen rerum sperandarum per modum finis. Ideo enim quis credit aeterna supplicia, ut assequatur bona speranda.

5. Ad illud quod obijcitur, quod est ibi defectus euidetiae, quia fides diffinitur per posteriora, et ignota, dicendum quod falsum est. Diffinitur enim per finem, et obiectum sicut prius visum est. Licet autem finis ipsius fidei, qui consistit in rebus sperandis, sit posterior ipsa fide quantum ad affectionem: est tamen prior quantum ad intentionem. Licet etiam obiectum ipsius fidei quod consistit in veritate non apparente sit homini infideli incognitum: tamen cognitum est homini fidem habenti. Quamuis etiam sit incognitum quale sit: notum tamen est, ipsum non apparere: et sic patens est quod praedicta notificatio non est per posteriora, et incognita, immo per prius, et notius.

6. Ad illud quod obijcitur, quod in ea est praeposteratio, quia prius deberet dici argumentum, quam fundamentum ob hoc, quod intellectus praecedat affectum, dicendum quod etsi actus intellectus praecedat actum affectus, nihil tamen impedit quod intellectus aliquando sequatur affectum, utpote quando inclinatur ad assentiendum alicui rei secundum imperium voluntatis. Et hoc modo dictum est superius se habere in actu fidei, quae ideo habet rationem virtutis, quia assensus ille est a principio voluntatis: et ideo Apostolus rectissime ordinauit quando illud fidei quod respicit affectiuam, praemisit ei quod respicit cognitiuam.

7. 8. Ad illud quod obijcitur de defectu sufficientiae, quia deberet diffiniri per diligenda, sicut per spe-

randa: ita per praeterita, sicut per futura, iam patet responsio. Quia quamuis fides sit de praeteritis, et futuris, siue etiam de sperandis, et amandis, de solis sperandis est, tamquam de fine, ad quem tendit: et per hoc, quod diffinitur hic fides per comparisonem ad finem, et complementum totius aedificij spiritualis, datur per consequens intelligi eundem aedificij tota fabrica: et per hoc patet illa duo obiecta. Patet etiam quare magis dicitur fundamentum esse rerum sperandarum, quam credendarum, vel timendarum. Per hoc enim quod dicitur sperandarum, magis datur intelligi finis virtutis, qui est ipsa beatitudo expectata, quam per hoc quod dicitur credendum, vel amandū, vel timendum. Nam isti actus non tantummodo sunt in finem, sed etiam in ea, quae sunt ad finem.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de fide informi, circa quam quaeruntur quinque. Primo quaeritur de eius genere. Secundo quaeritur de eius origine. Tertio quaeritur de eius subiecto. Quarto quaeritur de eius duratione. Quinto et ultimo quaeritur de eius informatione.

QVÆSTIO I.

An fides informis sit in genere virtutis.

Alex. Alenf. 3. p. q. 64. Memb. 3. et Coll. 38. art. 2. S. Tho. 2. 2. q. 4. art. 5. Et 3. Sent. dist. 23. q. 2. art. 4. Richar. 3. Sent. dist. 23. art. 4. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 6.

TRVM fides informis sit in genere virtutis, an non. Et quod in genere virtutis, videtur: Primo per illud quod dicit Augustinus in libro qui intitulatur ab aliquibus, de vera innocentia. Cum ceterae virtutes possint bonis, et malis esse communes, sola dilectio est propria, et specialis virtus piorum, atque sanctorum: ergo fides virtus est communis bonis, et malis: sed in malis non reperitur nisi fides informis: ergo fides informis est virtus.

ITEM secundum quod vult Philosophus, circa difficultia, et ardua necessaria est ipsi menti rationali ars, et virtus: ergo cum articuli fidei difficiles sint ad credendum, ad hoc quod facile credantur, necessaria est ars, vel virtus: sed fides informis facit articulos facile credi, sicut patet in multis peccatoribus: ergo fides informis vel est ars, vel virtus: sed non est ars, nec scientia: ergo videtur quod sit virtus.

ITEM maioris difficultatis est credere articulos fidei, quam contineri ab actu libidinis: quoniam illud potest ratio non eleuata: hoc autem scilicet credere non potest, nisi super se eleuetur: sed continere charitate circumscripta est actus virtutis: ergo et credere: sed illud credere est virtutis fidei informis: ergo, et per.

ITEM quod directe opponitur vitio, et peccato virtus est: sed habitus fidei informis directe opponitur ipsi haeresi, et infidelitati, quae sunt vitia, et peccata, nec potest eum eis stare: ergo necesse est fidem informem esse virtutem.

ITEM humilitas, quae quis humiliat se, vel affectum suum sub mandatis diuinae maiestatis, habet rationem virtutis: ergo pari ratione et illa humilitas, quae quis humiliat sub regulis diuinae veritatis, etiam praecharitatem habet rationem virtutis: sed fides informis est huiusmodi, per quem captiuatur intellectus in ob-

FVNDA-MENTA.

2. Ethic. 6. 9.

AD OP-POSITVM Iac. 2. d

Magist. illa collegit ex Aug. vido littera. dist. 27. Hic videndum est.

in obsequium Christi ad assentiendum ei in omnibus articulis: ergo fides informis est in genere virtutis.

1. SED CONTRA: Fides sine operibus mortua est: sed nihil quod est mortuum, habet in se rationem virtutis. Si ergo fides sine gratia, et charitate caret operibus fructuosus, et sic mortua est: iam ergo non habet rationem virtutis.

2. ITEM sicut dicit Augustinus, et habitum est supra in secundo Libro: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuatur, qua nemo male viuatur: sed fide informis non recte viuatur, et multi male viuuntur: ergo fides informis sub genere virtutis non continetur.

3. ITEM omnis virtus aut est Cardinalis, aut Theologica. Si ergo fides informis est virtus, aut est Cardinalis, aut Theologica: Sed non est Theologica, cum non tendat in Deum. Non est Cardinalis, cum non sit circa bonum creatum: ergo non est in genere virtutis.

4. ITEM quando vnus haereticus credit decem articulos fidei, et alios discredat, quamuis illi articuli sint supra rationem, tamen fides, qua credit illos, non dicitur virtus esse: ergo si eadem fide, qua creduntur decem articuli, possunt et omnes credi, videtur quod fides informis in malis Christianis nullo modo teneat rationem virtutis.

5. ITEM cum discipulus credit, et assentit Magistro in his, quae sibi non videntur, et sunt supra suum intellectum, quamuis assentiat in his, quae sunt supra se, non tamen illa credulitas dicitur esse virtus: ergo pari ratione videtur, quod homo non indiget aliqua virtute ad hoc, quod ipse primae veritati assentiat: sed fides informis nihil aliud facit, nisi quod facit assentire primae veritati propter se, et super omnia: ergo videtur quod fides informis non sit virtus.

CONCLUSIO.

Fides informis est in genere virtutis secundum quod virtus dicitur habitum rectificantem et vigorantem potentiam, non autem ut capiat pro virtute meritoria gratuita.

RESP. AD ARG. Dicendum quod virtus dupliciter consuevit accipi, cum dicimus aliquem habitum esse virtutem, proprie videlicet, et communiter. Proprie namque dicitur virtus recta ratio perducens in finem: et hoc modo virtus est principium operis meritorij: et dicitur solummodo de habitu gratia informari, sine quo non contingit peruenire ad finem gloriae. Alio modo dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae, et vigorans eam circa opus difficile, quamuis non perducatur eam in finem. Et hoc modo accipiendū virtutem, habitus politici informes dicuntur esse virtutes: hoc etiam modo fides informis, quae quidem est in malis Christianis habet esse in genere virtutis. Per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captiuatur in obsequium Christi ad assentiendum primae veritati propter se, et super omnia. Vigoratur etiam vt credit vera non apparentia, vt vitet erronea, et phantastica: sicut apparet in multis Christianis carentibus charitate, qui libenter, et humiliter audiunt verba spectantia ad doctrinam fidei: et constanter, et viriliter abhorrent haereticam prauitatem. Et sic concedi potest, quod fides informis sit in genere virtutis, secundum quod nomen virtutis accipitur large, et extenditur ad habitum rectificantem, et vigorantem potentiam in his actibus, circa quos consistit via iustitiae. Et quia hoc modo procedunt rationes ad partem primam, ideo concedenda sunt.

1. Ad illud quod obijcitur, quod fides sine operibus mortua est, dicendum quod non dicitur mortua, quia caret omni vtilitate, et efficacia, sed quia caret vita gratuita, quae est vita perfecta: et ideo ex hoc non S. Bon. To. 5.

potest concludi, quod non sit simpliciter virtus, sed quod non sit virtus proprie dicta.

2. Ad illud quod obijcitur, quod virtus est qualitas bona mentis, dicendum quod Augustinus ibi diffinit virtutem proprie dictam, scilicet virtutem gratuitam. Et hoc modo concedendum est fidem informem non contineri sub virtutis genere. Ex hoc tamen non sequitur nullo modo eam contineri sub virtutis genere, secundum quod virtus large accipitur: immo est ibi locus sophisticus consequentis.

3. Ad illud quod obijcitur, quod omnis virtus aut est Cardinalis, aut Theologica, dicendum quod illa diuisio est virtutis formatae, secundum quod proprie accipitur virtus Cardinalis, et Theologica: et sic fides informis non continetur sub genere virtutis. Posset tamen dici, quod fides informis sicut habet rationem virtutis incompletam, sic habet rationem virtutis Theologicae, quia quodam modo in Deum dirigit, licet semiplene.

4. Ad illud quod obijcitur de haeretico, qui credit decem articulos, dicendum quod etsi haereticus habeat aliquam illuminationem respectu illorum articulorum verorum, quos credit, et aliquam habilitatem ad illos credendos, illa tamen habilitas, et credulitas non debet dici virtus, quia nec potentiam rectificat, nec vigorat. Non rectificat potentiam, quia non captiuatur intellectus eius plene in obsequium veritatis summae. Non vigorat, quia per illam non respuit falsitatem oppositam veritati. Et haec duo requirebantur ad hoc, quod habitus fortiretur nomen, et rationem virtutis. Non sic autem est de fide informi, quae est in malis Christianis: quia ipsi assentiunt, et adherent primae veritati propter se, et super omnia, ita quod in illo habitu est rectificatio, et vigor, et ex hoc quaedam perfectio. Vnde sola illa fides informis est in genere virtutis, qua creduntur omnes articuli, vel explicitae, vel implicitae, qua etiam respuuntur omnes errores: haec enim sola est, quae habet in se quandam perfectionem rectitudinis, et vigoris.

5. Ad illud quod obijcitur de discipulo assentiente Magistro, quod non indiget habitu virtutis, dicendum quod non est simile, quia credulitas illa, qua discipulus assentit Magistro, ita potest esse via in falsitatem, sicut in veritatem, pro eo quod Magister eius potest vera, et falsa asserere: non sic autem est de credulitate, qua quis assentit primae veritati, quae nullo modo potest esse via nisi in veritate, et rectitudinem: et propter hoc, quia credulitas illa, qua discipulus assentit Magistro, de se non est rectificatiua mentis: et credulitas, qua Christianus assentit Deo, est via salutis, ita quod nullo modo de se ordinatur ad oppositum: ideo magis fortitur rationem virtutis, quam illa credulitas, qua discipulus assentit Magistro, quae quidem potest esse erroris occasio.

QVÆSTIO II.

An fides informis sit donum diuinitus collatum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 64. Memb. 2. Et Collat. 38. art. 2. S. Thomas 2. 2. q. 6. art. 2. Et 3. Sent. dist. 23. q. 3. art. 2. Et de Verit. q. 18. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 7.

DE fide informi quantum ad originem. Et quaeritur, vtrum fides informis sit infusa, an acquisita. Et quod infusa, videtur: Alij datur fides in eodem spiritu, et caritate. Et constat quod Apostolus ibi loquitur de donis gratiae gratis datae: ergo loquitur de fide circumscripta charitate, et haec est fides informis: ergo fides informis est a Spiritu sancto.

FVNDA-MENTA.

1. Cor. 12. 6.

A 2 2 ITEM



1. Cor. 13. **I T E M** si habuero fidem, ita vt montes transfera, ibi Glossa: Quae fides Dei donum dici potest: quia in malis quaedam dona Dei sunt. Si ergo illa est fides informis: ergo fides informis est a dono Dei, vel donum Dei.

Rom. 8. **I T E M**: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore. Glossa: Est timor seruilis, et filialis, et vterque est a Spiritu sancto. Si ergo timor seruilis est donum Spiritus sancti, et timor seruilis oritur ex fide informi: ergo fides informis est donum Spiritus sancti.

**I T E M** secundum nullum habitum naturalem, vel acquisitum eleuatur intellectus supra se, vt assentiat primae veritati propter se, et super omnia: ergo habitus fidei informis non est acquisitus, vel innatus: et est acquisitus, vel innatus vel infusus: ergo est habitus infusus.

**I T E M** quod potest in ea, quae sunt contra naturam, nec est a natura, nec est ab acquisitione: sed habitus fidei informis potest in miracula facienda, sicut patet per Euangelia quod mali faciunt miracula, et expressedicitur: ergo fides informis nec est innata, nec acquisita: sequitur ergo quod sit infusa.

Mat. 7. **A D O P P O S I T V M** Rom. 10. **D E V I L I S** dicitur, et 1. Cor. 13. **E T** li. 1. **I N** med. 10. 1.

**S E D** CONTRA: Fides est ex auditu: sed quae nouimus audiendo ab alijs, nouimus per acquisitionem: ergo si fidem habemus per auditum, fidem habemus per acquisitionem.

**I T E M** Augustinus: Quod credimus, debemus auctoritati: quod intelligimus, rationi: sed doctrina quae auctoritati alienae innititur, ab alio acquiritur: si ergo cognitio fidei innititur auctoritati, videtur quod per acquisitionem habeat in nobis oriri.

**I T E M** alias virtutes informes possumus habere per acquisitionem, sicut continentiam, et iustitiam: ergo pari ratione videtur, quod et fidem informem per acquisitionem similiter possumus habere.

**I T E M** aliquis transiens de infidelitate ad haeresim, credit aliquos articulos fidei: et hoc quidem sine aliqua infusione habitus, cum Deus non infundat haeresim, sed per solam acquisitionem doctrinae: sed qua ratione potest cognoscere vnium articulum, eadem ratione potest cognoscere alterum: ergo si per acquisitionem potest cognoscere aliquos, eadem ratione videtur, quod possit cognoscere omnes: ergo videtur quod fides informis de omnibus articulis per acquisitionem possit haberi.

**I T E M** si fides informis est habitus infusus, cum habitus infusi ita infundantur paruulis, sicut adultis, ita erit habitus fidei informis in paruulo baptizato, sicut est in Christiano iam prouecto: sed in Christiano iam prouecto si peccat mortaliter, nihilominus tamen remanet in eo fides informis, esto quod nihil vltra addicat: ergo pari ratione paruulus si peccat, cum ad adultam aetatem peruenerit, fidei in formem habeat, etiam si nihil ab alijs doceatur: et hoc est manifeste falsum, quia si talis poneretur inter Saracenos antequam aliquid didicisset, nihil plus haberet de fide, quam si numquam baptizatus fuisset.

CONCLUSIO.

Fides informis secundum quod virtus est, donum diuinitus collatum est censendum.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum credere, sicut dicit Augustinus, sit cogitare cum assensione, ad hoc quod habitus fidei plene, et integre habeatur, necesse est quod intellectus instruat de credibilibus, vt possit illa cogitare, et inclinetur vt possit illis assentire: et primum quidem est materiale in fide, secundum vero est formale, et vtrumque reperitur tam in fide informi: quam in fide formata. Non enim dicitur informis, quia careat omni forma, sed quia careat forma gratiae gratum facientis. Cum ergo quaeritur, vtrum fides sit ha-

bitus acquisitus vel infusus; respondendum est: Si loquamur de fide quantum ad illud, quod est materiale in ea, videlicet quantum ad cognitionem illam, qua cognoscimus, qui sint articuli fidei, et scimus quid est quod per nomen dicitur, sic concedendum est, quod fides est per auditum, et per acquisitionem secundum legem communem. Nemo enim scit, qui, et quot sint articuli fidei, nisi didicerit legendo, vel audiendo: nisi forte hoc habeat per privilegium speciale. Si autem loquamur de fide quantum ad formale, videlicet quantum ad illud quod facit assentire, sic dicendum est quod quaedam fides informis est per acquisitionem, quaedam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditae moti humana persuasionem, vt propter amorem, et reuerentiam dicentis, vel propter miracula, vel propter rationes, et argumenta: et talis fides est simpliciter acquisita: sed dicenda est habere rationem virtutis, quia nullius est vigoris, nec roboris sublata de medio ipsa humana ratione. Quidam autem assentiunt veritati fidei propter diuinam illustrationem, sicut illi qui innituntur primae veritati super omnia, et propter se, sicut multi Christiani, qui charitatem non habent: et in talibus fides est per infusionem: Voluntarie enim assentiunt concomitante diuina illuminatione, illuminatione, inquam, quae rationem eleuat in his, quae sunt supra ipsam. Vnde scit illuminationem ad futura praecognoscenda dicimus esse infusam propter hoc, quod in ipsa eleuatur anima supra ea, quae sunt eius naturalia, sic intelligendum est etiam in parte ista. Concedendum est ergo fidem informem secundum quod virtus est, esse donum diuinitus collatum, et habitum infusum. Vnde concedenda sunt etiam rationes, quae hoc ostendunt.

**A D** illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod fides est ex auditu, dicendum quod illud dicitur de fide, non ratione eius, quod est formale, et completiuum, sed ratione eius, quod est materiale, vt pote ratione illius cognitionis, qua cognoscit quid est quod per nomen dicitur, quae communiter non habetur nec in fide formata, nec in informi nisi per acquisitionem. Aliter etiam videtur aliquibus esse dicendum quod illud verbum Apostoli intelligitur de fide informi, quae innititur humanae rationi, quae quidem non habet in se rationem virtutis. Sed primus modus dicendi rationabilior esse videtur considerato intellectu Apostoli.

**A D** illud quod obijcitur, quod credere, debetur auctoritati, dicendum quod credere secundum quod est actus fidei virtutis, debetur auctoritati, non cui libet, sed auctoritati diuinae, cui quidem auctoritati nemo assentit propter se, et super omnia, nisi per diuinam illuminationem, et sic talis credulitas non est acquisita, sed infusa. Illa vero credulitas, qui innititur rationi creatae principaliter, non spectat ad ipsam fidem secundum quod fides est virtus: et de hac verum est, quod potest esse per acquisitionem. Vnde attendendum est, quod dupliciter potest aliquis per fidem suam inniti sacrae Scripturae, aut quia credit sacrae Scripturam a Spiritu sancto fuisse inspiratam, et editam: iuxta quod dicitur: Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines: et sic talis credulitas spectat ad fidei virtutem. Aut ideo credit sacrae Scripturae, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere: et hoc modo humanam respicit rationem: nec est talis credulitas fidei virtutis, sed potius cuiusdam assuetudinis.

**A D** illud quod obijcitur, quod aliae virtutes informes habentur per acquisitionem, dicendum quod non est simile, pro eo quod actus aliarum virtutum concordant ipsi rationi secundum naturale dictamen. Vnde iustitia naturalis dirigit ad opera virtutum politicarum: non sic autem est de fide, quae dirigit ad aliqua credenda, quae sunt praeter naturam, et supra iudicium rationis, ideo non sic subia-

**A D** illud quod obijcitur, quod credere, debetur auctoritati, dicendum quod credere secundum quod est actus fidei virtutis, debetur auctoritati, non cui libet, sed auctoritati diuinae, cui quidem auctoritati nemo assentit propter se, et super omnia, nisi per diuinam illuminationem, et sic talis credulitas non est acquisita, sed infusa. Illa vero credulitas, qui innititur rationi creatae principaliter, non spectat ad ipsam fidem secundum quod fides est virtus: et de hac verum est, quod potest esse per acquisitionem. Vnde attendendum est, quod dupliciter potest aliquis per fidem suam inniti sacrae Scripturae, aut quia credit sacrae Scripturam a Spiritu sancto fuisse inspiratam, et editam: iuxta quod dicitur: Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines: et sic talis credulitas spectat ad fidei virtutem. Aut ideo credit sacrae Scripturae, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere: et hoc modo humanam respicit rationem: nec est talis credulitas fidei virtutis, sed potius cuiusdam assuetudinis.

**A D** illud quod obijcitur, quod aliae virtutes informes habentur per acquisitionem, dicendum quod non est simile, pro eo quod actus aliarum virtutum concordant ipsi rationi secundum naturale dictamen. Vnde iustitia naturalis dirigit ad opera virtutum politicarum: non sic autem est de fide, quae dirigit ad aliqua credenda, quae sunt praeter naturam, et supra iudicium rationis, ideo non sic subia-

**A D** illud quod obijcitur, quod credere, debetur auctoritati, dicendum quod credere secundum quod est actus fidei virtutis, debetur auctoritati, non cui libet, sed auctoritati diuinae, cui quidem auctoritati nemo assentit propter se, et super omnia, nisi per diuinam illuminationem, et sic talis credulitas non est acquisita, sed infusa. Illa vero credulitas, qui innititur rationi creatae principaliter, non spectat ad ipsam fidem secundum quod fides est virtus: et de hac verum est, quod potest esse per acquisitionem. Vnde attendendum est, quod dupliciter potest aliquis per fidem suam inniti sacrae Scripturae, aut quia credit sacrae Scripturam a Spiritu sancto fuisse inspiratam, et editam: iuxta quod dicitur: Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines: et sic talis credulitas spectat ad fidei virtutem. Aut ideo credit sacrae Scripturae, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere: et hoc modo humanam respicit rationem: nec est talis credulitas fidei virtutis, sed potius cuiusdam assuetudinis.

Consentit  
ys S. Th. q.  
de verit. q.  
18. art. 3.

2. Pet. 1. d

fic subiacet nostrae acquisitioni, secundum quod aliae A

virtutes morales. **A D** illud quod obijcitur, quod aliquis de infidelitate transiens ad haeresim acquirit cognitionem aliorum articulorum, dicendum quod non est simile: quia sicut idem ipsum potest amari amore diuinitus infuso, et amore etiam innato, et libidinoso, et multum refert vtrum aliquis sic, vel sic ametur: sic etiam intelligendum in cognitione, quod idem ipsum aliter, et aliter potest credi, vel ex persuasionem veritatis humanae, vel ex illustratione veritatis aeternae, et haeretici quidem si cognoscit aliquos articulos, hoc est ex quadam persuasionem humanae rationis, immo fictionis suae: et si secundum illam omnibus articulis fidei assentiret, adhuc tamen virtutem fidei non haberent, cuius est intellectum in Christi obsequium captiuare. Ideo non est simile de cognitione articulorum in viro fideli, et viro infideli: et pro tanto non sequitur, quod si illa cognitio in haeretico est acquisita, quod haec in fidelibus non sit infusa. Si quis tamen de fideli, et catholico fiat haeticus, et remaneat sibi cognitio aliquis articuli, non habet eam omnino per acquisitionem: nec tamen dicitur esse habere virtutem, quia ibi illuminatio prior permixta est quodam modo falsitatis erroris: et ideo non habet perfectionem competentem virtuti.

**A D** illud quod obijcitur de paruulo, qui cadit de gratia, antequam aliquid de fide acquirat, dicendum quod paruulus habet habitum fidei quantum ad illud, quod est in ea formale, habet enim aliquid quo promptus erit, et facilis ad assentiendum omnibus articulis fidei, si ei preponatur cum ad adultam aetatem peruenerit. Caret tamen ea cognitione, quae est materialis respectu fidei, sine qua etsi illud formale posset in animam paruuli infundi, non tamen potest radicari, et stabiliri: et propterea si cum ad adultam aetate peruenerit, praeparatur ei error sub ratione credibili, facile expellitur habitus fidei: et ita de facili assentit, ac si habitum fidei numquam habuisset, propter hoc quod liberum arbitrium propter inassuetudinem nescit illo vti: et ille habitus non fuit in potentia radicalis, quamuis esset in ea infusus. De hoc autem in Libro 4. habetur diffusius.

QV AESTIO III.

An fides informis sit in demonibus.

Alex. Alens. 3. p. q. 64. Membr. 7.  
S. Th. 2. 2. q. 5. art. 2.  
Et 3. Sent. d. 23. q. 3. art. 3.  
Et de Verit. q. 14. art. 9.  
Richardus 3. Sent. dist. 23. art. 6. q. 3.  
Steph. Brul. 3. Sent. dist. 23. q. 8.

AD O P P O S I T V M Iac. 2. b

**D**E subiecto fidei informis, et est quaestio, vtrum fides informis sit in demonibus. Et quod sic, videtur: Dæmones credunt, et contremiscunt: si ergo fides, quae est principium timoris, haec est fides, quae est virtus informis, videtur quod fides secundum quod est virtus sit in demonibus.

Rom. 1. b

**I T E M** super illud: Iustitia Dei reuelatur ex fide in fidem, Glossa: Fides daemonum est, et nomine tenus Christianorum: sed in Christianis, qui sunt nominatenus Christiani, est fides informis tamquam in subiecto: ergo et in demonibus.

Mar. 1. c

**I T E M**: Quid nobis, et tibi Iesu Nazarene? et saepe in Euangelio dæmones clamabant Christum esse Filium Dei: sed constat, quod eius diuinitatem non poterant intueri: hoc est super rationem, quod Deus sic subia-

fieret homo: ergo videtur quod hoc non nouerant nisi si cognitione fidei: ergo videtur quod habuerunt fidem.

**I T E M** cognitio Trinitatis, et vnitatis supra rationem est, sicut in primo Libro ostensum fuit: sed dæmones cognoscunt Deum esse trinum, et vnium: et talis cognitio, qua cognoscitur Deus esse trinus, et vnus, vel est cognitio fidei, vel est cognitio comprehensionis. Cum ergo dæmones non habeant cognitionem comprehensionis de ipsa Trinitate, habent ergo cognitionem fidei.

**S E D** CONTRA: Super illud: Quae conuentio Christi ad Belial? dicit Glossa: Sicut Christus omnia bene facit, sic diabolus omnia male: sed credere fidei informis est actus virtutis, et actus bonus: ergo si dæmonis est omnia male facere, videtur quod ad ipsum non spectet ipsum credere: ergo nec habere fidem informem.

**I T E M** fides informis est habitus infusus, et donum Dei: si ergo dæmones habent fidem, aut infusa est eis ante lapsum, aut post. Ante lapsum non: quia tunc non erant in statu, in quo esset eis fides opportuna. Post lapsum non: quia obstinati sunt, vt dona Dei non possint suscipere: ergo si numquam habuerunt habitum fidei infusum, et fides informis est per infusionem: ergo non habent fidem informem.

**I T E M** credere quod est actus fidei informis, est voluntarium, quia cum cetera possit homo nolens, credere non potest nisi volens: sed dæmones quantum est ex parte voluntatis suae, repugnant omni veritati, et omni bono: si ergo ipsa fides informis facit credere voluntarie, videtur quod dæmones non habeant ipsam.

**I T E M** fides informis est principium timoris seruilis, et timor seruilis facit peccatum fugere: si ergo fides informis esset in demonibus, esset in eis fuga alicuius peccati: si ergo nullum peccatum fugiunt, videtur quod habitus informis in eis non reperitur.

CONCLUSIO.

Fides informis, prout est habitus virtuosus infusus, et voluntarius, non est in demonibus: cum non sint apti ad suscipiendos habitus infusos, et magis sunt proni ad impugnantem veritatem, quam et assentiendum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod sicut ex praecedentibus patet, fides informis dicitur duobus modis. Quaedam, quae innititur primae veritati propter se, quamuis in ipsam non tendat amando. Alia est fides informis, quae innititur ipsi veritati articulorum propter aliquam rationem creatam. Prima quidem dicitur fides informis, non quod careat forma fidei secundum quod est virtus, sed solum secundum quod est virtus gratuita. Et de hac dictum est prius, quod est habitus virtuosus, et habitus infusus. Secundo vero modo dicitur fides informis, quia caret forma fidei, et secundum quod virtus est, et secundum quod gratuita est. Nam illa credulitas, qua quis assentit articulis propter rationem creatam principaliter, non solum caret intentione habitus gratuiti, sed etiam intentione habitus virtuosus. Nullius enim virtus videtur esse credere, cum quis credit innitendo persuasioni, qua videt. Si ergo hoc secundo modo accipiat informis fides, sic concedi potest eam reperiri in demonibus. Habent enim aliquam notitiam, et credulitatem de articulis, et credibilibus: quae quidem potest dici fides, siue credulitas propter hoc quod non est in eis visio aperta. Et illa quidem cognitio partim fuit eis indita a prima conditione, partim ex acquisitione. A prima enim conditione sua habuerunt cognitionem aliquam de articulis pertinentibus ad Trinitatem, quae etsi tunc non meretur dici fides, immo potius cognitio contemplationis propter absentiam aemigmati: peccato tamen superueniente, et aemigmatate subsequente,

Aa 3 te, illa

FVNDAMENTA. 2. Cor. 6. c

Quaest. praeced.



re, illa cognitio meruit dici fides, cum sit cognitio ænig-  
matica de his, quæ spectant ad diuina. Quantum  
autem ad articulos spectantes ad humanitatem est in  
eis cognitio acquisita per multa miracula, et experi-  
menta, et quasi extorta necessitate quadam. Dum  
enim daemones vident aperte eos, qui in Christum cre-  
dunt, et ei conformantur non posse damnari, manife-  
sta ratione coguntur credere fidem credentium in Chri-  
stum veram esse: ac per hoc per consequens credunt  
omnia esse vera, quæ Christiani credunt: et ex hoc  
etiam perterrentur: propter quod dicit beatus Iaco-  
bus, quod credunt, et contremiscunt. Si vero lo-  
quamur de fide informi, secundum quod accipitur pri-  
mo modo, videlicet prout est habitus virtuosus, et ha-  
bitus infusus, et etiam voluntarius, hoc modo est re-  
peritur in Christianis viatoribus, non tamen potest  
reperiri in demonibus: tum quia ipsi non sunt apti ad  
suscipiendos habitus infusos: tum quia voluntas eorum  
magis prona est ad impugnandam veritatem, et pieta-  
tem, quam ad assentiendum ei. Vnde concedendæ sunt  
rationes, quæ hoc ostendunt.

1. 2. Ad illud uero quod obijcitur in contrarium de  
auctoritate Iacobi, et de Glossa, quod informis qua-  
litas est in demonibus, dicendum quod in vtriusque  
reperitur fides, sed tamen aliter, et aliter, sicut prius  
dictum est. Christiani enim nominatenus voluntarie  
assentiunt: et illa fides potest eis esse via ad virtutem,  
et quodam modo rectificat eorum mentem, etsi non  
plene: non sic autem est in demonibus, quia ipsi cre-  
dunt coacti, et quasi cum quodam murmure.

3. Ad illud quod obijcitur, quod confitebantur  
Christum esse filium Dei, dicendum quod sicut dicit  
Augustinus in lib. de Ciuitate Dei: ipse Christus inno-  
tuit demonibus non per id, quod est veritas, et lux, sed  
per quosdam suæ virtutis effectus. Vnde quia ipsi vi-  
debant miram Christi virtutem in suis effectibus, cui  
nullatenus poterant resistere, cognoscebant ipsum non  
purum hominem, sed etiam Deum esse. Illa tamen  
credulitas non erat fides informis, secundum quod fi-  
des informis est virtus, quia non adhaerebant ipsi pri-  
mæ veritati propter se.

4. Ad illud quod obijcitur, quod cognoscebant  
Deum esse trinum, et vnum, dicendum quod illa co-  
gnitio in demonibus erat derelicta ex cognitione, quæ  
habuerunt ex prima sui conditione. Secundum enim  
quod dicit Dionysius in lib. de diuinis nominibus,  
cap. 4. Data demonibus dona nequaquam ipsa muta-  
ta esse dicimus, sed sunt integra, et splendidissima,  
quamuis ipsi non videant claudentes in seipsis specu-  
latiuas veritates: et sic non oportet ponere in demoni-  
bus habitum fidei infusæ, cum talem notitiam ha-  
buerint a prima naturali sua conditione, licet eam ha-  
beant quodam modo minus perfecte propter suarum  
mentium obsecationem.

Q V A E S T I O III.

An fides informis expellatur per aduentum gratiæ.

Alex. Alenf. 3. p. Collat. 38. art. 3.  
S. Thomas 3. Sent. dist. 23. q. 3. art. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 3.

AD OP-  
POSITVM

**D**E ipsius fidei informis duratione. Et est  
quæstio. Vtrum fides informis omnino expel-  
latur per aduentum gratiæ. Et quod sic,  
videtur. Maior est conuenientia fidei for-  
matæ ad gloriam, quam fidei formatæ ad fidem in-  
formem, pro eo quod gloria non est aliud, quam gra-  
tia consummata: sed gloria superueniens euacuat ha-

bitum fidei formatæ, sicut vult Apostolus: ergo su-  
perueniente fide formatata tollitur fides informis, et  
euacuatur.

2. I T E M maius lumen absorbet minus lumen: et  
ergo si lumen gratiæ gratum facientis superexcellit inco-  
parabiliter lumen gratiæ gratis datæ: videtur quod fi-  
des informis per gratiam superuenientem habeat  
expelli.

3. I T E M fides informis numquam est nisi in pec-  
catore, nam in omni iusto est fides formata: sed gra-  
tia gratum faciens numquam potest esse cum peccato:  
ergo numquam potest esse cum fide informi: ergo ne-  
cessario eam in aduentu suo expellit.

4. I T E M omnes virtutes simul infunduntur: ergo  
cum infunditur charitas, infunditur fides formata:  
sed impossibile est duo accidentia eiusdem speciei esse  
in eodem subiecto: ergo impossibile est duas fides ef-  
fe in eadem anima: ergo necesse est fidem informem  
expelli ad aduentum gratiæ.

5. I T E M aut lumen gratiæ gratum facientis suffi-  
cit ad credendum, aut non. Si non: ergo gratia gra-  
tum faciens non sufficit ad promerendam salutem. Si  
sufficit: superfluum est facere per plura, quod potest  
fieri per pauciora: ergo videtur quod superueniente  
gratia gratum faciente, superfluat habere fidem in-  
formem.

S E D C O N T R A: Gratia non expellit nisi cul-  
pam, vel consequens ad culpam: sed fides informis  
nec est culpa, nec consequens ad culpam: ergo fides  
informis non expellitur a gratia superueniente.

I T E M sicut se habet actus ad actum, ita se habet  
habitus ad habitum: sed gratia gratum faciens facit  
credere in Deum, et gratia gratis data facit Deo cre-  
dere. Si ergo credere in Deum non expellit crede-  
re Deo, sed potius præsupponit, videtur quod gratia  
gratum faciens non expellat fidem informem.

I T E M magis conueniunt dona infusa cum infu-  
sis, quam infusa cum acquisitis: sed gratia gratum fa-  
ciens cum infunditur, non expellit habitus acquisitos:  
ergo multo fortius non expellit habitum fidei infor-  
mis, qui est infusus.

I T E M sicut se habet culpa ad fidem formatam, ita  
se habet gratia ad fidem informem: sed culpa cum su-  
perinducitur, etsi expellat formam fidei, non tamen  
expellit ipsam fidem: quia iam faceret hominem infide-  
lem: ergo pari ratione gratia gratum faciens cum su-  
perinducitur, etsi tollat informitatem fidei, non ta-  
men tollit substantiam habitus.

I T E M si habitus fidei informis tollitur in iustifica-  
tione impij: ergo cum aliquis reciduat in peccatum,  
aut efficitur infidelis, aut datur ei nouus habitus fidei:  
sed infidelis non efficitur, sicut patet, nec nouus habi-  
tus datur: quia non decet vt peccanti in ipso actu pec-  
cati infundatur donum gratis datum: ergo non vide-  
tur quod habitus fidei informis per gratiam superue-  
nientem habeat expelli.

C O N C L V S I O.

Fides informis per gratia aduentum, non expellitur quan-  
tum ad habitum et usum, sed remanet: licet  
excludatur quo ad defectum.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligen-  
tiam est notandum, quod cum dico fidem informem,  
dico tria, videlicet habitum, et ipsius habitus usum  
et defectum annexum. Et quantum ad hæc tria  
potest tripliciter intelligi, quod fides informis expel-  
latur, siue euacuetur per gratiam superuenientem.  
Et secundum hunc triplicem modum intelli-  
gendi, tres fuerunt circa hoc opiniones. Quidam  
namque dicere voluerunt, quod a gratia superueniente  
fides informis expellitur non solum quantum ad informi-  
tatis defectum, sed etiam quantum ad usum, et quantum ad habi-

FVND-  
MENTA.

Opinio. 1.

ad habitum. Et hoc quidem dixerunt propterea, quia  
gratia superueniens secum fert omnes virtutes: et quia  
non est opportunum, nec est possibile in vno, et in eo-  
dem esse fides duas, cum fides formata superinduca-  
tur cum gratia, et quantum ad formæ complemen-  
tum, et quantum ad usum, et quantum ad habitum:  
ideo ad eius ingressum fides informis omnino expel-  
litur: et sic ponunt eam expelli propter impossibi-  
lilitatem, et vnitatem. Et si tu obijcias eis, quod tunc  
per culpam fieret homo infidelis, respondent bre-  
uiter, quod Deus sua gratuita bonitate, qua non per-  
mittit hominem totaliter cadere, infundit ei habitum  
fidei informis, ne omnino pereat in eo fundamentum  
spiritualis ædificij. Vnde sicut ex malis eliciuntur bona,  
sic contingit in culpæ transgressione alicui infun-  
di habitum informem. Sed quia illud non videtur  
multum rationabile, quod Deus dona gratiæ ipsi pec-  
canti, et se a se auertenti infundat in ipsa auersione:  
Ideo alius modus est dicendi, quod sicut per pecca-  
tum non inducitur habitus fidei informis, sed in-  
troducitur defectus, et alius credendi motus: sic etiam  
per gratiam non excluditur ipsius fidei informis ha-  
bitus, sed solum vsus, et defectus. Et si tu obijcias,  
quod frustra erit habitus sine vsu, respondent, quod  
non frustra est, pro eo quod cedit in dispositionem  
respectu fidei formatæ. Præterea remanet vt homo  
vilitatē habeat de eo in tempore opportuno. Sed quo-  
niam actus, et vsus fidei informis est credere, et assen-  
tire primæ veritati in omnibus articulis: et iste vsus po-  
tissime competit vsui gratiæ, cum aliquid non tollatur  
nisi per suū oppositum, nõ videtur rationabile vsque-  
quaque dicere, quod per aduentum gratiæ tollatur  
fidei vsus informis, cum potius videatur in ea perfici,  
et compleri. Et propterea est tertius modus dicendi,  
qui videtur probabilior esse prædictis, quod fides in-  
formis per aduentum gratiæ excluditur quantum ad  
solum defectum saluo habitu, et vsu: et hoc quidem  
videtur satis rationabile, cum gratia opponatur habi-  
tui illi infuso (solum ratione informitatis, sicut habitus  
opponitur priuationi). Concedendæ sunt ergo ratio-  
nes ostendentes habitum fidei informis per superue-  
nientem gratiam non expelli.

Improb.

Opinio 2.

Improbat.

Opinio 3.

1. Ad illud quod obijcitur primo in contrarium,  
quod maior est conuenientia fidei formatæ ad gloriã,  
quàm informis ad gratiam, dicendum quod maior  
conuenientia dupliciter potest attendi: aut secundum  
comparationem aliquorum in genere gratuiti: aut  
secundum ordinationem habitus ad actum. Si primo  
modo: sic maior est conuenientia fidei formatæ ad  
gloriam, quàm ad fidem informem, quia vtrumque  
est gratiæ gratum facientis. Si secundo modo: sic ma-  
ior est conuenientia fidei formatæ ad informem, quàm  
fidei formatæ ad gloriam, pro eo quod actus fidei in-  
formis non habet oppositionem cum actu fidei for-  
matæ: sed actus fidei formatæ, qui quidem est cre-  
dere non apparentia, et videre per speculum, et in  
ænigmate, magnam repugnantiam habet cum statu  
gloriæ: ideo non sic euacuat, sicut euacuatur: hoc au-  
tem infra melius manifestabitur, cum de euacuatio-  
ne fidei agetur.

Di. 22. q. 2.

2. Ad illud quod obijcitur, quod maius lumen  
absorbet minus lumen, dicendum quod illud non in-  
telligitur de luminibus, quæ sunt adinuicem ordinata,  
sed de his, quæ habent quamdam oppositionem, et  
repugnantiam: nisi intelligatur absorbere quantum  
ad apparentiam. Et quoniam lumen fidei informis  
ordinem habet ad lumen gratiæ, non oppositionem:  
hinc est quod ab ipso non absorbetur, sed magis in-  
esse saluatur.

3. Ad illud quod obijcitur, quod fides informis  
non est nisi in peccatoribus, et cum peccato, dicen-  
dum quod hoc verum est ea ratione, qua fides infor-  
mis nominat defectum formæ, non secundum quod  
nominat habitum. Et ideo ex hoc non potest conclu-

di, quod per gratiam aduenientem tollatur fidei in-  
formis habitus, sed solum quod tollatur informitatis  
defectus.

4. Ad illud quod obijcitur, quod omnes virtutes  
infunduntur simul, dicendum quod verum est quan-  
tum ad illud, quod est in eis formale: quantum au-  
tem ad materiale, siue ad habitum substratum non  
habet veritatem, nisi quando non inuenit habitum in  
subiecto, quem informat: et ideo cum gratia adue-  
niens inuenit habitum fidei informis, non oportet  
quod superinducatur noua fides. Præterea ratio il-  
la in alio deficit, quia gratia gratum faciens cum gra-  
tia gratis data non est eiusdem speciei: et ita procedit  
ex falsa suppositione.

5. Ad illud quod obijcitur, quod lumen gratiæ  
gratum facientis debet sufficere ad credendum, di-  
cendum quod sufficit gratia gratum faciens, cum  
præsuppositione tamen gratiæ gratis datæ. Dona  
enim gratiæ gratum facientis, non excludunt dona  
gratiæ gratis datæ, immo magis illa in suo aduentu  
complect, et perficiunt, et quodam modo ab eis vi-  
gorantur, et perficiuntur: ideo non sequitur quod  
adueniente gratia gratum faciente, superfluat habi-  
tus fidei informis: nec remanente habitu informi,  
propter hoc lumen gratiæ gratum facientis sit insuf-  
ficiens. Vnumquodque enim donum Dei sufficiens  
est secundum illud, ad quod habet ordinem.

Q V A E S T I O V.

An fides informis fiat formata, adueniente  
gratia.

Alex. Alenf. 3. p. q. 64. Memb. 6.  
S. Tho. 2. 2. q. 4. art. 4.  
Et 3. Sent. dist. 23. q. 3. art. 4.  
Et de Verit. q. 14. art. 7.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 23. q. 10.

**D**E ipsius fidei informis formatione, et est  
quæstio. Vtrum adueniente gratia fides  
informis fiat formata, et quod sic, videtur.  
Antequam aliquis peccet non habet nisi  
fidem formatam, cum autem peccat, incipit habere  
fidem informem: si ergo in peccando non infundit-  
tur ei noua fides, necesse est quod per peccatum fides  
formata fiat informis: si ergo fides informis ante fuit  
formata, videtur quod si aliquis restituitur in gra-  
dum pristinum per aduentum gratiæ, quod fides in-  
formis fiat formata.

FVND-  
MENTA.

I T E M gratia adueniens informat naturam: si er-  
go fides informis plus approximat gratiæ, quàm ipsa  
natura, videtur quod per locum a minori fides infor-  
mis habeat per gratiam informari.

I T E M plus conuenit habitus infusus cum gratia,  
quæ est infusa, quàm habitus acquisiti: sed habitus  
acquisiti per aduentum gratiæ informantur: quod pa-  
tet, quia in eorum exercitio, et vsu homo meretur:  
ergo multo fortius habitus fidei informis formatur  
per ipsam gratiam superuenientem.

I T E M opera mortificata per aduentum gratiæ  
viuificantur secundum quod communiter dicitur: er-  
go pari ratione, et habitus mortuus: si ergo fides in-  
formis est huiusmodi, videtur quod per aduentum  
gratiæ habeat informari.

I T E M nihil aliud est dicere habitum viuum esse,  
quàm per illum vitam æternam mereri posse: sed  
credere fidei informis, quod est assentire primæ veri-  
tati propter se, et super omnia, superueniente chari-  
tate, habet omne quod necessarium est ad meritum:  
ergo videtur quod si actus eius est meritorius, quod  
habitus

habitus sit viuificatus. Quod autem habeat omne; quod necessarium est ad meritum, planum est, cum ipsum opus de se sit bonum, et rectum, et sit a charitate imperatum.

ITEM omne illud quod dicitur esse mortuum ex solo defectu alicuius, illo superueniente viuificatur: sed fides informis dicitur esse mortua ob defectum gratiæ, et operationis fructuosæ: ergo ipsis superuenientibus reuiuiscit: sed cum reuiuiscit, formatur: ergo fides informis potest fieri formata: Et hoc est quod habetur in Glossâ super illud: fides sine operibus mortua est: Glossâ. Reuiuiscit ex operibus fides: sed si fides ex operibus reuiuiscit: ergo ex aduentu operum habet vitam, et formam.

Iac. 2. b

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Nullam peccatum potest fieri formatum: ergo nulla virtus potest fieri informis: ergo fides formata non potest fieri informis: pari ratione nec informis potest fieri formata.

2. ITEM nullum opus mortuum potest fieri viuuum: opera enim quæ in peccato facta sunt, numquam reuiuificantur per gratiam, vt sint digna remuneratione æternæ vitæ: ergo si fides informis mortua est, videtur quod per gratiam non habeat viuificari: ergo nec informari.

3. ITEM nullum accidens potest alterari, secundum quod vult Boetius: Sed fides informis est accidens: ergo alterari non potest: sed omne quod de informi fit formatum, alteratur: ergo impossibile est fidem informem fieri formatam.

4. ITEM ex his quæ sunt diuersa genere non potest fieri vnum per essentiam: sed fides formata dicitur habitum vnum per essentiam: ergo impossibile est ipsam constare ex gratia gratum faciente, et gratia gratis data. Si ergo fides informis est donum gratiæ gratis datæ, videtur quod impossibile sit ipsam fieri formatam superueniente gratiâ.

5. ITEM fides informis per aduentum gratiæ non transmutatur nisi accidentaliter: ergo si per aduentum gratiæ efficitur virtus formata, accidit fidei quod sit formata: si ergo nullum genus accidit speciei, fides non est species virtutis proprie dictæ: quod si hoc est falsum: ergo et illud, ex quo sequitur, videlicet quod habitus fidei informis per aduentum gratiæ formetur.

6. ITEM sicut se habet anima ad potentias, sic se habet gratia ad virtutes suas: sed quotiescumque anima infunditur, fert secum potentias suas: ergo quotiescumque infunditur gratia, fert secum virtutes: ergo cum infunditur gratia, infunditur simul fides formata: ergo fides formata non est eadem cum illa, quæ prius erat in anima: et si hoc, restat quod fides informis per aduentum gratiæ non formetur.

CONCLUSIO.

Fides informis per gratia aduentum formata redditur: cum gratia omnium virtutum sit forma.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod præter illas positiones, quæ dicebant fidem informem ad aduentum gratiæ, excludi, secundum illos, qui dicunt ipsam habitum fidei informis remanere cum gratia superueniente, triplex est adhuc modus dicendi. Quidam enim dixerunt, quod habitus fidei informis non formatur a gratia superueniente; nec ab aliquo quod sita gratia, vel cum gratia. Alij vero dixerunt, quod quamuis non formetur a gratia, formatur tamen ab aliquo, quod infunditur simul cum gratia. Tertij vero dixerunt, quod ipse habitus fidei informis formatur ab ipsa gratia. Ratio autem huius diuersæ positionis est propter diuersum modum intelligendi infusionem gratiæ, et virtutum. Quidam enim voluerunt dicere, quod sicut anima est totum potentiale respectu suarum virium, et cum in-

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Explicatio opin. 1.

funditur anima simul portat secum suas potentias, et cum egreditur simul trahit: sic et de gratia dicere voluerunt, quod gratia simul secum fert virtutes ipsas; quibus informantur potentia, simul etiam secum trahit. Vnde nulla virtus formata efficitur informis, nec aliqua informis efficitur formata: infunditur enim quælibet virtus plene, et integrè cum ipsa gratia, ita quod nihil extrinsecus intrat eius essentiam nec quantum ad materiale, nec quantum ad formale. Sed quoniam experimento videmus aliquam virtutem quantum ad id, quod est in ea materiale, minime infundi, vt contingit videre in paruulo baptizato, qui post gratiæ infusionem indiget ad huc articulis fidei: erudiri; ad hoc quod in actum fidei exeat: non videtur iste modus intelligendi infusionem gratiæ, et virtutum omnino esse conueniens, videlicet quod cum ipsa gratia virtutes infundantur quantum ad ipsarum totalitatem, et integritatem, hoc est quantum ad id, quod est in eis materiale, et formale. Et propterea alius modus est intelligendi infusionem gratiæ, quod cum ipsa gratia infunditur formale omnium virtutum in genere gratiæ, quod quidem essentialiter differt ab ipsa gratia; sicut potentia animæ essentialiter differt ab eius substantia. Et illud quidem formale virtutis cuiuslibet infusum cum gratia potens est suum materiale educere de potentia in actum, si non sit adhuc educatum in actum. Si vero iam est in actum educatum, potest ipsum facere gratuitum, et viuum. Et isti dicunt et sentiunt quod habitus fidei informis formetur per ipsam virtutem fidei, quæ simul cum gratia infunditur: et similiter efficitur informis, quando illud, quod formale fuit in fide, simul cum gratia recedit, et expellitur. Et secundum hanc positionem, gratia quæ virtus dicitur gratuita, differt ab ea, qua anima dicitur Deo grata. Sed quoniam in vna anima vna sola est gratia gratum faciens, secundum quod in secundo Libro ostensum fuit, per quam accepta est Deo anima, et eius potentia. Ideo est adhuc tertius modus dicendi, et intelligendi infusionem gratiæ, et virtutum, qui videtur esse probabilior, et facilior, quam prædicti: videlicet quod ipsa gratia gratum faciens comparatur ad habitus virtutum substratos, sicut comparatur lux ad colores. In hoc tamen est differentia, quod lux ista corporalis non ita effaciter potest educere colores de potentia in actum quantum ad esse, quod habet color in genere coloris, sed ipsa gratia existens in ipsa anima potest facere germinare habitus virtutum. Ipsa enim gratia adueniens in animam carentem habitibus virtutum, se habet quasi originale principium illorum quantum ad esse primum. Vnde sicut pluuia infusa terræ habenti in se seminarium, facit eam germinare, donec veniat ad fructum completum: sic intelligendum est de gratia respectu habituum ipsarum virtutum quantum ad ipsorum esse primum. Non sic autem potest facere lux superinfusa exterius respectu colorum. Sed si comparemus colores ad lucem, et habitus virtutum ad gratiam gratum facientem quantum ad esse secundum, vt pote quantum ad esse colorum in genere lucidi, et habituum in genere gratuiti: tunc est similitudo expressa, vt sicut multi colores in vna domo tenebrosa existentes efficiuntur luminosi per vnam luminositatem superuenientem, et ab illa informantur, et decorantur, et venustantur: sic habitus virtutum informes existentes in anima venustantur, et decorantur ab vna gratia superueniente. Et secundum hunc modum intelligendi infusionem gratiæ, et virtutum, facile est intelligere qualiter habitus fidei informis formetur per ipsius gratiæ aduentum, dicitur enim formari, sicut color tenebrosus formatur ad luminis ingressum. Et sicut ex colore, et lumine superinfuso non fit vnum per essentiam, sed vnum per ordinationem quamdam: sic nec ex gratia gratum faciente, et informi fide intelligitur fieri vnum nisi per quandam ordinationem, et relationem: quia fides informis

Improb.

Explicatio opin. 2.

Improb.

Explicatio opin. 3.

S. Tho. de Verit. q. 14. art. 5. tenet quod formatur a gratia mediante charitate.

formis per aduentum gratiæ incipit completa ordinari in finem, et in Deum tendere, et eidem complacere. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes fidem informem fieri formatam per aduentum gratiæ.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, nullum peccatum efficitur formatum: ergo, et cetera, dicendum quod non est simile. Facilius enim est aliquid deformari, quam informari, quia plura exiguntur ad bonum, quam ad malum. Ideo non sequitur, quod si habitus substratus virtutis possit obliquari, quod peccatum et virtus possit rectificari. Et ex eadem causa non sequitur, quod si peccatum non possit fieri formatum, quod virtus non possit fieri informis. Aliter etiam potest dici, quod peccatum dupliciter potest accipi, videlicet abstracte, et concrete. Si abstracte accipitur, impossibile est peccatum posse informari, cum sit malitia pura. Si autem accipitur concrete, vt dicatur peccatum aliqua habitus animæ, in qua est deformatio malitiæ, vt pote cum aliquis abstinet propter vanam gloriam, ipsa abstinentia efficitur ei culpa: hoc modo ratione talis habitus substrati, qui deformatur a culpa, potest informari a gratia: et per hunc modum dicimus virtutem formatam effici informem, ratione videlicet habitus substrati: quoniam indifferens est ad statum culpæ, et gratiæ.

2. Ad illud quod obijcitur, quod opus mortuum non potest fieri viuuum, dicendum quod non est simile. Opus enim transit, nec manet in sua radice: ideo impossibile est aliquod opus viuificari, quod a radice vitente ortum non fumpserit. Et pro tanto dicimus opera facta in charitate posse reuiuiscere, quæ autem extra charitatem facta sunt viuificari non posse. Gratia enim illa non possit attingere, cū simpliciter cessent in præteritum: nõ sic autem est de habitibus virtutum informium, qui manent in anima post ipsius gratiæ aduentum, et per ipsam gratiam possunt venustari, et decorari, et in finem ordinari.

3. Ad illud quod obijcitur, quod nullum accidens potest alterari, dicendum quod hoc verum est secundum propriam mutationem, sed nihil prohibet intelligere alterationem fieri in accidente ratione alterationis factæ in subiecto, sicut albedo modo est clara, modo obscuratur ratione alterationis factæ in subiecto proprio: et color modo est tenebrosus, modo est luminosus ratione transmutationis factæ in peripicuo sibi coniuncto: sic fides modo est informis, modo formata ratione alterationis factæ in anima, quæ modo habet gratiam, modo priuatur ipsa per culpam.

4. Ad illud quod obijcitur, quod ex his, quæ sunt diuersorum generum, non fit vnum per essentiam, iam patet responsio. Quoniam sicut prædictum fuit, informatio habitus informis virtutis a gratia non est per essentialem vnionem, sed magis secundum quamdam ordinationem, et directionem in finem. Nam proprie loquendo accidentia non habent materiam, et formam. Sed quod dicitur habitus informis esse materia fidei, et illud quod superinducitur esse forma, hoc est secundum quamdam comparisonem, sicut prius dictum est de lumine, et colore. Vnde sicut quando dico colorem illuminatum, dico duo, tamen per modum vnius, propter hoc quod ordinantur ad vnum actum, videlicet ad mouendum visum: sic quando dico fidem formatam, duo dico, videlicet fidem, et gratiam, tamen per modum vnius, propter hoc quod ordinantur ad vnum opus meritorium, scilicet ad credendum in Deum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod fides informis

non transmutatur nisi accidentaliter, dicendum quod transmutatio accidentaliter in genere nature potest esse essentialis in genere morum. Sicut patet de aliquo actu, qui per priuationem alicuius circumstantiæ accidentaliter est in genere vitij, et per positionem est in genere virtutis. Per hunc modum est intelligendum in proposito. Quamuis enim illi habitui accidat esse cum gratia, vel sine gratia, essentialiter tamen est ei esse cum gratia, prout est principium meriti. Præterea, ipse habitus fidei informis etiam gratia circumscripta tenet rationem virtutis: ideo ex hoc non potest concludi, quin fides sit sub genere virtutis tamquam sub proprio genere.

6. Ad illud quod obijcitur, quod sicut se habet anima ad suas potentias, sic se habet gratia ad virtutes, dicendum quod non est omnimoda similitudo, pro eo quod non est tanta diuersitas ipsius gratiæ ad virtutes, quantum ad earum principium formale, sicut animæ ad suas vires, quemadmodum in secundo Libro ostensum fuit, vbi fuit hæc quæstio pertractata. Virtutes enim non dicuntur esse virtutes ipsius gratiæ, per quas ipsa gratia operetur, quod gratia operatur per suas potentias. Nec est intelligendum, quod gratia sit in diuersis subiectis. Hoc enim dicit in imaginationem falsam, in hanc videlicet, quod gratia omnino ita veniat in animam, et eius potentias, sicut anima venit in corpus, et eius organa. Tunc enim necessario oporteret, quod gratia abeunte per peccatum, expellerentur omnes habitus virtutum, quos secum defert, quod ex ipsa experientia planum est esse falsum. Et ideo ratio illa non concludit, quia accipit pro simili, quod valde est dissimile. Potest autem accipi simile de infusione gratiæ, et virtutum in pluuia, et terra feminata, sicut de informatione virtutum a gratia accipitur in lumine, et colore. Si enim vna pluuia adueniat in terram, in qua sunt plantata diuersa semina, quæ non germinauerunt, facit illa germinare, et secundum diuersitatem seminum diuersas plantas producere. Si vero iam illas germinauit, sed propter defectum aquæ iam arefactæ sunt planta, tunc pluuia, denuo veniens facit illas plantas virefcere. Sic gratia adueniens in animam, in qua sunt seminaria habituum virtutum, facit ipsam germinare, ita quod ipsa habitus, habentur per consequens et virtutes: quod continue facit illa crescere, quousque perducat vsque ad perfectionem. Et si contingat merito peccati humorem gratiæ auferri, habitus illi virtutum efficiuntur quasi aridi: et post modum si restitatur pluuia, et humor gratiæ, non oportet quod anima iterum de nouo germinet, sed illa quæ germinauit, per humorem gratiæ aduenientem iterum reuiuiscat. Sic satis aperte intelligi potest, qualiter gratia cum virtutibus simul infundatur in animam, et qualiter aliquando simul dicitur infundi cum habitibus substratis, aliquando vero minime: cum tamen gratia, quantum est de se, infundatur semper vniuersimodè. Quod autem seminaria virtutum quantum ad habitus substratos sint plantata in natura mentis rationalis, expresse potest haberi ab Augustino in multis locis, et a Bernardo in cap. 10. de amore Dei, et in Libro de collationibus sanctorum patrum, et in alijs locis pluribus. Quidquid tamen sit de hoc, quia quæstio ista alibi habet locum, ad præsens tantum sufficit dixisse de quæstione proposita, quod iuxta sententiam, et opinionem Magistri illa positio videtur esse verior, quæ dicit, quod fides informis per aduenientem gratiam fiat formata, siue formetur ab ipsa gratia mediate, siue immediate.

Dist. 27. art. 1. q. 2.

Elicitur ex cap. 9.

DISTINCTIO XXIII.

EXPLICATUR DIFFINITIO FIDEI SVPERIVS data, opponendo dictis, et foluendo.

Ioan. 14. d

Io. in trakt. 79. in prin. 10. 9.

Ioan. 20. g

Li. 2. quæst. Euag. c. 39. 10. 4.

IC queritur, si fides tantum de non uisis est, quo modo Veritas Apostolis ait: Nunc dico vobis prius quam fiat, ut cum factum fuerit credatis: ubi innui videtur, quod fides illis fuerit de factis et uisis. Super quo Augustinus mouet questionem et soluit, ita inquit: Quid sibi vult: Ut cum factum fuerit, credatis? Hac est laus fidei, si quod creditur, non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est: Quia vidisti me, credidisti: non hoc credidit, quod vidit. Cernebat enim et tangebatur carnem uiuentem, quam viderat morientem, et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi que videntur, sicut dicit vnusquisque oculis suis se credidisse: non ipsa est, qua in nobis edificatur fides: sed ex rebus, que videntur, agitur in nobis ut ea credantur, que non videntur. Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est. Nec illa est fides, qua in Christo edificamur, qua dicimus visitata locutione, nos ea credere, que videmus. Alibi tamen dicit Augustinus fidem esse de rebus presentibus, quod erit in futuro, cum per speciem Deum presentem contemplabimur: Quæ tamen non proprie dicitur fides sed veritas. Est, inquit, fides qua creduntur ea que non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis sed rebus ipsis presentibus creditur, quod erit cum per speciem manifestam se contemplandam sanctis prebebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, immo fidei merces ad quam credendo peruenitur: ut ex fide verborum transeat iustus in fidem rerum.

An Petrus habuerit fidem passionis, quando vidit hominem illum pati.

SI vero queritur: Vtrum Petrus fidem passionis habuerit, cum hominem Christum oculis patiti cernebat, dicimus eum fidem passionis habuisse, non in eo quod credebat hominem pati, quia hoc videbat: sed in eo quod credebat Deum esse, qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat, quod credebatur homo pati et mori, quod Iudæus cernens credebat: sed quod credebatur Deus esse, qui patiebatur. Vnde Augustinus super illum psalmi locum: Respondit ei in via virtutis sue: Laus fides est, non qua credit hominem illum mortuum, quod et paganus credit: sed qua credit eum glorificatum et verum Deum. Credit ergo fides Deum mortuum, et hominem glorificatum. Non ergo fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat: sed credere Deum esse, qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur, quod credimus hominem illum mortuum, quod et Iudæus credit: sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

An aliqua sciantur, quæ non creduntur.

POST hæc queri solet: Cum fides sit de non apparentibus et non uisis, vtrum etiam sit de incognitis tantum. Si enim de incognitis tantum est, de his videtur esse tantum que ignorantur. Sed sciendum est, quod cum visio alia sit interior, alia exterior, non est fides de subiectis exteriori visioni, est tamen de his, que visu interiori vicumque capiuntur. Et quedam sic capiuntur, ut intelligantur, et si non vi in futuro: quedam autem non, quia cum fides sit ex auditu non modo exteriori sed etiam interiori, non potest esse de eo, quod omnino ignoratur, que tamen ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut vult Augustinus, dicens: Quamuis ex auditu fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus, quia non est sonus: nec ad vllum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis. Quedam ergo fide creduntur, que intelliguntur naturali ratione: quedam vero, que non intelliguntur. Vnde Propheta: Nisi credideritis, non intelligetis. Quod Augustinus aperte distinguit: Alia sunt, inquit, que nisi intelligamus, non credimus: alia, que nisi credamus, non intelligemus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu predicationis. Idem in libro de Trinitate: Certa fides vtrumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficitur nisi post hanc vitam. Ambrosius quoque ait: Vbi fides non statim cognitio: ubi cognitio est fides precedit. Ex his apparet aliqua credi, que non intelliguntur vel sciuntur, nisi prius credantur: quedam vero intelligi aliquando etiam ante quam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro sciantur, et nunc etiam

Aug. 13. de Trin. c. 2. 10. 3.

Rom. 10. d. 11. 7. secundum septuaginta. b

In Ps. 118. ser. 18. in medio.

Aug. 9. de Trin. c. 1. 10. 3.

Ambrosius in Ps. 118. ser. 10. ubi cogn.

per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur: quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad sciendum eum. Vnde Augustinus: Quid est Deum scire, nisi cum mente conspicere, firmeque percipere? Sed et prius quam valeamus perspicere, et percipere Deum, sicut percipitur a mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quod ad eum videndum sit aptum. Ecce hic aperte habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius credendo diligatur. Supra autem dictum est, quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Vnde colligitur non posse sciri, et intelligi credenda quadam, nisi prius credantur, et quadam non credi, nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi: nec ea que prius creduntur quam intelligantur penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus, sicut etiam amatur quod ignoratur. Vnde Augustinus: Sciri aliquid, et non diligere potest. Diligi vero quod nescitur, quero vtrum possit. Si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Vbi autem sunt illa tria, fides, spes, charitas, nisi in animo credente quod nondum scit, et sperante, et amante quod credit? Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur.

Lib. 8. de Trin. c. 4. 10. 3.

ibidem.

DISTINCT. XXIII. A

De fide quantum ad eius obiectum, siue materiam.

Hic queritur, an fides tantum de non uisis sit, et cet.

Expositio textus.

PRÆ egit Magister de fide quantum ad eius essentiam. In hac parte agit de ea quantum ad eius obiectum, et materiam: vnde inquit, vtrum fides sit de his, quæ solum sunt supra nostram cognitionem, an de his, quæ sunt naturæ cognitionis subiecta. Et quoniam duplex est cognitio, videlicet sensitua, et intellectua: ideo pars ista diuiditur in duas partes. In quarum prima inquit Magister, vtrum fides sit de his, quæ sensu percipiuntur. In secunda, vtrum sit de his, quæ intellectu cognoscuntur, ibi: Post hæc queri solet cum fides, et c. Prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima mouet principalem questionem subiungens determinationem. In secunda vero epilogat ad remouendum incidentem dubitationem, ibi: Ex his aperte intelligitur, et c. In tertia vero exemplificat in speciali ad maiorem explanationem, ibi: si vero queritur, vtrum Petrus, et c. Secunda vero pars principalis potest diuidi in tres partes, in quarum prima mouet questionem, et determinat. In secunda, auctoritate Augustini confirmat, ibi: ut ait Augustinus. In tertia vero elicit quamdam diuisionem circa ipsa credibilia, ibi: Ex his apparet aliqua credi, que non videntur.

Diuisio.

Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur.

Dub. I.

Contra: Carere lumine potius est ad vituperium, quam ad laudem, secundum illum Psalmi: Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est, et cet. ergo videtur quod priuatio visionis potius reddat fidem vituperabilem, quam commendabilem. I T E M: Si in hoc consistit laus fidei, quia credit, quod non videt, cum in gloria nihil credatur, nisi illud quod videtur: videtur quod laudabilior sit fides in via, quam gloria in patria, quod absurdum est dicere. I T E M: Si in hoc consistit laus fidei, quia credit quod non videt: sed omnis, qui stulto, et falso credit, credit quod non videt: ergo qui stulte credit, laudandus est.

R E S P. Dicendum quod priuatio visionis facit ad laudem credulitatis, præsupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate: et hoc ex duplici causa. Primo, propter humiliationem, et captiuationem intellectus, quæ admodum est laudanda, sicut superbia intellectus

est vituperanda. Secundo, quia talis credulitas est a mera voluntate, nõ ab aliqua necessitate. Nullus enim cogitur credere, quod non videt: quia laus, et vituperium consistunt circa opera voluntaria: hinc est quod Augustinus dicit, quod laus fidei est credere, quod non vides: non propter priuationem visionis tantum, sed propter positionem humilitatis, et libertatis. Humiliatis ex parte intellectus, et libertatis ex parte voluntatis. Et per hoc patet responsio ad illud quod obijciuntur primo. A D illud quod obijciuntur secundo de gloria, patet similiter responsio: quia Augustinus non loquitur de laude quacumque, sed de laude meriti: et hæc laus est in statu viæ, non patriæ: et circa actus viæ, non circa actus patriæ. Similiter patet vltimum: quia hic non dicitur de quacumque credulitate, sed de credulitate recta, et vera, et non stulta, et falsa.

In Ioan. 1. 79. in prin. 10. 9.

Cum fides sit ex auditu non modo exteriori, et cet.

Dub. I I.

Videtur hoc inconuenienter dici: quia cum sensus visus plurimas rerum differentias nobis ostendat, et nobilior sit, videtur quod magis fides debeat esse ex visu, quam ex auditu. I T E M: Fides Apostolorum, fuit ex visu ita sicut ex auditu: ergo si omnis fides subsequenter derivata fuit a fide Apostolorum, videtur quod magis debeat dici ex visu, quam ex auditu. I T E M: Cum fides sit habitus infusus, videtur quod nullo modo habeat ex auditu esse.

R E S P. Dicendum quod sicut dicit Philosophus, dupliciter contingit aliquid scire, videlicet per inuentionem, et per doctrinam. Et sensus visus maxime deseruit illi modo sciendi, qui est per inuentionem: sensus vero auditus illi modo, qui est per doctrinam. Quoniam ergo ea, que fide nouimus, non cognoscimus per inuentionem, sed magis per doctrinam, per doctrinam inquam, non solum prædicatoris loquentis per aurem corporis, sed etiã Spiritus sancti loquentis per aurem cordis: hinc est quod si littera dicitur, quod fides non tantum est ex auditu exteriori, sed etiã interiori. Et quamuis Apostoli multa didicerint videndo Christum, multo tamen plura didicerunt audiendo ipsum, qui loqueretur exterius, et qui loqueretur eis interius per Spiritum sanctum: et per hoc patet responsio ad primum, et secundum obiectum. Ad illud vero quod obijciuntur, quod fides est per infusionem, et non per auditum, dicendum quod fides quantum ad suum formale per infusionem est, non per auditum: sed quantum ad materiale, videlicet quo ad notitiam illam, qua cognoscitur, quid est quod per nomen dicitur, est per auditum, ita quod vnum est per auditum cordis, et aliud per auditum corporis: ideo generaliter dicit Apostolus fidem esse, magis principaliter ratione auditus interioris, quam exterioris.

1. post. cont. 1.

1.

D

E

E

E

E

E

E

E

E

E

E

Et sic dicit Gregorius, quod inuani laborat sermo prædicatoris, nisi adit illustratio doctoris interioris.

Alia sunt, inquit, que nisi intelligamus, non credimus, etc. Dub. III.

Primo videtur, quod ista diuisio sit insufficientis: quoniam ipse Augustinus in originali addit tertium membrum, videlicet quod quædam sunt, quæ creduntur, et numquam intelliguntur: ergo videtur Magister insufficienter ponere diuisionem credibilium. Item Videtur implicare falsum: quoniam quædam sunt, quæ prius creduntur, quam intelligantur. Si enim credere est cogitare cum assensione, et cogitare est intelligere, videtur quod omne credere præcedat intelligere. Si tu dicas quod Augustinus intelligit de intellectu, qui innitur rationi, tunc videtur quod falsum dicat, quod quædam sunt, quæ prius intelliguntur, quam credantur: quia dicitur secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis: ergo illud intelligere semper sequitur ipsum credere. Iuxta hoc etiam queritur, quæ sunt illa credibilia, de quibus dicit Augustinus, quod creduntur, et numquam intelliguntur, cum videamus, quod omnia credibilia per rationes satis probabiles affirmantur.

RESP. Dicendum quod intelligere dicitur dupliciter secundum quod Magister innuit in littera. Vno modo intelligere dicitur large nosse quid est, quod dicitur per nomen: et illud intelligere semper præcedit assensum fidei: nec aliquid creditur, quin isto modo prius intelligatur. Alio modo intelligere, hoc est ratione præuia cogitare. Iuxta quod dicit Augustinus quod intelligimus, debemus rationi: quod credimus, auctoritati. Et de isto intelligit Augustinus, cum dicit, quod quædam sunt quæ prius creduntur, et postea intelliguntur, sicut sunt articuli fidei, qui sunt supra rationem. Quædam sunt quæ non prius creduntur, quam intelligantur, sicut sunt antecedentia ad fidem, et ea quæ sunt de dictamine iuris naturalis, sicut Deum esse, Deum esse bonum. Quædam sunt quæ creduntur, et numquam intelliguntur, quia non possunt ratione probari, sicut est historia humana gesta percurrens. Nemo enim potest probare per rationem, quod Abraam genuit Isaac, sed solum per auctoritatem: et sic patet quod intelligere aliquando præcedit fidem, aliquando sequitur secundum istum modum accipiendi, quamuis secundum primum semper præcedat. Et per hoc patet responsio ad omnia quæ sita. Nam quod primo obijcitur de insufficientia diuisionis, dicendum quod Magister non intendit hic diuidere credibilia, sed ostendere quo modo fides, et intellectus circa idem possunt se compati, et qualiter circa idem habeant ordinari. Ad aliud similiter patet responsio: quia procedit de intelligere secundum quod primo modo accipitur. Vltimum similiter patet.

Quid est Deum scire, nisi cum mente conspiciere. et cetera. Dub. IIII.

Hoc videtur falsum, quia aut loquitur de conspectu mentis, qui est per speciem, aut de eo qui est per speculum, et in enigmate. Si de eo, qui est per speculum, videtur falsum: quia hoc non est scire, sed potius credere. Si de eo, qui est per speciem, hoc videtur similiter falsum: quia tunc non sciretur Deus nisi in patria, Damascenus autem dicit quod cognitio existendi Deum omnibus est certa. Item dicit Augustinus de Ciuit. Dei, quod quidquid scitur, scientis comprehensione finitur: ergo si Deus nullo modo scientis comprehensione finitur, videtur quod nullo modo possit sciri. Item Dionysius dicit secundum illud Psalmi, quod Deus posuit tenebras latibulum suum: ergo videtur impossibile Deum mente conspiciere.

RESP. Dicendum quod Augustinus hic loquitur

De utilitate credendi. c. 11. 10. 6. et 1. v. 1. c. 14. In Ps. 128. ser. 12. 10. 8.

Dam. lib. 1. c. 1. de fide. or. August. de Ciuit. Dei. lib. 12. c. 118. 10. 5.

CONCLUSIO.

Fidei non potest subesse falsum, quia non possunt simul stare falsitas in credito, et veritas in credente, siue in fide.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum habitus fidei ipsam mentem illuminet ad assentiendum veritati creditæ secundum illustrationem diuinæ præscientiæ, et diuinæ præscientiæ non possit subesse falsum, quia ipsa non potest falsificari, necesse est ponere quod ipsi habitui fidei nec falsum subit, nec subesse possit. Quemadmodum enim diuina præscientia, quæ ex rebus non pendet, certissime cognoscit non solum ea, quæ ventura sunt necessario, sed etiam contingentia, ita quod circa ea decipi non potest, sicut in primo Libro ostensum fuit: sic et fides, quæ cognitioni diuinæ præscientiæ innitur, a qua etiam illuminatur, et dirigitur, certam credulitatem, et illuminationem habet de futuris etiã contingentibus, ita quod illa quantum est de se possunt non euenire: fides tamen nec potest decipi, nec potest errare. Sicut enim de eo, quod præcitur est euenire a Deo, concedi potest quod ipsum possibile sit non euenire in se, et absolute: non est tamen compossibile cum præuisione sui opposit: quia hæc duo non possunt simul stare, quod Deus præiuderit vnum, et quod eueniat oppositum: tunc enim falleretur diuina præscientia. Per hunc modum intelligendum est in assensu fidei, quod innitur diuine præuisioni. Vnde quamuis creditum contingens in se possit non euenire, hæc tamen duo non possunt simul stare, quod non eueniat, et quod sit creditum. Et propterea concedendum est quod fidei non potest subesse falsum: quia non possunt simul stare falsitas in credito, et veritas in credente, siue in fide. Et concedenda sunt rationes quæ sunt ad istam partem.

1. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod cuiusque subest contingens, potest subesse falsum, quia omne contingens potest esse falsum, respondendum est per interemptionem: quia diuinæ præuisioni subesse potest verum contingens, falsum tamen subesse non potest: præiudet enim Deus vera contingentia: sed tamen illa quæ præiudet numquam sunt falsa: et sicut hoc habet instantiam in diuina præcognitione: sic et in illuminatione, quæ ab ea procedit, qualis est habitus fidei, sicut prædictum est.

2. AD illud quod obijcitur, quod habitus cognoscendi debet conformari ipsi cognoscibili, dicendum quod istud habet veritatem, quando habitus cognoscendi pendet ab ipso cognoscibili secundum exigentiam in proprio genere, sicut est scientia acquisita secundum causas, et rationes inferiores: sed de eo genere cognitionis, quod non pendet ab ipsa re cognita non est necesse quod conformetur ipsi cognoscibili secundum exigentiam sui in se, sed secundum exigentiam sui in causa: et talis est cognitio fidei, et prophetiæ, et cuiuslibet reuelationis diuinæ, quæ non pendet ab eo quod creditur, vel quod reuelatur, sed ab illo lumine, per quod ad hoc cognoscendum illuminatur: et quia illud lumen certum est etiam de re contingente: hinc est quod cum habitus fidei conformetur ei, a quo dependet, quod non potest falsificari, nec vacillare propter contingentiam crediti.

3. AD illud quod obijcitur, quod possibile potest stare cum quolibet necessario, dicendum quod verum est. Attamen ad illud quod subiungit, quod oppositum alicuius articuli est contingens, sic ante incarnationem contingens erat Christus non incarnari, et non pati, respondent aliqui per interemptionem, pro eo quod de incarnatione, et passione non est articulus quantum ad euentum quod ita eueniat, sed quantum ad ordinem, quod ita congruat. Vnde Abraam non credidit Christum incarnari, sed Christum esse incarnandum, vt fiat vis in verbo: quia incarnari dicit euen-

2. ITEM habitus conformatur subiecto suo, circa quod versatur: si ergo habitus fidei versatur circa credibile, habet illi conformari: sed aliquid credibile, vt pote Christum esse passurum, potuit falsificari, cum esset contingens: ergo habitus fidei, quo illud credebatur, falsificari potuit: potest ergo fidei subesse falsum.

3. ITEM simus in medio tempore post mortem Abraæ, et ante incarnationem Christi: in illo tempore necessarium est Abraam credidisse Christum esse passurum, possibile etiam erat Christum non pati, sed possibile copatitur se cum omni necessario: ergo ista duo poterant simul stare, videlicet quod Abraam credidisset Christum esse passurum, et quod Christus non esset passurus: et si hoc, tunc fidei subesset falsum: ergo cum possibile erat tunc fidei subesse falsum, videtur pari ratione quod et nunc. Quod autem pro illo tempore possibile esset Christum non pati, manifestum est: quia contingens erat eum pati, cum penderet ex voluntate interficientium: et regula est quod oppositum contingens est contingens. Quod iterum necessarium esset quod Abraam credidisset, manifestum est: quia omne dictum affirmatiuum de præterito, est necessarium. Si tu dicas quod hoc verum est, quando non pendet ex futuro, ostenditur sic esse in proposito: quia credere non est aliud, quam cogitare cum assensione: et postquam Abraam cogitauit de hoc dicto: Christum esse incarnandum, necessarium fuit de eo cogitasse: et postquam assensit, necessarium fuit ipsum assensisse: et postquam exiuit in actum fidei, necessarium fuit ipsum existere: ergo videtur quod simpliciter necessarium fuit ipsum credidisse: necessarium ergo videtur, quod fidei Abraæ potuerit subesse falsum.

4. ITEM omne quod subest spei, subest etiam fidei: sed spei potest subesse falsum, vt patet cum aliquis præcitur in gratia existens sperat se habiturum vitam æternam: ergo necessario sequitur, quod fidei aliquando subest falsum.

5. ITEM actus charitatis præsupponit actum fidei: sed actui charitatis potest subesse falsum: ergo et actui fidei. Maior manifesta est: minor probatur per hoc, quod Apostolus ex charitate voluit ire ad Hispanos, quo tamen non iuit. Et ego ex charitate volo proximum meum esse bonum, qui tamen non est bonus: et sic actui charitatis potest subesse falsum.

6. ITEM actus adorationis est actus fidei: ergo quod subternitur adorationi, subternitur ipsi fidei: sed contingit aliquando adorationi alicuius fidelis subesse falsum, sicut quando adorat hostiam non consecratam pro consecrata adhibita vera, et debita diligentia: et talis adoratio meritoria est, et ita ortum habet a fide, et charitate: ergo si ei subest falsum, videtur quod et fidei.

FVNDAMENTA. CONTRA: Illius solius est fides in via, cuius erit visio in patria: sed visioni in patria non potest subesse falsum: ergo nec fidei in via.

ITEM sicut se habet charitas ad bonum, ita se habet fides ad verum: sed charitas numquam appetit nisi bonum: ergo fides numquam facit credere nisi verum: ergo fidei non subest falsum.

ITEM Fides assentit primæ veritati propter se, et super omnia in credendo: sed prima veritas non potest ei dictare nisi verum: ergo ipsa non potest assentire nisi vero: ergo ipsi non potest subesse nisi verum.

ITEM cuiusque cognitioni subest falsum, illa cognitio potius est principium deceptionis, quam illuminationis: sed fides est illuminatio mentis, sicut dicit Augustinus: ergo fidei falsum non potest subesse.

ITEM virtus est certior omni arte, atque scientia: sed scientia non potest subesse falsum: si ergo fides virtus est, videtur, et cetera.

ITEM Fides quæ innitur principiis scientiarum, non potest falsificari: ergo multo magis illa, quæ innitur principio principiorum: et hæc est fides catholica: ergo nullo modo potest ei subesse falsum.

S. Bon. To. 5.

1. Cor. 9. d

D

E

F

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio de obiecto fidei. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur de obiecto fidei secundum rem. Secundo queritur de ipso in comparatione ad nostram cognitionem. Tertio queritur de ipso obiecto secundum nominis rationem. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, vtrum fides sit circa verum tantum, an fidei possit subesse falsum. Secundo queritur, vtrum fides sit circa verum creatum, an circa increatum tantum. Tertio queritur, vtrum sit circa complexum, an circa incomplexum.

QVÆSTIO I.

An obiectum fidei sit ita verum, quod ei non possit subesse falsum.

Alex. Alons. 3. p. q. 68. Memb. 7. art. 1. Et cont. 3. p. Coll. 33. art. 1. S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 3. Et 3. Sent. dist. 24. q. 1. art. 1. Et de Pot. q. 4. art. 1. Richardus 3. Sent. dist. 24. q. 4. Durandus 3. Sent. dist. 24. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 24. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 24. q. 1. Marfil. Inguen. 3. Sent. q. 14. art. 2.

AD OPPOSITVM

VTVM fidei obiectum sit ita verum, quod ei non possit subesse falsum. Et quod fidei possit subesse falsum, videtur. Cuiusque subest contingens, potest subesse falsum, quia omne contingens potest esse falsum: sed fidei subest verum contingens: ergo fidei potest subesse falsum. Maior propositio per se manifesta est. Minor probatur: quia fides fuit de passione Christi, et incarnatione, et vtrumque fuit contingens. Noh enim erat necessarium Christum interfici, nec Dei filium incarnari, cum alio modo posset genus humanum liberari: restat ergo quod conclusio est vera.

2. ITEM



tum, sed esse incarnandum dicit ordinem congruum. Et quamvis Christum incarnari sit contingens quantum ad euentum, tamen quantum ad congruentiam necessarium est: impossibile enim hoc non esse de- cens, et congruum. Sed hic modus dicendi stare non potest: quia sic fideles crediderunt sicut prophetae praedixerunt: et prophetae praedixerunt non solum esse congruum incarnari, sed etiam euentum futurum. Et rursus: Sicut nos credimus Christum incarnatum de praeterito, ita ipsi crediderunt Christum incarnandum de futuro. Et ideo aliter dicunt alij quod licet ipsum creditum possit esse contingens in se, tamen habito respectu ad diuinam praescientiam, quae immutabiliter prauidit, necesse est ipsum euenire: et ideo oppositum eius non potest stare nec cum actu diuinae praescientiae, nec cum actu fidei nostrae. Sed nec illud soluit: quia non est aliquid contingens, quod Deus non prauidet, si euenturum est, nec per prauidionem suam auferitur sibi aliquid de contingentia sua: ergo quantumcumque Deus prauidet aliquid, necesse est ponere quod contingens cum quolibet necessario possit stare: si enim non posset stare cum necessario, impossibile esset ipsum euenire. Et propterea est adhuc tertius modus dicendi, qui concedit quod contingens potest stare cum necessario, et quod oppositum alicuius articuli est vel fuit contingens. Sed illud quod opponitur tertio loco, negat, videlicet quod necessarium fuit Abraam credidisse Christum esse passurum. Et si tu obijcias quod omne dictum de praeterito est necessarium, respondendum ad hoc, quod verum est de eo dicto, quod transit omnino in praeteritum: sed illud dictum connotat futurum contingens: et quia omne dictum quod claudit in se contingens, contingens est: ideo illud totale dictum, Abraam credidisse Christum passurum, contingens est. Licet enim principalior compositio sit de praeterito, connotatum tamen est de futuro. Et hoc patet sic: quia credere dicit actum liberi arbitrij secundum directionem luminis conformantis intellectum nostrum diuinae praescientiae. Unde sensus est: Abraam credidit Christum esse passurum, hoc est: Abraam illuminatus fuit ut assentiret, et videret hoc quod Deus prauidet euenire. Et quia in prauidione euentus contingentis clauditur, siue connotatur futurum contingens: hinc est quod illo dicto de praeterito clauditur euentus futuri contingentis: et ideo totum dictum iudicandum est esse contingens. Et si tu obijcias quod necessarium est simpliciter Abraam cognouisse de hoc, et assensisse huic: ergo necessarium est simpliciter Abraam credidisse, dicendum quod verum est, quod necessarium est Abraam cognouisse de hoc: sed non est necessarium ipsum assensisse huic credito contingenti, et hoc assensu fidei. Fides enim sic in eo assentiebat, sicut Deus prauidebat: sed diuina prauidio sic prauidet, quod quamuis actus diuinae praecognitionis sit in se necessarius, tamen comparatio ipsius ad futurum contingens non est necessaria, sed contingens. Per hunc etiam modum intelligendum est, quod licet necessarium sit postquam Abraam credidit, liberum arbitrium fuisse motum secundum regulam, et dictamen fidei, et necessarium sit illum motum fuisse meritorem: ordinatio tamen ipsius ad futurum contingens, contingens fuit, sicut est ordinatio diuinae praescientiae, cui est conformis. Et quia vocabulum credendi, et assentiendi claudit in se illam ordinationem secundum conformitatem ad diuinam prauidionem: hinc est quod sicut contingens est Deus prauidisse aliquid futurum contingens, sic contingens est Abraam credidisse futurum contingens: contingens est etiam ipsum assensisse, contingens est etiam aliquem prophetam prophetaffe. In omnibus enim his vna est responsio, quae fundatur super hoc, quod licet actus transeant in praeteritum, dicunt tamen ordinationem ad contingens futurum, et sic connotant euentum futuri contingentis: et ex illa

connotatione necesse est totum dictum iudicare contingens, sicut in primo Libro ostensum fuit per tres regulas infallibiles in quaestione de praescientia. **D**ist. 22.   
 4. Ad illud quod obijcitur, quod spei subest falsum, dicendum quod spei secundum quod virtus, et virtuose mouetur, falsum non subest. Cum enim spes sit certitudo proueniens ex gratia, et meritis, nullus sperat se habiturum vitam aeternam nisi cum praesuppositione meritorum: et quia efficacia meriti includit finalem perseverantiam, hinc est quod in actu spei implicatur conditio perseverantiae finalis. Omnis enim qui recte sperat, sic vitam aeternam expectat, si usque in finem perseverauerit in gratia: et hoc quidem verum est, et fides nostra dicitur. Et ita respondendum est ad illam rationem per interemptionem minoris: quia praescitum non expectat vitam aeternam simpliciter, sed sub conditione, quod si aliquis praeter diuinam reuelationem absque omni conditione sperat se habere vitam aeternam, hic non est motus pertinens ad fidem, et spem, sed ad falsam aestimationem.   
 5. Ad illud quod obijcitur, quod actus charitatis praesupponit actum fidei, dicendum quod verum est quod praesupponit actum fidei ut regulantis, et dirigentis eius actum, sed non oportet quod praesupponat actum fidei ut concurrentis super illud obiectum. Omne enim quod charitas appetit, fides dicitur appetendum esse, et ita dirigit eius actum. Non tamen omne quod charitas appetit, fides credit: quia de pluribus contingit dicere, quod sunt bona: falsum tamen est dicere, quod sunt vera. Bonum enim dicit aptitudinem, et ordinationem habitualem: sed verum dicit inhaerentiam, et exigentiam actualem. Unde bonum erat Apostolum ire ad hispanos, quamuis non esset verum: et ideo erat appetibile, quamuis non esset credibile: Quamuis enim falsitas possit stare cum obiecto charitatis, quod aliquid potest esse falsum, et bonum: non tamen potest stare cum obiecto fidei, quia non potest idem simul esse falsum, et verum.   
 6. Ad illud quod obijcitur, quod adorationi potest subesse falsum, dicendum quod adorationi factae secundum directionem, et regulam fidei, numquam subest falsum, pro eo quod fides dicit nihil adorandum esse pro certo, nisi de quo habetur certa cognitio: de eo autem de quo non habetur certitudo, dicit adorandum esse praesupposita conditione. Unde omnis fidelis recte adorans hostiam consecratam, adorat sub ea conditione, si perfecta sunt circa ipsam ea, quae ad consecrationem sunt necessaria secundum institutionem diuinam: et sic numquam decipitur, nec errat.

Q V A E S T I O I I .

An fides sit circa bonum creatum, vel increatum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 68. Memb. 7. ar. 6.  
 S. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 1.  
 Et 3. Sent. d. 24. q. 1. ar. 1.  
 Et de Verit. q. 14. ar. 8.  
 Richardus 3. Sent. d. 24. q. 1.  
 Tho. Argen. 3. Sent. d. 24. q. 1. ar. 1.

**F**undamenta. **T** R V M fides sit circa verum creatum, et increatum, an circa increatum tantum, tamquam circa obiectum proprium. Et quod solum sit circa verum increatum, videtur. Primo per hoc, quod fides est virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro obiecto, et fine: si ergo finis virtutum non est quid creatum, sed increatum, videtur, et cetera.   
 I T E M hoc ipsum videtur per hoc quod est virtus vna: quia vnica virtus vnicui debet habere obiectum: si ergo

si ergo fides virtus vna est, et creatum, et increatum sunt diuersa omnino: ergo si fides habet esse circa verum increatum, non habet esse circa verum creatum, sicut circa obiectum.   
 I T E M hoc ipsum videtur per hoc, quod fides est virtus euacuanda per obiecti sui praesentiam, et apertam notitiam: sed sola visio veri increati est illa, quae veritatem fidei euacuat: fides enim non euacuatur in via: ergo videtur quod fides solum sit in verum increatum tamquam in obiectum.   
 I T E M: Fides est virtus, qua assentitur ipsi credito propter se, et super omnia: sed nulli vero est propter se, et super omnia assentiendum, nisi quod est summum verum, et verum increatum: ergo solum modo circa illud consistit fidei obiectum.   
 I T E M hoc ipsum videtur per diffinitionem articuli a Richardo datam, qua dicit quod articulus est indiuisibilis veritas de Deo ardens nos ad credendum: ergo si articulus est fidei obiectum, videtur quod fides sit solum circa verum increatum, et circa Deum.

AD OPPO S I T V M .

I. S E D C O N T R A: Circa veritatem in simbolo consistit fides tamquam circa obiectum proprium: sed in simbolo non solum sunt articuli spectantes ad deitatem, immo etiam spectantes ad humanitatem: ergo si humanitas est quid creatum, fides non solum consistit circa veritatem increatam, verum etiam circa creatam.   
 2. I T E M tanta amplitudinis est fides, sicut et charitas, vel maioris: sed charitas non tantummodo diligit bonum increatum, sed etiam creatum: quia non tantummodo diligit Deum, sed etiam proximum: ergo fides non tantum est in verum increatum sicut in obiectum, verum etiam in verum creatum.   
 3. I T E M nullum verum futurum est verum increatum, quia verum increatum est verum aeternum: sed fides nostra est circa verum futurum, quia credimus carnis resurrectionem, quae nec est, nec fuit, sed futura est: ergo videtur quod fides non tantum sit circa verum increatum, sed etiam circa verum creatum.   
 4. I T E M si quis pertinaciter assereret esse falsum quod sacra Scriptura dicit esse verum, esset haereticus: ergo videtur quod obiectum fidei extendatur ad omnia, quae in sacra Scriptura scribuntur: sed in sacra Scriptura multa plura scribuntur de temporalibus quam aeternis, de creatis quam increatis, sicut quod Abraam genuit Isaac, et consimilia: ergo videtur quod obiectum fidei magis consistat in vero creato, quam in vero increato.   
 5. I T E M illuminatio fidei sequitur, vel concommittitur illuminationem prophetiae: sed prophetia maxime, et praecipue consistit circa verum creatum, cum sit praenunciatio futurorum: ergo pari ratione videtur, quod et ipsa fides.

C O N C L V S I O .

Fidei obiectum proprium secundum quod habet rationem motiui, est verum increatum: obiectum vero circa quod versatur, tamquam id quod credit esse verum, potest esse verum creatum.

R E S P O N . A D A R G . Dicendum quod obiectum alicuius habitus cognitui dupliciter habet determinari. Aut communiter, aut proprie, siue per se, et per accidens. Illud autem vocatur obiectum commune secundum communem acceptionem, et obiectum per accidens, quod quidem habet rationem materialis. Illud autem dicitur obiectum proprie, et per se, quod quidem habet rationem motiui. Secundum hanc duplicem acceptionem dupliciter contingit loqui de obiecto fidei. Nam vno modo potest dici obiectum fidei, circa quod ipsa fides versatur, tamquam circa illud, quod credit esse verum, siue illi assentiat.   
 S. Bon. To. 5.

**A** propter se, siue propter aliud. Et hoc modo non tantum modo est circa verum increatum, verum etiam circa verum creatum, quia fides non tantum credit ipsi diuinae veritati in se, sed etiam his, quae sibi ab ea dicuntur, quae sunt multa vera creata. Si autem loquamur de obiecto fidei secundum propriam acceptionem prout dicitur obiectum, quod habet rationem motiui, sic obiectum fidei est verum increatum. Et sicut contingit intelligere in visu, quod lucidum dupliciter mouet visum, vel prout est abstractum, vel prout est terrena materiae incorporatum: sic ipsa diuina veritas dupliciter mouet ipsum intellectum per fidem illuminatum, vel per se, sicut in articulis spectantibus ad ipsum Deum secundum diuinitatem, vel ut est vnica creatura, sicut in illis articulis respicientibus ipsum Deum in sua humanitate assumpta: vel in operatione ab ipso creata, sicut in creatione, reparatione, et glorificatione. Concedendum ergo est quod obiectum fidei proprium secundum quod habet rationem motiui, est verum increatum: et quia hoc probat rationes ad primam partem inducunt, ideo concedenda sunt.   
 1. Ad illud quod primo obijcitur in contrarium, quod quidam articuli respiciunt humanitatem, sicut quidam diuinitatem, iam patet responsio: quia illi articuli qui sunt de humanitate, et circa humanitatem, enunciantur de diuina persona, circa quam consistit veritas increata, et ex illa parte habet rationem motiui. Nam ex illa parte, qua consistunt circa veritatem creatam, habent solum rationem materialis. Unde sicut vna est persona in duabus naturis, creata videlicet, et increata: sic vna est veritas mouens, quae tenet rationem obiecti, siue in articulis, qui respiciunt diuinitatem, siue in his, qui respiciunt humanitatem, quae quidem est veritas increata.   
 2. Ad illud quod obijcitur, quod ad tot se extendit fides ad quod se extendit charitas, dicendum, quod etsi charitas videatur esse circa bonum increatum, et circa bonum creatum tamquam circa obiectum proprium, tamen obiectum eius proprium, sicut infra manifestatur, non est nisi bonum increatum.   
 3. Ad illud quod obijcitur, quod fides est de vero futuro, et cetera, dicendum quod resurrectio carnis futura non est obiectum fidei proprium, nisi in quantum comparatur ad diuinam virtutem, et iustitiam, quae corpora resuscitabit, ut retributio fiat secundum merita, et sic ratione veri increati implicari habet rationem obiecti: quod quidem veri incrementum quantum est de se, abstracta a ratione praeteriti, et futuri, licet praeteriti, et futuri notetur circa eius effectum, qui quantum est de se, habet solum rationem materialis in comparatione ad fidei assensum, secundum quod in praecedentibus fuit tactum.   
 4. Ad illud quod obijcitur, quod haereticus iudicaretur, qui pertinaciter negaret quae in sacra Scriptura scribuntur, dicendum quod non est quia omnia, quae in sacra Scriptura continentur, teneant rationem obiecti proprii, et motiui respectu ipsius fidei: sed hoc est, quia consequuntur ad eius obiectum proprium. Quia enim sacra Scriptura est edita ab ipsa veritate increata, et a Spiritu sancto, qui contradiceret sacrae Scripturae, contradiceret ei, cui fides assentit propter se, videlicet ipsi summam veritati. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod fides circa verum creatum habeat versari sicut circa obiectum proprium.   
 5. Ad illud vero quod obijcitur de illuminatione prophetica, dicendum quod prophetia non habet pro principali obiecto, et motiuo ea, quae prophetae praenunciat, sed solum habet pro obiecto materiali, circa quod ipsa prophetia versatur. Unde prophetia non assentit ei, quod praenunciat propter se, sed propter veritatem ipsum illuminantem, et erudientem: et ex hoc non potest concludi quod fides sit circa   
 B b 2 vera

Vera creata, nisi tamquam circa obiecta materialia. Possit tamen dici, quod non est simile de fide, et propheta: quia fides in suo obiecto cui assentit, requirit aliquid quod habeat rationem motui: sed propheta nihil tale requirit in prophetato, sed totam rationem suae cognitionis sumit ab inspirante: ideo non sequitur, quod si propheta est de aliquo, quod de illo debeat esse fides, sicut de obiecto.

QVÆSTIO III.

An fides sit circa complexum, vel incomplexum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 68. Membr. 7. ar. 5. Et cont. 3. p. coll. 33. ar. 8. S. Tho. 2. 2. q. 1. art. 2. Et 3. Sent. d. 24. q. 2. ar. 1. Et de Verit. q. 14. ar. 8. Richardus 3. Sent. d. 24. q. 2. Sseph. Brulef. 3. Sent. dist. 24. q. 2.

FVNDAMENTA. De pradest. Sæctorum. c. 2. in medio 10. 7.

TRVM fides sit circa complexum, an circa incomplexum. Et quod sit circa complexum, videtur. Credere enim sicut dicit Augustinus, est cogitare cum assensione: sed assensus rationis non est supra incomplexum: sed supra complexum: videtur ergo quod fides sit circa complexum, sicut circa proprium obiectum.

ITEM: Fides credit aliquid quia verum, et respuit quia falsum: sed verum, et falsum sunt circa complexum: ergo videtur quod et habitus fidei ipsum complexum, siue enunciabile respiciat vt obiectum.

Hug. lib. 1. sac. p. 12.

ITEM: Fides est media inter opinionem, et scientiam secundum quod vult Hugo: sed tam opinio, quam scientia est circa complexum: ergo cum medium suscipiat naturam extremorum, videtur similiter quod et fides.

ITEM: Fides est opposita errori: sed nullus errat, nisi ex hoc quod attribuit aliquid alicui, quod ei non est attribuendum, vel remouet quod non est remouendum: hoc autem non fit nisi in complexione: ergo omnis error circa complexionem consistit. Si ergo opposita nata sunt consistere circa idem, videtur similiter quod et fides verum complexum habeat pro obiecto.

ITEM: Si ipsum verum incomplexum est obiectum fidei: cum ergo Iudæi credulitatem habeant de incarnatione: Iudæi fidem haberent incarnationis, quod est manifeste falsum, immo errant circa articulum illum: similiter illi, qui crederent resurrectionem iam factam, haberent fidem de resurrectione, quos tamen circa resurrectionem constat errare: restat ergo quod aliquid incomplexum non habet esse ipsius fidei obiectum: et est complexum, vel incomplexum: ergo complexum.

AD OPPOSITVM. I. Cor. 10. a Epist. 129. 10. 2.

SED CONTRA: Super illud: Omnes eundem potum spirituales biberunt. Glossa Augustini: Tempora sunt mutata, sed tamen non est fides variata: si ergo non est fides variata, nec obiectum fidei: cum ergo enunciabilia, quæ creduntur, variata sunt, quia illi credebant Christum esse passurum, nos passum esse: illi incarnandum, nos incarnatum esse: restat ergo quod fides non est circa enunciabile, siue circa complexum tamquam circa obiectum.

ITEM obiectum fidei est verum increatum, sicut prius fuit offensum. Vnde Richardus de sancto Victore dicit quod articulus est veritas de Deo: si ergo Deus est simplicissimus, et in simplici nulla cadit complexio, vel compositio, videtur quod obiectum fidei non sit verum complexum, sed incomplexum.

ITEM de eodem, et circa idem est fides, circa

quod est visio futura: sed visio est circa verum incomplexum, et per modum incomplexionis: erit enim visio simplex intuitus summæ lucis: ergo videtur quod fides similiter consistat circa verum incomplexum per modum incomplexi.

ITEM Spes, et Charitas sunt circa res incomplexas, et per modum incomplexionis, quia spes expectat beatitudinem, et charitas amat Deum: ergo cum virtutes Theologicae idem habeant pro obiecto secundum rem, videtur quod et ipsa fides circa verum incomplexum consistat.

ITEM si fides consistit circa verum complexum, cum tempore passionis paucissimi scirent Christum pati, et in tempore incarnationis paucissimi scirent Christum incarnari, paucissimi habuissent fidem. Cornelius etiam fidem non habuisset, qui nesciebat Christum esse incarnatum nec passum: et tamen de illo legitur, quod eleemosynæ eius placuerunt Deo. Sine fide autem, vt dicitur, impossibile est placere Deo: si ergo ista inconuenientia essent, inconueniens est ponere, quod fides consistat circa complexionem.

Act. 10. e Heb. 11. b

CONCLUSIO.

Fidei obiectum quo ad substantiam fidei est complexum proprie loquendo, quod respicit implicite, et explicite: implicite non concernendo tempus, explicite vero secundum determinatam temporis differentiam.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc questionem diuersi diuersimode senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod fides consistit circa incomplexum, sicut circa proprium obiectum: et isti dixerunt quod articuli fidei non sunt enunciabilia sed res, vt pote incarnatio, passio, et resurrectio: et ista quidem omni tempore sunt eadem, et ipsa fides. Quod autem actus fidei transeat super ipsum credibile sicut super complexum, hoc est propter defectum intellectus, qui non potest totum simplici aspectu intueri: sed primo hoc intuetur, et postea illud, componens vnum alteri. Sed quoniam ipse assensus fidei est proprie super complexionem, et ad perfectionem fidei, non tantum oportet cogitare de incarnatione, sed etiam oportet credere incarnationem iam fuisse. Ideo dixerunt alij, quod articuli sunt enunciabilia, et quod fides consistit circa complexum, maxime cum fides quantum ad aliquos articulos simul respiciat creatum et increatum, et de nullo creato possit esse nisi secundum quod componitur ipsi increato, secundum quod prius habitum est: si ergo intellectus illud non capit nisi per modum complexionis, rationalibus videtur illud ponere, et dicere quod fides sit circa verum complexum, siue sub ratione complexi. Et quoniam errans circa verum complexum quantum ad differentiam temporis simpliciter iudicatur hæreticus, sicut si aliquis crederet resurrectionem iam factam, vel incarnationem futuram: ideo non solum dixerunt fidem esse circa verum complexum, sed etiam circa verum complexum sub determinata differentia temporis. Et si tu obijcias eis de mutatione fidei propter mutationem istorum enunciabilium, respondent secundum nominales, quod enunciabilia non sunt mutata, quia te esse cursum, te currere, te currissse in diuersis temporibus prolata idem significant, et vnum est enunciabile, quia vna est res quam significant, et vnum est tempus, pro quo proferuntur: et ideo vnum sunt secundum rem, et veritatem, quamuis videantur vocaliter esse diuersa. Aliter etiam respondent. Esto quod ista enunciabilia sint diuersa: quia tamen vna est veritas, cui fides assentit

Opinio 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio opinionis.

Dist. 41. q. 2.

Opin. 3. S. Tho. 2. 2. q. 1. art. 2. tenet quod est incomplexum ob rem creditam: complexum autem ob credentem.

principaliter, et ratione cuius ista enunciabilia credit: quæ quidem non mutatur secundum diuersitatem temporis, licet ipsa enunciabilia diuersificentur, non propter hoc fides mutatur, et diuersificatur, immo in diuersis temporibus fides non mutata consistit. Sed quia illa positio nominalium quæ dicebat enunciabilia diuersorum temporum esse vnum, communiter non approbatur, immo falsa est, sicut in primo Libro fuit ostensum: similiter nec alius modus dicendi sufficit, quod ad immutabilitatem fidei sufficiat immutabilitas rationis credendi. Si enim articuli sunt enunciabilia, et dicuntur immutabiles propter rationem credendi immutabilem, pari ratione dicerentur omnes vnus articulus propter vnica rationem credendi, quæ est in eis. Ideo est tertius modus dicendi, quod cum fidei habitus faciat mentem assentire credibili, siue credito: et assensus non feratur supra incomplexum, sed supra complexum: ponere oportet quod ipsum obiectum fidei secundum quod supra illud fertur fides, habet rationem complexi. Et quia dupliciter contingit fidem ferri in obiectum suum, scilicet aut implicite, aut explicite: ideo secundum duplicem modum dicitur complexum esse obiectum fidei, siue fides consistere circa complexum. Nam fides quantum ad suam substantiam respicit complexum, siue enunciabile, non concernendo determinatam temporis differentiam, immo aliquod dictum quod est commune, et indifferens ad omne tempus, sicut Christum fuisse passurum. Fides autem explicite respicit complexum sub differentia temporis determinata, sicut nunc oportet credere incarnationem fuisse, et resurrectionem futuram esse. Sicut ergo explicatio accidit fidei, nec mutat essentiam fidei: sic et variatio temporis determinati non variat fidem, vt sit alia, et alia secundum speciem. Et hic quidem modus dicendi satis est probabilis. Hunc ergo sustinendo dicere possumus, quod fides proprie consistat circa verum complexum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Dist. 3. art. 1. et Dist. 3. art. 2.

AD illud quod primo obijcitur de enunciabilium mutatione, iam patet responsio: quia enunciabile quod non concernit determinatam temporis differentiam in diuersis temporibus, non mutatur: et hoc est, circa quod fides habet consistere secundum quod fides: sed illa enunciabilia solum variantur, quæ concernunt determinatam temporis differentiam, et circa hoc consistit fides secundum quod explicita: et ex hoc non potest concludi quod fides sit alia, et alia, sed quod fidei explicatio sit variata in diuersis temporibus.

AD illud quod obijcitur, quod est fides circa verum increatum circa quod nulla est complexio, dicendum quod sicut in primo Libro dictum fuit, quamuis Deus sit simplicissimus, tamen circa ipsum vere contingit enunciare hoc de hoc per modum complexionis, pro eo quod illam complexionem non ponit intellectus circa rem, sed circa seipsum intelligentem: nec tamen errat, quia non potest simplicitatem diuini esse nisi sub tali compositione, et collatione capere: et per hunc modum intelligendum est in fide. Præterea: Fides non tantum est de vero increato in se, sed etiam prout comparatur ad veritatem creatam, sicut dictum est superius: et ista comparatio sub quadam complexione est, et propterea illa ratio non cogit.

AD illud quod obijcitur, quod de eodem est fides in via, et visio in patria, dicendum quod vnum, et idem potest apprehendi, et per modum incomplexi, et per modum complexi, sicut patet in apprehensione sensus, et intellectus. Sensus enim dum apprehendit rem albam, apprehendit per modum cuiusdam incomplexionis, quia non nouit sensus exterior componere, nec diuidere: sed intellectus

S. Bon. To. 5.

dum illud idem apprehendit, quod sensus apprehendebat, sub modo complexionis accipit, prædicans hoc de hoc, componens hoc illi, et dicens hoc esse album: et ita complexum, et incomplexum non faciunt diuersitatem a parte rei comprehensæ, sed a parte modi comprehendendi: quia vnum, et idem potest apprehendi sub modo complexionis, et incomplexionis. Et propterea non sequitur quod si visio est de eodem, de quo est fides, et visio non est sub ratione complexionis, ergo et fides: immo est ibi fallacia figuræ dictionis, vel est accidens, quia proceditur ab vnitatem rei ad vnitatem modi. Et si tu quæras, quare fides non assentit obiecto suo per modum incomplexi sicut visio, satis plana est responsio: quia visio patriæ vno et simplici aspectu facit videre, et cognosci multa propter perfectionem gloriæ: non sic autem est de cognitione secundum statum viæ, quem quidem statum respicit ipsa fides.

AD illud quod obijcitur de spe, et charitate, dicendum quod non est simile, quia proprie intellectus est negotiari circa complexum, sed affectus est negotiari circa ipsam rem: et quia res in seipsa habet rationem incomplexionis, sed prout est in intellectu habet rationem complexionis: hinc est quod quamuis virtutes respicientes affectum sint circa obiectum suum præter rationem complexionis, non tamen propter hoc fides, quia est regula intellectus. Nec valet quod si idem est obiectum virtutum Theologicarum, quod propter hoc, in quantum est fidei careat complexione, sicut in quantum est aliarum: complexum enim, et incomplexum non dicunt variationem a parte rei, sed solum a parte modi, sicut prius visum est: et quamuis virtutes Theologicae habeant idem obiectum secundum rem, et substantiam, habent tamen differens secundum rationem, et modum.

AD illud quod obijcitur de Cornelio, iam patet responsio: quia Cornelius habebat fidem implicitam, et ideo non credebat incarnationem, vel resurrectionem sub differentia temporis determinata: et propterea non errabat, sed explicatio fidei sibi deerat, ad quam faciendam misit Dominus Ecclesiæ architectum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaritur de obiecto fidei in comparatione ad nostram cognitionem: et circa hoc quaruntur tria. Primo quaritur, vtrum fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis. Secundo, vtrum sit de his, de quibus habetur probabilis opinio. Tertio, vtrum sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis.

QVÆSTIO I.

An Fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis.

Alex. Alenf. 3. p. q. 68. membr. 7. ar. 3. Et cont. 3. p. coll. 33. ar. 4. S. Thomas 2. 2. q. 1. ar. 4. Et 3. Sent. d. 24. q. 1. art. 2. Richardus 3. Sent. d. 24. q. 4.

TRVM fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis. Et videtur quod sic: Quia vidisti me Thoma, credidisti: sed constat quod Thomas veram habuit fidem de Domino Iesu, quia credidit Iesum, quem vidit, et tetigit: ergo simul de eodem erat fides interior, et visio exterior.

FVNDAMENTA. Ioan. 20. g

1. Ioh. 1. a ITEM: Quod vidimus, et audiimus, et perspeximus, et manus nostrae contrectauerunt de Verbo vitae: si ergo de Verbo vitae habebant Apostoli fidem hoc est de Christo, et de eodem habebant sensibilem cognitionem, redit idem quod prius.

ITEM Apostoli viderunt Christum passum et Christum ascendentem: et constat quod Christum esse passum, et Christum ascendisse, sunt duo articuli: si ergo Apostoli fidem, et meritum quantum ad hos articulos non amiserunt, videtur quod circa idem possit esse fides, et visio exterior.

ITEM Beata Virgo sensibili experimento nouit se concepisse de Spiritu sancto absque virili semine: sed constans est quod propter conceptionem Filij Dei nihil demptum est fidei suae: ergo simul stabant in ea cognitio fidei, et cognitio sensibilis experimenti.

AD OPPOSITIVM. Ioh. 1. a

1. SED CONTRA: Super illud Iohannis: Vado parare vobis locum, eat ne videatur, lateat ut credatur. Si ergo ad credere necessarium est latere, videtur quod impossibile sit visionem corporalem circa idem stare simul cum fide.

In Ioh. 1. a ad finem. 10. 9.

2. ITEM Augustinus diffiniens fidem dicit: Fides est credere quod non vides: et in precedenti distinctione habitum est, quod fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur. Et Gregorius in quadam homilia Paschali: Quae videntur fidem non habent, sed agnitionem: ergo non videtur quod de eisdem possit esse fides interior, et sensus exterior.

8. 10. 3. Greg. hom. 20. in Euā.

3. ITEM visio patriae euacuat fidem, et eius meritum propter manifestationem veritatis creditae: sed visio corporalis Christi ita manifestat eius humanitatem, sicut visio patriae eius diuinitatem: ergo sicut fides diuinitatis non potest esse circa visum visionem gloriosam, sic videtur quod fides humanitatis non potest esse circa visum visionem sensitivam.

4. ITEM actus credendi secundum quod ad virtutem spectat, est quid difficile, et voluntarium: sed credere quod videt homo oculis exterioribus, hoc est facile, et necessarium: ergo non videtur quod aliquid possit esse simul, et semel exterius visum, et interius creditum.

CONCLUSIO.

Circa vnum et idem possunt esse simul fides, atque visio sensibilis, quamuis non secundum idem, quando scilicet illud vnum secundum aliud patet, secundum aliud latet, ut in Christo.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod quaedam sunt quae subiunguntur sensui exteriori simpliciter, et totaliter: est illa videre, est clare et perfecte cognoscere, et circa talia non potest simul, et semel esse habitus, siue cognitio fidei cum visione exteriori: pro eo quod visio siue cognitio illa excludit omne aenigma, et cognitionem aenigmaticam. Quaedam autem sunt, quae sic subiunguntur sensui secundum aliquid sui, ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum: et circa talia bene potest simul, et semel esse visio secundum vnum, et credulitas fidei secundum aliud: visio secundum illud secundum quod patet: credulitas fidei secundum illud, secundum quod latet. Et hoc modo est in Christo intelligere. Nam Christus secundum naturam assumptam, et corpoream Apostolorum sensibus apparebat. Secundum autem diuinam naturam omnem sensum latebat, et eadem personam, et hypostasis secundum diuersas naturas simul erat. Visum cognita, et incognita: ideo simul poterat esse visa, et credita. Et id est satis facile intelligere si quis attendat: quoniam circa idem potest esse certitudo, et dubitatio secundum diuersas naturas, et diuersos respectus, et diuersas condiciones. Esto enim quod hic sit Christus coram oculis meis, et si visu

cognoscam ipsum esse hominem, numquam tamen per visum cognoscam ipsum esse Filium Dei. Ideo alius habitus necessarius est ad hoc quod cognoscam ipsum esse Deum. Et hoc est, quod Dominus dixit Petro, quando dixerat: Tu es Christus Filius Dei viui, Caro, et sanguis non reuelauit tibi, et cetera. Concedendum est ergo quod fides, et visio possunt esse circa vnum, et eundem, quamuis non secundum idem. Et hoc est quod dicit Augustinus, et Gregorius de Thoma, quod aliud vidit, et aliud credidit, hominem vidit, et Deum confessus est dicens: Dominus meus, et Deus meus. Et sicut de Thoma dicitur, ita etiam de alijs Apostolis, et de beata Virgine. Quae quamuis certitudinali experientia sciuerit, se concepisse sine virili semine: tamen se concepisse personam Verbi nouit mediante fide. Et breuiter, quia in omnibus articulis implicatur aliquid diuini, quia articulus est veritas de Deo, et illud quidem latet: ideo concedendae sunt rationes ostendentes quod visio corporalis fidem non excludit.

Mat. 16. 6

Aug. in Io. 1. a in princ. 10. 9. Greg. hom. 20. in Euā.

Articulus quid.

Ioh. 20. 9

1. AD illud ergo quod primo obijciuntur in contrarium, quod fidei necessaria est latentia, dicendum quod latentia diuinitatis haec est, quae necessaria est fidei: sed latentia humanitatis non est de fidei necessitate, facit tamen ad maiorem actus fidei puritatem. Purius enim Apostoli moti sunt motu fidei, et motu dilectionis in Christum post eius ascensum, vel abscissum, quam in eius praesentia. Et Dominus magis laudat fidem eorum, qui non viderunt, et crediderunt, quam fidem Thomae. Et beatus Petrus in 1. Cano. commendat eos, qui Christum non viderunt, et tamen in eum crediderunt. Et hoc est quod vult illa Glossa dicere, quod Domini absentia corporalis faceret ad fidei promotionem: et ex hoc non sequitur quod corporalis visio tollat ipsam fidem.

2. AD illud quod primo obijciuntur de auctoritate Augustini, et Gregorij, dicendum quod verba Augustini, et Gregorij sunt intelligenda per se: quod enim dicitur fides esse de non apparentibus, et non visis, hoc dicitur, quia fides de illis est secundum eam naturam, secundum quam non apparent, et eo ipso est de ipsis, quae non apparent, quia secundum aliquid sui latent: sed ex hoc non excluditur, quin quasi per accidens, et per concomitantiam possit dici, quod fides sit de aliquibus, quae apparent, pro eo quod vnum, et idem, sicut prius ostensum est, potest simul apparere, et latere.

3. AD illud quod obijciuntur, quod visio patriae tollit fidem diuinitatis, dicendum quod non est simile, pro eo quod visio patriae excludit omne aenigma, et auferit omnem latentiam, non sic visio viae: quamuis enim Christus appareret quantum ad naturam humanam, latebat tamen quantum ad personam. Unde Christo demonstrato, istum pati erat visum, et creditum, visum in quantum demonstrat suppositum humanae naturae, sed creditum in quantum demonstrat personam, siue hypostasis diuinam naturam.

4. AD illud quod obijciuntur ultimo, quod credere est difficile, et voluntarium, dicendum quod visio corporalis, sicut dictum est, quia non tollit latentiam, ideo non tollit difficultatem: nec tollit arbitrium liberum ex ea parte, ex qua latet. Cum enim dicit quod non est difficile, nec voluntarium credere quod quis videt, dicendum quod verum est secundum id quod videt: sed tamen totus Christus secundum omnem sui naturam visio non subiacebat: et ideo ratione illius naturae, et personae voluntarium, et difficile erat credere. Facile enim erat credere, quod ille homo pateretur ab his, qui videbant Christum pati: sed difficillimum erat credere quod Deus esset, qui pateretur: nec hoc credebatur aliquis, nisi qui volebat, et quem illuminatio fidei adiunabat.

QVA.

QUESTIO II.

An fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis.

Alex. Alenf. 3. p. q. 58. Membro 7. ar. 4. Et Cont. 3. p. coll. 33. ar. 5. S. Tho. 2. 2. q. 1. art. 5. Et 3. Sent. d. 24. q. 2. ar. 2. Richar. 3. Sent. dist. 24. q. 4.

FVNDAMENTA. 1. Pet. 3. c

TRVM fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis. Et quod sic, videtur: Parati omni poscenti reddere rationem, de ea, quae est in nobis, Fide, et Spe: sed ratio probabilis est generatiua opinionis: si ergo Fides comparatur secum probabilem rationem, comparatur ergo et probabilem opinionem.

ITEM Petrus Archiepiscopus Rauennensis. Non est tutum credere sine ratione: ergo ratio probabilis facit ad fidei utilitatem, et securitatem. Si ergo opinio generari habet ex probabili ratione, videtur, et cetera.

ITEM donum scientiae, et intellectus, et sapientiae simul potest stare cum fide. Sed quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, debemus rationi: ergo ratiocinatio potest simul stare cum fide: sed cum quocumque stat probabilis ratiocinatio, stat etiam et opinio: ergo, et cetera.

ITEM doctrina Theologiae stat simul cum fide, cum sit fidei explicatiua, et circa ea est, circa quae fides consistit. Si ergo in doctrina Theologiae multae sunt probabiles rationes, videtur quod rationis probabilitas simul cum fide maneat: ergo pari ratione probabilitas opinionis ex rationibus generata poterit esse in eodem, et respectu eiusdem in quo, et respectu cuius est ipsa fides.

1. SED CONTRA: Fides est argumentum non apparendium rerum: sed ea, de quibus habetur opinio probabilis, sunt apparentia: probabile enim est quod videtur omnibus, vel pluribus: ergo videtur quod opinio probabilis, et fides circa idem simul esse non possint.

2. ITEM assensus opinionis probabilis colligitur ex humana ratiocinatione: sed sicut dicit Gregorius: fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum: ergo videtur quod probabilitas assensus auferat meritum ipsi fidei: ergo non potest se compati cum habitu ipsius fidei.

3. ITEM opinio est assensus vnius partis cum formidine alterius: sed vbi est opinio, ibi est vacillatio: sed fides excludit omnem vacillationem, dum facit firmiter adherere: ergo fides non potest simul stare cum opinione.

4. ITEM opinio adheret rationi probabili propter se, vnde deficiente probabilitate rationis deficit probabilitas opinionis: sed fides adheret ipsi veritati propter se, et super omnia: ergo fides, et opinio habent repugnantiam: ergo non videtur quod simul possint esse in anima circa eandem materiam.

CONCLUSIO.

De eodem potest esse fides, et probabilis opinio, non quidem formidinem annexam habens, sed assensionem ex probabilitibus rationibus derelictam.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi. Vno modo dicitur opinio assensus vnius partis cum formidine alterius. Alio modo dicitur opinio assensus animae generata ex rationibus probabilitibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstratiuus generat

scientiam. Si ergo opinio dicatur primo modo, prout habet secum annexam formidinem, et vacillationem, sic non potest simul stare cum habitu fidei circa eandem materiam, pro eo quod fides facit plene consentire in alteram partem, ita quod omnino reputat eius oppositum falsum, et erroneum, nec propter aliquam rationem superuenientem potest ad oppositum inclinari: et ideo quia tollit fluctuationem opinionis, isto modo dicendi opinio simul cum fide non potest se compati. Si autem opinio dicatur secundo modo, scilicet assensus derelicta ex rationibus probabilitibus, sic dicendum est, quod circa idem simul et semel potest esse opinio, et fides: quoniam multi fideles habent ad ea, quae credunt, multas verisimiles rationes, et multas probabiles, quae habent generare opinionem quantum ad secundum modum dicendi opinionem: et illa quidem assensus generata fidei non repugnat, immo subferuit; et famulatur. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos, et oblectamentum quantum ad perfectos. Ex his patet responso ad quaestionem propositam, patet etiam responso ad obiecta. Opinio enim probabilis secundum vnum modum dicendi potest stare simul cum fide, sicut rationes ad primam partem ostendunt: immo multum confert fidei probabilitas rationum, sicut fuit dictum in principio primi Libri. Secundum alium modum dicendi, in quantum sonat in imperfectionem, videlicet prout dicit vacillationem, et innitentiam, ipsius assensus super probabilitatem rationis principaliter, sic habet repugnantiam cum fide: et sic procedunt rationes ad secundam partem, maxime duae vltimae, quarum vna sumpta est ex ipsius opinionis incertitudine, altera vero ex ipsius opinionis fulcramento, quia principaliter innititur rationi probanti.

1. AD illud quod primo obijciuntur de verbo Apostoli, quod fides est argumentum non apparendium rerum, dicendum quod Apostolus remouet ibi a credibili apparentiam non quamcumque. Non enim remouet apparentiam probabiles opinionis, sed certitudinalis apprehensionis, sicut apparet Deus beatus.

2. AD illud quod obijciuntur de verbo Gregorij: Fides non habet meritum, et cetera, dicendum quod hoc intelligit Gregorius quando credulitas fidei omnino innititur experimento rationis probabiles: et hoc modo fides vera non stat cum opinione, ita quod innitatur opinioni tamquam fundamento, immo multo magis assensus illa probabilis ex rationibus acquisita, de qua dictum est quod potest opinio dici, innititur ipsi fidei tamquam firmiori. Et huius signum est, quia multae rationes videntur nobis probabiles, et valde rationabiles circa fidem, quae videntur esse abusiones quaedam hominibus infidelibus. Ideo magis illa assensus innititur fidei, quam econuerso, licet aliquo modo illa fides foueat, et delectet, sicut dictum est.

3. 4. AD duas vltimas rationes non oportet respondere: quia procedunt de ipsa opinione secundum alterum modum dicendi, secundum quem non potest simul stare cum fide, sicut prius tactum est.

QUESTIO III.

An fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis.

Alex. Alenf. cont. 3. p. coll. 33. art. 8. S. Thomas 1. p. q. 1. art. 13. ad 3. Scot. 3. Sent. d. 24. q. 1. Ioan. Bacch. 3. Sent. d. 24. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 24. q. 1.

TRVM fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis. Et quod sic, videtur tali ratione: Philosophus aliquis sciens rationibus cogentibus Deum esse vnum

FVNDAMENTA.



Vnum Creatorem omnium, potest venire ad fidem, ita quod non obliuiscatur illarum rationum, sed sciens illas rationes, habet scientiam: ergo videtur quod possit de eodem simul habere fidem, et scientiam.

ITEM aliquis cognoscens aliquid per demonstrationem, quia siue per effectum, si incipiat nosse per causam, siue per demonstrationem propter quid, non propter hoc amittit priorem cognitionem, quamuis haec secunda sit notior, vel nobilior illa: ergo duae cognitiones possunt haberi de eodem, quarum vna nobilior est quam alia, et vna non expellit aliam, nec euacuat. Et si hoc verum est, tunc videtur quod simul possit aliquid cognosci ratiocinatione acquisita, et illuminatione infusa: ergo de eodem simul potest haberi fides, et scientia.

ITEM cognitio intellectiua superadueniens non tollit cognitionem sensitiuam, licet vna illarum sit dignior, et perfectior, et nobilior altera: ergo pari ratione videtur de fide, et scientia quod simul possunt haberi de eodem, et circa idem.

ITEM experientia est principium scientiae: sed de vno, et eodem potest haberi fides, et experientia. Maior probatur per Philosophum: Minor probatur in beata Virgine Maria, quae fide, et experientia cognouit se concepissee de Spiritu sancto.

AD OPPOSITUM.

1. SED CONTRA: Sicut charitas diligit Deum propter se, et super omnia, sic fides assentit primae veritati propter se, et super omnia: sed quia charitas diligit Deum super omnia, et propter se, impossibile est quod ipsa compatiatur secum dilectionem, qua quis diligit Deum propter terram principaliter: ergo pari ratione impossibile erit, quod fides secum compatiatur cognitionem, quae principaliter adhaeret ratiocinationi acquisitae: sed talis est cognitio scientiae: ergo impossibile est fidem esse circa idem cum scientia simul et semel.

2. ITEM visio patriae tollit fidem propter certitudinem, et euidenciam in cognoscendo. Si ergo quod cognoscitur per scientiam, est certum, et apertum, videtur quod impossibile sit aliquid esse simul scitum, et creditum.

3. ITEM animus noster nullo modo potest dissentire ab eo quod nouit habitu scientiae, non enim potest non credere quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis, si scit illud demonstrare: sed quae fide creduntur, voluntarie creduntur, et sicut possunt credi, ita et possunt discredi: ergo videtur quod scientia notitia non possit simul stare circa idem cum ipsa fide.

4. ITEM quae scientia cognoscuntur, subiacent rationi: sed quae fide creduntur, sunt supra rationem, quoniam fides est illuminatio rationem eleuans supra se: ergo si idem non potest esse infra rationem, et supra rationem, non videtur quod possit simul cognosci per scientiam, et fidem.

CONCLUSIO.

Fides, et scientia quae non sit comprehensio, sed per manuductionem ratiocinij possunt simul stare, licet non sit secundum idem fidem, et scientiam.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod duplex est cognitio scientialis de Deo, scilicet a parte comprehensionis, et manuductione ratiocinationis. Si loquamur de scientia a parte comprehensionis, quo modo cognoscitur Deus in patria, sic non compatiatur secum fidem, sed simul idem sit scitum, et creditum, pro eo quod talis cognitio simpliciter excludit aenigma: et hoc melius apparebit infra, cum agatur de euacuatione virtutum, quare videlicet, et qualiter fidei actus per

Dist. 31. ar. 2.

visionem excludatur, et euacuetur. Et de hac scientia Sanctorum auctoritates dicunt, et communis opinio Magistrorum tenet hoc esse verum, quod idem simul non potest esse scitum, et creditum. Si autem loquamur de scientia, quae est a manuductione ratiocinationis, sic volunt quidam dicere adhuc esse verum quod non potest simul stare cum fide: quia per talem scientiam assentit intellectus ipsi rei cognita propter ipsam rationem principaliter, assentit etiam necessario: assentit etiam sicut rei, quae est infra se, cuius contrarium reperitur in fide, quae assentit primae veritati propter se, et voluntarie, eleuando rationem super se. Et ideo dixerunt habitum fidei, et scientiae mutuo sese excludere, secundum quod charitas illum amorem excludit, quo quis amat Deum propter temporalia principaliter. Aliorum vero positio est, quod de vno, et eodem simul potest haberi scientia manuductione ratiocinationis cum habitu fidei, iuxta quod dicit Augustinus 14. de Trinitate exponens illud Apostoli: Alij datur per Spiritum sermo sapientiae, alij sermo scientiae. Huic scientiae tribuo illud, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent plurimi fideles, licet habeant fidem. Et Richardus de sancto Victore dicit quod ad ea quae fidei sunt, non tantum possunt haberi rationes probabiles, sed etiam necessarias: licet eas interdum contingat nos latere. Vnde aliquis credens Deum esse vnum Creatorem omnium, si ex rationibus necessarijs incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere. Vel si etiam prius noscit, fides superueniens talem cognitionem non expellit sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod vna cognitio alteram non expellit, est: quia scientia manuductione ratiocinationis licet aliquam certitudinem faciat et euidenciam circa diuina: illa tamen certitudo, et euidencia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamuis enim aliquis possit rationibus necessarijs probare Deum esse, et esse Deum vnum: tamen cernere ipsum diuinum esse, et ipsam Dei vnitatem, et qualiter illa vnitatis non excludat personarum pluralitatem, non potest nisi per iustitiam fidei emundetur. Vnde illuminatio, et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa per necessaria. Et huius signum est: quia licet aliqui philosophi de Deo sciuerint multa vera, tamen quia fide caruerunt, in multis errauerunt, vel etiam defecerunt. Vnde sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi: sic intelligendum est circa habitum fidei, et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem, et respectu eiusdem compati, quamuis non secundum idem. Vnde concedenda sunt rationes, quae sunt ad partem istam.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod charitas non compatiatur se cum dilectione, quae principaliter adhaeret alij rei. Responderi potest quod non est simile: quia amare Deum propter creaturam finaliter, pertinet ad amorem iniquum, et libidinosum, qui habet repugnantiam ad amorem rectum. Sed assentire alicui vero probato propter rationem probatam, dum modo illatio sit vera, et necessaria, nec hoc dicit peccatum, nec errorem: et ideo non sic habet repugnantiam ad fidem, proprie rea non est simile. Sed adhuc illud non soluit plene: quia quidquid sit de charitate, duo ista non videntur simul se posse compati, quod aliquis assentiat veritati creditae propter se, et quod assentiat ei propter aliud. Propter quod notandum, quod haec praepositio, propter, dupliciter potest accipi. Vno modo prout notat causam finalem. Alio modo prout dicit rationem mouentem.

2. AD illud quod obijcitur de visione patriae, quod tollit fidem, dicendum quod non est simile: quia cum omnem excludat latentiam, iam credulitas fidei non est necessaria: non sic autem est de scientia, quae habetur per rationem manuductione ratiocinationis.

3. AD illud quod obijcitur, quod sciens non potest dissentire ab eo, quod scit, dicendum quod verum est quantum ad id, quod de eo cognoscit: quantum tamen ad id, quod latet, ex illo dissentire potest, et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei: sicut aliquis philosophus sciens probare Deum esse vnum ratione necessaria, ab hac non potest dissentire: dissentiret tamen ab hac, si quis diceret quod illa vnitatis potest compati secum pluralitatem: quod quidem eum latet, et excedit vires cognitionis suae, et scientiae.

4. AD illud quod obijcitur, quod fides est de his, quae sunt supra rationem, et scientia est de his, quae sunt infra, dicendum quod sicut nihil impedit vnum, et idem esse latens, et patens: sic nihil impedit vnum, et idem secundum alium, et alium cognoscendi modum esse infra, et supra rationem: et ita scitum, et creditum. Licet enim sempiterna virtus, et diuinitas nosci possit per scientiam acquisitam, vel etiam innatam in se: tamen prout comparatur ad pluralitatem personarum, vel humilitatem humanitatis nostrae, quam Deus assumpsit, omnino supra rationem est, et supra scientiam. Si quis enim iudicio rationis, et scientiae innitatur, nequaquam crederet possibile, quod summa vnitatis secum compatiatur pluralitatem personarum: nec quod summa maiestas vniri possit cum nostra humilitate, nec quod summa virtus de non operante fiat operans sine sui mutabilitate, et consimilia, quae videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam. Vnde valde parum attingit scientia co-

gnitionem diuinorum, nisi fidei innitatur: quia vna, et eadem re apertissimum est fidei, quod occultissimum est scientiae: sicut patet de altissimis, et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, et de potentia, et sapientia Dei, quae latuit philosophos, et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus: Stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi: quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia, quam vera scientia: deprimunt enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur, et iuuetur per fidei illuminationem: vnde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur.

Opinio aliorum.

Opinio propria.

Cap. 1. ar. 3.

S. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 2. tenet oppositum. Similiter Soc. hic. sed conuincit. Dist. 31. ar. 2.

mouentem. Si prout dicit causam finalem, sic non potest vnum, et idem credi propter se, et propter aliud: sicut amari non potest propter se, et propter aliud. Si dicat rationem mouentem, cum plures possint esse rationes mouentes ad assentiendum vni, et eidem, sicut potest vna conclusio probari per causam, et per effectum, potest etiam probari per aliquid extrinsecum, et per aliquid intrinsecum: sic non est inconueniens quod aliquis assentiat alicui veritati propter se, et propter aliud, diuersis tamen habitibus, et considerationibus. Sed nec illud adhuc plene soluit: quia dicitur quod dixerunt Samaritani credentes: iam non propter verbum tuum credimus: quod est verbum fidei: et ita videtur quod assensus fidei non compatiatur secum assensum scientiae, qui principaliter innititur rationi. Et propterea volunt aliqui dicere, quod est non tollatur cognitio quantum ad habitum, tollitur tamen quantum ad actum: quia non habet iam illius usum, nec motum. Istud tamen non oportet dicere, nec videtur esse conueniens quod aliquis habeat habitum, et non possit habere usum, maxime cum non habeat potentiam ligatam per aliquod impedimentum. Et propterea potest dici, quod quando aliquis est simul sciens et credens, quod habitus fidei tenet in eo principatum: et ideo tali assensu fidei assentit ipsi veritati propter se, ita quod, propter, dicit rationem principaliter ipsum mouentem. Assensu etiam scientiae assentit eidem propter rationem, ita quod, propter, non dicit rationem principaliter ipsum mouentem. Quamuis autem non possit vnum, et idem credere propter se, et propter aliud, ita quod sic, et sic credat principaliter: tamen propter se principaliter, et propter aliud minus principaliter bene possunt se compati ad inuicem, ita quod vnum sit principale, et aliud sit subseruiens. Vnde illud, quod dixerunt fideles: iam non propter loquelam tuam credimus: intelligendum est principaliter. Et per hoc patet responso ad primum argumentum.

Ioan. 4. f

2. AD illud quod obijcitur de visione patriae, quod tollit fidem, dicendum quod non est simile: quia cum omnem excludat latentiam, iam credulitas fidei non est necessaria: non sic autem est de scientia, quae habetur per rationem manuductione ratiocinationis.

3. AD illud quod obijcitur, quod sciens non potest dissentire ab eo, quod scit, dicendum quod verum est quantum ad id, quod de eo cognoscit: quantum tamen ad id, quod latet, ex illo dissentire potest, et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei: sicut aliquis philosophus sciens probare Deum esse vnum ratione necessaria, ab hac non potest dissentire: dissentiret tamen ab hac, si quis diceret quod illa vnitatis potest compati secum pluralitatem: quod quidem eum latet, et excedit vires cognitionis suae, et scientiae.

4. AD illud quod obijcitur, quod fides est de his, quae sunt supra rationem, et scientia est de his, quae sunt infra, dicendum quod sicut nihil impedit vnum, et idem esse latens, et patens: sic nihil impedit vnum, et idem secundum alium, et alium cognoscendi modum esse infra, et supra rationem: et ita scitum, et creditum. Licet enim sempiterna virtus, et diuinitas nosci possit per scientiam acquisitam, vel etiam innatam in se: tamen prout comparatur ad pluralitatem personarum, vel humilitatem humanitatis nostrae, quam Deus assumpsit, omnino supra rationem est, et supra scientiam. Si quis enim iudicio rationis, et scientiae innitatur, nequaquam crederet possibile, quod summa vnitatis secum compatiatur pluralitatem personarum: nec quod summa maiestas vniri possit cum nostra humilitate, nec quod summa virtus de non operante fiat operans sine sui mutabilitate, et consimilia, quae videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam. Vnde valde parum attingit scientia co-

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de obiecto fidei quantum ad nominis rationem. Conuenit enim nomine articuli censeretur. Et circa hoc duo quaruntur secundum duplicem rationem articuli. Primo quaritur de ratione articuli, quae assignatur a Richardo. Secundo de illa, quae assignatur ab Isidoro.

QUESTIO I.

An articuli definitio a Richardo assignata sit conueniens.

Alex. Ales. 3. p. q. 69. Memb. 1. Et Cont. 3. p. coll. 39. ar. 1. et 2. S. Thomas 2. 2. q. 1. ar. 6. Et 3. Sent. d. 25. q. 1. ar. 1. Richardus 3. Sent. dist. 25. q. 1. ar. 3. Tho. Argent. 3. Sent. d. 25. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 25. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 24. q. 1. ar. 3.

DE illa ratione Richardi, quam ponit de articulo definiens sic articulum: Articulus est indiuisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum. Contra istam definitionem obijcitur. Primo ratione primae partis, scilicet ratione huius, quod dicitur, indiuisibilis veritas de Deo. Nullum enim mentis complexum est verum, indiuisibile: sed articulus est verum complexum enunciabile, sicut in praecedentibus fuit ostensum: ergo non est veritas indiuisibilis. 2. ITEM vna tantum est veritas indiuisibilis circa Deum: ergo si articulus est veritas indiuisibilis de Deo, vnus tantum est articulus: sed hoc est falsum: ergo et illud ex quo sequitur.

AD OPPOSITUM.

3. ITEM nihil quod est ipse Deus, est veritas de Deo: sed obiectum fidei est ipse Deus: ergo obiectum fidei non est veritas de Deo: sed articulus est obiectum fidei: ergo inconuenienter dicitur articulus veritas de Deo. 4. ITEM Resurrectionem esse futuram est articulus: et hoc non est verum de Deo, sed est verum de carne: ergo articulus non est generaliter indiuisibilis veritas de Deo: ergo non videtur quod primum membrum praedictae definitionis conueniat ipsi articulo generaliter, nec vere. CONTRA secundam partem notificationis, qua dicitur arctans nos ad credendum, opponitur sic: Nihil quod est supra rationem, et occultum rationi, arctat eam ad credendum: sed articulus latet rationem, et est supra rationem: ergo non videtur quod arctet eam.

5. ITEM ad nihil, ad quod mera voluntate inclinamur, per aliquid arctamur: sed ad credendum meta voluntate inclinamur: ergo per nihil arctamur ad credendum: ergo articulus non arctat nos.

ITEM



6. I T E M sicut se habet obiectum fidei ad actum credendi, sic se habet obiectum charitatis ad actum amandi: sed obiectum charitatis non arctat nos ad amandum: ergo nec obiectum fidei ad credendum.

7. I T E M sicut articuli ordinantur ad actum credendi, ita præcepta ordinantur ad actum obediendi: et sicut arctantur ad credendum credibilia, ita arctantur ad exequendum mandata: ergo sicut credibile dicitur articulus, ita præceptum debet dici articulus: si ergo præceptum non fortitur nomen articuli, videtur similiter quod nec ipsum obiectum fidei debeat dici articulus.

CONCLUSIO.

Articuli diffinitio a Richardo assignata conveniens est: quia ostendit ipsum esse terminum resolutionis, et principium discretionis, et directionis.

Hoc non sentit S. Tho. 2. 2. q. 2. art. 6. ubi ait articulum dori navi a verbo graco, quod est arctos, et latine articulus, id est partium comparatio.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod articulus quantum est de ratione sui nominis dicitur ab arctando: hoc autem dupliciter habet intelligi, active, videlicet, et passive. Dicitur enim articulus, quia est quid in se arctatum: et dicitur articulus, quia alios arctat. Prout passivè dicitur articulus quod in se arctatum est, est terminus resolutionis. Prout autem active dicitur, est principium distinctionis, et discretionis. Et primo quidem modo accipitur in scientia naturali, in qua dicuntur articuli membra, siue partes quæ non resolvuntur in alias, sed in eis ita resolutio, sicut dicuntur articuli digitorum. In quantum vero articulus dicitur principium distinctionis cõsuevit accipi in scientia sermociniali, ut in Grammatica, et Rhetorica. Articulus enim in grammatica est aliquid distinctum, faciens distinctionem quantum ad genera, et quantum ad casus, et quantum ad supposita. Et in Rhetorica appellatur articulus distinctio, quæ fit in scientia, et in prolatione. Quoniam ergo aliæ scientiæ deseruiant Theologie, sumit et ipsa proprietatem suorum vocabulorum, iuxta illud quod inuenit in alijs scientijs rectè dictum. Quoniam ergo fides nostra dicitur plurimum cognitionem, et illa quidem cognitio terminata est, et distincta, necesse est circa obiectum fidei quod est creditum reperiri aliqua, ad quæ reducantur omnia credenda tamquam ad illa, in quibus stet resolutio omnium credendorum, et tamquam ad illa, quæ sunt principia directiua in omnibus, quæ creduntur, et illa, quæ sunt, principaliter fides credit, et quæ proprie sunt obiectum fidei. Et pro ista duplici ratione dicuntur censeri nomine articuli, videlicet quia sunt termini resolutionis, et quia principium distinctionis. Et propterea Richardus ipsum articulum diffiniens, vel describens notificat ab hac duplici proprietate. Nam in hoc quod dicit primo, articulus est veritas mentis indiuisibilis de Deo, insinuatur quod articulus est terminus resolutionis: resolutio enim stat ad indiuisibile. In hoc vero quod subiungitur, arctans nos ad credendum, insinuatur quod est principium discretionis, et directionis: arctat enim sicut regula directiua respectu omnium eorum, quæ communiter sunt credenda: et sic ista notificatio rectè est assignata, quia non tantum est realis descriptio, sed et nominis interpretatio.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod nulla veritas complexa est indiuisibilis, dicendum quod indiuisibile dictum de articulo non priuat omnem diuisionem, sed priuat eam diuisionem, quæ quidem consistit in credibiliu, distinctione: quoniam articulus non distinguitur in alios articulos, ibi enim status est. Potest etiam aliter dici, quod ipsi complexioni subiacet veritas indiuisibilis. Sicut enim dictum fuit prius, intel-

ctus circa ea, quæ Dei sunt, et in Deo, quæ sunt omnino simplicia, negotiatur, et intelligit sub complexione quadam: et quamuis totum quod est Deus sit ipse Deus, tamen intellectus dum intelligit aliquid de Deo, intelligit illud in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid in ratione prædicati. Et quia diuersas ei attributiones facit: hinc est quod ipsam veritatem primam, quæ vna est, multis modis intelligit, et multis modis enunciat.

2. 3. E T per hoc patet responsio ad duo sequentia: licet enim indiuisibilis veritas sit vna, tamen articuli sunt plures: quia articulus non solum est ipsa veritas in se, sed prout comparatur ad aliquam attributionem, respectu cuius Deus est in ratione subiecti: sicut Deum esse Creatorem, Deum esse trinum, Deum esse vnum: et ratione huius dicitur esse veritas indiuisibilis de Deo, et plures articuli: quia plura enunciabilia sunt de Deo, et circa Deum, quæ necessarium est credere ipsi fidei.

4. A D illud quod obijcitur, quod carnis resurrectio non est de Deo, dicendum quod immo, in quantum tenet rationem articuli: sic enim comparatur resurrectio nostra, et carnis resurrectio ad virtutem diuinam. Vnde credere carnis resurrectionem non est aliud quam credere, quod Deus corpora nostra resuscitabit, exigente hoc sua iustitia, et faciente sua potentia.

5. A D illud quod obijcitur contra secundam partem, quod articulus non arctat rationem cum sit supra eam, dicendum quod articulus diffinitur hic in comparatione ad intellectum non quemcumque, sed intellectum informatum fide: et hoc notatur cum dicitur, arctans nos, scilicet fideles. Quamuis autem articulus sit occultus intellectui, qui quidem non habet fidem, et etiam supra ipsum: non tamen est supra intellectum, in quantum fide illuminatur, et eleuatur.

6. A D illud quod obijcitur, quod credere est per meram voluntatem, et ita non per arctationem, dicendum quod est arctatio, quæ repugnat libertati, et est arctatio, quæ repugnat ambiguitati: et cum dicitur articulus quia arctat ad credendum, hoc non dicitur per coactionem voluntatis, sed hoc dicitur per remotionem ambiguitatis: quia in ipsa veritate articuli determinate figitur mens credentis, ut nullatenus ad partem aliam inclinetur. Vnde sicut dicitur vox articulata, quæ ad significandum aliquid est determinata, cum prius in se indifferens esset ad significandum diuersa: sic articulus dicitur, quia ipsum oportet determinate credere, et ei assentire omni remota ambiguitate, et vacillatione.

7. A D illud quod opponitur de obiecto aliarum virtutum, et etiam de præcepto quod arctat ad obediendum, dicendum quod non est simile: quia, sicut prius dictum est, articulus non tantum dicitur quia arctat obligando, sed quia arctat distinguendo, et discernendo, et quia ad ipsum stat resolutio: et quoniam hoc proprie conuenit ipsi fidei, quæ est virtus perficiens ipsum intellectum, ad quem spectat principium, et regula discretionis: hinc est quod solum obiectum fidei vendicat sibi nomen articuli.

QUESTIO II.

An articuli diffinitio Isidori sit conueniens censenda.

Alex. Alenf. 3. p. q. 69. Membro 1. Et cont. 3. p. Coll. 39. art. 3. S. Thomas 2. 2. q. 1. ar. 6. Et 3. Sent. d. 25. q. 1. art. 1. Richar. 3. Sent. dist. 25. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. d. 25. q. 2. ar. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 25. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 24. q. 1. dub. 3.

AD OPPOSITIVM.

NOTIFICATIONE Isidori, quæ talis est: Articulus est perceptio diuinæ veritatis tendens in ipsam. CONTRA partem primam huius diffinitionis opponit sic: Nulla veritas est sua perceptio: sed articulus est diuina veritas: ergo hæc est falsa: Articulus est perceptio diuinæ veritatis.

1. I T E M Fides est perceptio diuinæ veritatis: ergo si articulus est perceptio diuinæ veritatis: fides est articulus.

2. I T E M Visio gloriæ est perceptio diuinæ veritatis: ergo videtur quod visio gloriæ sit articulus fidei: quod simpliciter est absurdum.

3. I T E M in articulis non tantum exprimitur diuina veritas, sed etiam diuina bonitas, et Christi humanitas: ergo non videtur quod primum membrum diffinitionis omni articulo generaliter cõueniat. Contra secundam partem diffinitionis opponitur sic: Nihil quod est ipsa diuina veritas, tendit in diuinam veritatem, sed articulus est ipsa veritas diuina: ergo non est tendens in ipsam veritatem.

4. I T E M articulus communis est respectu fidei bonorum, et malorum: sed mali quamuis percipiant primam veritatem, non tamen tendunt in ipsam: ergo tendere in diuinam veritatem non est commune omni articulo.

5. I T E M aliqui philosophi habuerunt de Deo aliquam cognitionem cum quadam dilectione: ergo si habuerunt simul diuinæ veritatis perceptionem cum quadam tendentia in ipsam, et tamen nec fidem nec fidei articulos habuerunt: ergo non videtur quod prædicta notificatio de articulo rectè assignetur.

6. I T E M cum vnus rei vna sit diffinitio, videtur quod ad notificationem articuli sufficiat notificatio: siue diffinitio Richardi: superfluit ergo ista Isidori: quæritur ergo quæ sit diuersitas inter vtramque.

CONCLUSIO.

Articuli diffinitio Isidori secundum quod ad formatam fidem pertinet, a quo eius est obiectum, conueniens est censenda.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ista descriptio in tribus differt a descriptione ipsius Richardi. Nã illa descriptio ipsius Richardi est quasi quedam nominis interpretatio, hæc autem est realis notificatio. Secundo vero differt in hoc quod cum articulus dupliciter habeat cõsiderari, et prout est in se, et in re, et prout est apud animam, notificatio ipsius Richardi respicit ipsum articulum prout est in se, et in re. Notificatio autem Isidori respicit ipsum articulum prout est ens apud animam: ideo dicit ipsum esse perceptionem diuinæ veritatis. Tertia differentia est: quia cum dupliciter contingat loqui de fide, videlicet de fide in sua generalitate, et de fide formata, dupliciter etiam contingit articulum considerari, aut prout est obiectum fidei generaliter, aut prout est obiectum fidei formatæ. Ri-

chardus diffinit articulum prout est obiectum fidei generaliter: et ideo dicit quod est arctans nos ad credendum. Isidorus autem diffinit ipsum prout est obiectum fidei formatæ: et ideo dicit quod est perceptio veritatis tendens in Deum: et quoniam fides formata respicit intellectum pariter et affectum, et intellectum illuminat ad credendum, et affectum excitat ad tendendum in Deum: hinc est quod Isidorus diffinit articulum primo per comparisonem ad actum intellectus, cû dicit: Articulus est perceptio diuinæ veritatis. Secundo per cõparationem ad actum affectus cum subiungit: tendens in ipsam. Et quia ad vtrumque actum comparatur in ratione motiui, hinc est quod prædicta diffinitio intelligenda est dari secundum prædicationem causalem, ut sit sensus: Articulus est perceptio, et cõparatio, id est articulus est illud, quod illuminat nos ad diuinam veritatem percipiendam, et quod excitat nos ad tendendum in ipsam. Vnde dicitur perceptio tendens, quia facit nos percipere, et tendere, et mouet nos ad percipiendum, et ad tendendum. Et per hoc patet responsio fere ad omnia obiecta, quæ obijciuntur.

1. A D illud enim quod primo obijcitur, quod nulla veritas est sua perceptio, patet responsio: quia verum est prædicatione essentiali: sed non est verum prædicatione causali.

2. A D illud quod obijcitur, quod fides est perceptio, et etiam visio gloriæ, dicendum quod non est simile, quia illud dicitur prædicatione formali, sed illud dicitur prædicatione causali: fides enim, et visio est perceptio sicut habitus perceptiuus: sed articulus est perceptio sicut obiectum motiuum virtutis percipientis. Posset etiam dici quod sicut intellectus aliquando nominat potentiam, aliquando habitum, aliquando actum, aliquando obiectum sicut manifestum est in diuersis auctoritatibus: sic et perceptionis nomen potest extendi ad habitum, actum, et obiectum. Ideo aliter dicitur de fide, aliter de articulo.

3. A D illud quod obijcitur, quod articuli non tantum spectant ad veritatem, sed etiam ad bonitatem: nec tantum ad veritatem diuinam, sed etiam ad humanam, dicendum quod estis articulus concernat aliquo modo bonum, concernat etiam aliquid creatum, secundum illud tamen non habet rationem motiui: sed eo ipso quod habet in se rationem veri, et veri summi, cui fides propter se, et super omnia assentit: et quia diffinitur hic articulus, in quantum est motiuus fidei, ideo sufficit tangere hic in eius notificatione veritatem diuinam, a qua est tota et principalis ratio fidei, et credendi.

4. A D illud quod obijcitur de tendentia, patet responsio: quia prædicatio illa causaliter est intelligenda. Articulus enim terminando facit tendere, terminat enim in quantum finis, et mouet in quantum obiectum: et ideo facit tendere.

5. A D illud quod obijcitur de fide malorum, dicendum quod hic diffinitur articulus in comparatione ad fidem formatam, licet etiam fides malorum in Deum actu non tendat, tamen reddit quodam modo habilem ad tendendum, licet semiplene.

6. A D illud quod obijcitur, quod cognitio Philosophorum erat perceptio cum tendentia, dicendum quod non erat illa tendentia quæ est ex fide: namquam enim per illam cognitionem poterant peruenire ad salutem: ideo ut verius loquamur, potius iacebant, quam tendebant.

7. A D illud quod obijcitur, quod vnus rei vnica est diffinitio, dicendum quod verum est secundum vnica comparisonem, et considerationem: sed secundum quod aliquid multipliciter habet considerari, multipliciter habet notificari: ideo Richardus, et Isidorus diuersimode notificauerunt, quia diuersimode considerauerunt: diuersitas autem eorum fuit quantum ad tria, sicut ostensum est supra.

D I S T I N C T. XXV.

D E F I D E I S V F F I C I E N T I A , A C

de æqualitate fidei, spei, charitatis, et operationis.



**D**R A E D I C T I S adiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Illis enim, qui precesserunt aduentum Christi, et qui sequuntur, videtur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur cognitione, et articulorum quantitate, vel constantia, et deuotione. Est autem quedam fidei mensura, sine qua numquam potuit esse salus. Vnde Apollonius in se. Sed queritur, Vtrum hoc credere ante aduentum et ante legem ad salutem suffecerit. Nam tempore gratie constat certissime hoc non sufficere. Oportet enim vniuersa credi, que in symbolis continentur. Sed nec ante aduentum, nec ante legem videtur hoc suffecisse: quia sine fide Mediatoris nullum hominem vel ante, vel post fuisse saluum, Sanctorum auctoritates contestantur. Vnde Augustinus ad Optatum: Illa fides sana est, qua credimus nullum hominem sue maioris, sue minoris ætatis liberari a contagione mortis et obligatione peccati, quod prima natiuitate contraxit, nisi per vnum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum: cuius hominis eiusdemq. Dei saluberrima fide etiam illi iusti salui facti sunt, qui priusquam veniret in carne, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et illorum et nostra. Proinde cum omnes iusti sue ante incarnationem sue post, nec vixerint, nec viuunt nisi ex fide incarnationis Christi: profecto quod scriptum est: Non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat saluari nos: ex illo tempore valet ad saluandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Idem: Nemo liberatur a damnatione, que per Adam facta est, nisi per fidem Iesu Christi. Idem: Eadem fides Mediatoris, que nos saluat, saluos iustos faciebat antiquos pusillos cum magnis: quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum: et sicut nos mortuum, ita illi moriturum: et sicut nos resurrexisset, ita illi resurrecturum: et nos et illi ad iudicium viuorum et mortuorum venturum. Gregorius super Ezechielem: Et qui preibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes: Osanna filio David, quia omnes electi, qui in Iudæa esse potuerunt, sue qui nunc in Ecclesia sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt. His alijsq. pluribus testimonijs perspicue docetur, nulli vmquam salutem esse factam, nisi per fidem Mediatoris. Oportet ergo accedentem ad Deum credere qua supra dixit Apostolus, sed non sufficit.

De fide simplicium.

**Q**U I D ergo dicitur de illis simplicibus, quibus non erat reuelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dicit potest, nullum fuisse iustum, vel saluum, cui non esset facta reuelatio vel distincta, vel velata: vel in aperto, vel in mysterio. Distincta, vt Abraa et Moysi, alijsq. maioribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant: Velata, vt simplicibus, quibus reuelatum erat ea esse credenda, que credebant illi maiores et docebant: sed eorum distinctionem apertam non habebant, sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt que in symbolo continentur: credunt enim que ignorant, habentes fidem velatam in mysterio: Ita et tunc minus capaces reuelatione sibi facta maioribus credendo inherebant, quibus fidem suam quasi committebant. Vnde Iob: Boues arabant, et asina pascebantur iuxta eos. Simpliciter et minores sunt asina pascentes iuxta boues: quia humilitate maioribus adherendo, in mysterio credebant, que illi in mysterio docebant: qualis forte fuit vidua Sareptana.

Quæ ante aduentum Christi de Mediatore credere sufficiebat.

**S**E D queritur: Cum sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis: vtrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore, que nunc credimus. Quibusdam videtur, quod suffecerit illis quattuor tantum credere, scilicet natiuitatem, mortem, resurrectionem, et aduentum

et aduentum ad iudicium, quod ex præmissis verbis Augustini colligunt, vbi ista quattuor posuit. Alijs autem videtur habita fide Trinitatis, id de mysterio incarnationis fidei suffecisse, vt Dei Filius crederetur nasciturus de homine, et iudicaturus: qui de Ioanne Baptista documentum huius rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Euangelio dubitasse videtur secundum expositionem Gregorij, quando interrogauit per discipulos: Tu es, qui venturus es, an alium expectamus? Quasi diceret: Es tu per te ipsum descensurus ad infernum, an alium ad hæc Sacramenta missurus? Quidam tamen dicunt eum non dubitasse de ignorantia, sed de pietate, id est, dubitare se ostendisse: non quia ignorauerit, sed pietatis affectu compassum esse Christo, et eius humilitatem admirando insinuasse.

De fide Cornelij.

**S**O L E T etiam queri de Cornelio, Vtrum fidem incarnationis habuerit: cum dictum est ei per angelum: Accepta sunt elemosyne tuæ, et exaudite sunt orationes tuæ. Si enim fidem incarnationis non habebat: tunc ergo sine fide incarnationis erat ei iustitia: quia de illo scriptum est, quod iustus erat et timens Deum. Si vero fidem incarnationis habebat: ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sane dici potest, eum sicut fidem Trinitatis, ita et incarnationis habuisse Dei reuelatione: sed incarnatum iam esse Dei Filium ignorasse: et ideo missus est ad eum Petrus, vt iam natum Dei Filium ei annuntiaret, et Sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat ergo fidem incarnationis, sed an facta, vel futura esset, non nouerat: et ita per fidem venit ad opera, et per opera amplius solidatus est in fide. Per fidem enim, vt ait Gregorius, venit ad opera. Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim vnum credebat, sed Filium eius nesciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera eius. Sine fide enim impossibile est aliquem placere Deo. Augustinus vero dicit Cornelio dictum esse per angelum: Accepta sunt elemosyne tuæ et orationes tuæ, antequam in Christum crederet: nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quo modo invocabat in quem non credebat? sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ Petrus. Attende quid ait, sine fide Christi non posse esse salutem: et tamen Cornelium exaudiatum antequam crederet in Christum. Quod ita potest intelligi, scilicet antequam sciret Christum incarnatum, in quem credebat in mysterio.

De æqualitate fidei, spei, charitatis, et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

**I**L L V D etiam non est præmittendum, quod fides, spes, charitas et operatio secundum aliquid æqualia sint in presenti. Vnde Gregorius: Fidem, spem, charitatem atque operationem dum in hac vita viuimus, æquales sibi esse apud nos inuenimus: quia quantum credimus, tantum amamus: et quantum amamus, tantum de spe presumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat: et tantum operatur, quantum credit et amat, et sperat. Sed tamen maior spe et fide charitas dicitur: quia cum ad Dei speciem peruenitur, spes et fides transt, sed charitas permanet: et quia charitas mater est omnium virtutum. Quæ non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta. Charitas enim numquam excidit. Præmissa autem æqualitas proprie secundum interiorum actuum intentionem consideranda est. Huic vero quod hic et superius dictum est, scilicet quod charitas non est ex fide, spe, sed e conuerso, videtur obuiare quod ait Apostolus: Finis præcepti est charitas de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta. Quod exponens Augustinus, cor accipit pro intellectu, et conscientiam pro spe: Qualis, inquit, charitas est finis præcepti procedens de corde puro, id est, de puro intellectu, vt nihil nisi Deus diligatur: et conscientia, id est, de spe bona, et fide non ficta, id est, non simulata. Non ergo charitas fidem et spem, sed fides et spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige, non quod fides, et spes causa vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant, sed quia charitas sine illis in aliquo esse non potest: sed illa sine charitate possunt esse, quamuis non sit pia fides, vel spes sine charitate. Ideo ergo ex fide et spe procedere dicitur charitas, quia nulli prouenit sine istis.

S. Bon. To. 5.

Cc

DIST.

DISTINCTIO XXV.

De fidei sufficientia.

Praedictis adhiendum est de sufficientia fidei, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

**S**UPER illud **Luc. 24. d.** V. **Lucam**, ubi sic ait: Ioannes nouit Dei filium: sed non ipsum ad inferos descensurum. Item in Glossa. **Poterat prius vates quem venturum praedixit, non moriturum credidisse.** Hoc ipsum dicit Gregorius in quadam Homilia, et tangitur in littera.

**R e s p.** Dicendum quod sancti doctores in hac questione dissentire videntur: nam quidam videntur velle ipsum non dubitasse. Alij vero videntur velle dicere ipsum dubitasse. Ex hac ipsa contrarietate quidam haeretici sumserunt occasionem errandi, vt dicerent Ioannem damnatum esse, quia in fide dubitauit. Sed certe ab hoc discordat textus Euangelicus, in quo praecipue laudatur Ioannes. Discordant etiam omnes doctores catholici, et etiam vniuersalis Ecclesia, quae Ioannem non tantum sanctum, sed etiam sanctissimum praedicat, et in eius natiuitate, et decollatione sollemnizat. Ideo licet sancti doctores Catholici videantur sibi dissentire, idem tamen sentiunt secundum rem. Propter quod intelligendum est, quod triplex est modus dubitandi. Est enim quadam dubitatio proueniens ex infidelitate, sicut dubitauerunt Iudaei. Et est dubitatio proueniens ex tarditate, sicut dubitauerunt discipuli, quibus dicitur Luca ultimo: O stulti, et tardi corde ad credendum. Et est dubitatio proueniens ex pietate, sicut cum aliquis ex compassionem magna, et admiratione ad modum dubitantis se habet, dicendum ergo est quod primo, et secundo genere dubitationis Ioannes nullo modo dubitauit, dubitauerunt tamen discipuli eius: et sic dicunt sancti, qui dicunt eum non dubitasse, sed dubitationi discipulorum consuluisse. Ideo enim eos misit ad Christum, vt videntes mirabilia, quae faciebat, conuerterentur ad ipsum. Si autem loquamur de tertio genere dubitationis, sic dixerunt alij Sancti Ioannem dubitasse non dubitatione vacillationis, sed cuiusdam potius admirationis, et compassionis, quae facit hominem se habere per modum dubitantis. Et hoc est quod dicit **Luc. 7. c. Glossa:** Non fide, sed pietate dubitauit: et sic patet quod nulla est contrarietas inter auctoritates praemissas.

**Fides** quippe magna dicitur cognitione, et articulo-  
rum quantitate, vel constantia, et deuotione.  
**Dub. 1.**

**Contra:** Videtur primo hic esse superfluitas, quia Magister Hugo non ponit nisi duo, secundum quae attenditur profectus fidei, videlicet cognitionem, et affectionem. Magister vero ponit hic quatuor: ergo videtur, quod ille sit diminutus, vel ipse superfluitus. Item eadem fide, qua creditur vnus articulus, creduntur et ceteri: ergo non videtur quod dicatur magna ab articulo-  
rum quantitate.

**R e s p.** Dicendum est ad hoc, quod fides duplicem habet magnitudinem: vnam per comparisonem ad obiectum, et haec attenditur in articulo-  
rum quantitate, et vocatur haec articulo-  
rum quantitas ipsorum articulo-  
rum dignitas: articuli enim non sunt de quantumque veritate, sed de veritate summa. Et penes hoc quantitas fidei aequalis est secundum diuersitatem temporum, aequalis est etiam secundum pluralitatem articulo-  
rum, quantum ad id quod est in eis principale, scilicet quantum ad ipsam primam veritatem: quantum vero ad connotatum bene possit concedi, quod vnus articulus est dignior alio: vt illi, qui sunt de diuinitate sunt digniores quam illi, qui sunt de humanitate. Habet etiam magnitudinem per comparisonem ad subiectum, quia fides respicit subiectum secundum triplicem vim, videlicet secundum potentiam intellecti-  
uam, et secundum potentiam affectiuam, et secundum potentiam interpretatiuam. Secundum haec attenditur in fide magnitudo secundum triplicem modum, videlicet: per comparisonem ad intellectuam dicitur magna cognitione, per comparisonem ad affectiuam dicitur magna deuotione, per compa-

**A** rationem ad interpretatiuam dicitur magna constantia. Tunc enim fides constantem esse, quando aliquis libere constatur, quod credit: et sic patet praedictorum quatuor numerus, et sufficientia. Aliter potest dici et magis, secundum intentionem Magistri, quod cum fides respiciat intellectum, et affectum: secundum quod supra habitum est, magnitudo eius sumitur tam ex parte huius, quam ex parte illius. Ex parte autem intellectus dupliciter potest attendi maior magnitudo in fide, aut quia clarius cognoscit ipsum creditum, aut quia cognoscit ipsum in pluribus, siue distinctius. Primo modo dicitur fides magna cognitione. Secundo articulo-  
rum quantitate, quia articulos nouit melius distinguere. Similiter ex parte affectus dupliciter attenditur magnitudo, aut quia firmitus adhaeret, aut quia intensius. Primo modo dicitur esse magna constantia. Secundo modo dicitur magna deuotione: et sic ista quatuor reducuntur ad illa duo, quae ponit Magister Hugo: et per hoc patet responso ad obiecta. Patet etiam quod non est aliqua contrarietas, nec est superfluitas.

**Quibusdam videtur quod suffecerit illis quatuor tantum credere: scilicet natiuitatem, mortem, resurrectionem, et aduentum ad iudicium.** **Dub. II.**

**Contra:** Cum isti articuli ita bene essent ignoti, sicut alij, videtur quod non magis tenerentur cognoscere illos, quam alios. Quiritur ergo quare magis ista debebant credere de Mediatoris, quam alia.

**R e s p.** Dicendum quod ista principaliter debebat habere fides illorum, quibus innitebatur tamquam magis opportuna. Nam primum quidem credebant tamquam ipsi fidei Mediatoris fundamentum, videlicet ipsam natiuitatem. Secundum vero, videlicet ipsam passionem, vt prouocaret ad amorem. Tertium vero, videlicet ipsam resurrectionem, vt subleuaret ad spem.

**D** ad spem. Quartum vero, scilicet aduentum ad iudicium, vt gubernaret per timorem. Et quia omnibus erat necessarium ad salutem recte credere, amare, sperare, et timere: ideo oportuit quatuor istos articulos credere explicite, vt alij qui innitebantur credendo implicite, possent saluari. Vel aliter: Quia nullus poterat merito suo liberari a contagione, vel obligatione peccati originalis, oportuit quod crederent se per meritum Christi posse saluari, et per satisfactionem eius. In merito autem isto est quatuor considerare, videlicet personam satisfaciendam, modum satisfaciendi, et eius praemium, et praemiandi modum. Quantum ad personam, oportebat credere natiuitatem. Quantum ad modum satisfaciendi, oportebat credere passionem. Quantum ad praemium, oportebat credere resurrectionem. Quantum ad modum oportebat credere aduentum ad iudicium.

**Qui de Ioanne Baptista, et cet.** **Dub. III.**

**Innuat** quod Ioannes Baptista de morte Christi, et descensu ad inferos dubitauit. **Contra:** Si mori, et ad inferos descendere est articulus, et Ioannes de hoc dubitauit: ergo fuit infidelis: sed constat Ioannem non fuisse infidelem, cum Dominus laudet eum, ibi: ergo non dubitauit. Item: Ioannes ei perhibuerat testimonium, et alijs notu fecerat Christum: ergo non videtur quod ipse dubitauerit, cum misit discipulos suos ad Christum. Et hoc est quod dicit Augustinus super Ioannem: Ioannes, qui a Spiritu sancto didicerat quid quid audierat, qui caeteris praedicauerat, qui testimonium perhibuerat, qui columbam viderat, quare sic quatit? Si ignorauit, quomodo testis fuit Ioannes? tu ante signa diuulgaueras: modo post mortuos suscitatos cum iam omnibus quasi notus es, numquid est tibi non notus? absit. Si tu dicas quod non dubitauit, sed ad modum dubitantis se habuit. Obijctur contra hoc auctoritate Ambrosii super **Lucam,**

**Mat. 11. a**

**Ioan. 1. 5.**

**super illud Lucam**, ubi sic ait: Ioannes nouit Dei filium: sed non ipsum ad inferos descensurum. Item in Glossa. **Poterat prius vates quem venturum praedixit, non moriturum credidisse.** Hoc ipsum dicit Gregorius in quadam Homilia, et tangitur in littera.

**R e s p.** Dicendum quod sancti doctores in hac questione dissentire videntur: nam quidam videntur velle ipsum non dubitasse. Alij vero videntur velle dicere ipsum dubitasse. Ex hac ipsa contrarietate quidam haeretici sumserunt occasionem errandi, vt dicerent Ioannem damnatum esse, quia in fide dubitauit. Sed certe ab hoc discordat textus Euangelicus, in quo praecipue laudatur Ioannes. Discordant etiam omnes doctores catholici, et etiam vniuersalis Ecclesia, quae Ioannem non tantum sanctum, sed etiam sanctissimum praedicat, et in eius natiuitate, et decollatione sollemnizat. Ideo licet sancti doctores Catholici videantur sibi dissentire, idem tamen sentiunt secundum rem. Propter quod intelligendum est, quod triplex est modus dubitandi. Est enim quadam dubitatio proueniens ex infidelitate, sicut dubitauerunt Iudaei. Et est dubitatio proueniens ex tarditate, sicut dubitauerunt discipuli, quibus dicitur Luca ultimo: O stulti, et tardi corde ad credendum. Et est dubitatio proueniens ex pietate, sicut cum aliquis ex compassionem magna, et admiratione ad modum dubitantis se habet, dicendum ergo est quod primo, et secundo genere dubitationis Ioannes nullo modo dubitauit, dubitauerunt tamen discipuli eius: et sic dicunt sancti, qui dicunt eum non dubitasse, sed dubitationi discipulorum consuluisse. Ideo enim eos misit ad Christum, vt videntes mirabilia, quae faciebat, conuerterentur ad ipsum. Si autem loquamur de tertio genere dubitationis, sic dixerunt alij Sancti Ioannem dubitasse non dubitatione vacillationis, sed cuiusdam potius admirationis, et compassionis, quae facit hominem se habere per modum dubitantis. Et hoc est quod dicit **Luc. 7. c. Glossa:** Non fide, sed pietate dubitauit: et sic patet quod nulla est contrarietas inter auctoritates praemissas.

**Luc. 24. d.**

**Luc. 7. c.**

**Mat. 11. a**

**Fides, spes, charitas, et operatio secundum aliquid aequalia sunt.** **Dub. II II.**

**Contra:** Contigit aliquem habere habitus virtutum, et non operationem: ergo non videtur quod operatio aequetur ipsis habitibus. Item: Si habueris fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habeam, et cet. ergo videtur quod aliquis possit habere magnam fidem, ita quod nullam habeat charitatem.

**1. Cor. 13. a**

**Apo. 21. e**

**Dist. 33. 34 et 36.**

**R e s p.** Dicendum breuiter, quod illa quatuor aequalia sunt secundum quod dicitur super illud, quod latera ciuitatis erant aequalia. Dicitur enim ibi, quod latera ciuitatis sunt fides, et spes, et charitas, et operatio. De modo autem aequalitatis ipsarum virtutum dicitur infra planius, ubi est quaestio, et sermo specialis. Ad praesens autem tantum dixisse sufficit, quod haec quatuor sunt aequalia secundum rationem merendi, quando sunt informata gratia. Tantum enim ipsa charitas est meritoria in suo actu, quantum et fides in vno, et eodem homine. Similiter tantum meretur operatio procedens ab habitu, quantum placet ipse habitus. Quia enim vna est gratia gratum faciens, quae facit animam Deo placere per habitus, et operationes: hinc est quod necesse est ista quatuor esse aequalia secundum dictam acceptionem, ac per hoc secundum efficaciam merendi. Ad illud quod obijctur, quod habitus possunt esse sine operibus, dicendum quod non assimilatur hic aequalitas habituum ad operationes in omnibus, sed in his, quae habent habitus simul cum ipsis operationibus ab ipsis egredientibus. Praeterea non intelligit de operationibus exterioribus, immo de operationibus interioribus, quae consistunt in motu, et vsu liberi arbitrij. Et ille **S. Bon. To. 5.**

**Quidem vsus bonitatem** habet iuxta mensuram habitus virtutis gratuita: illa enim praecipue est quae habentem pericit, et opus eius bonum reddit. Ad illud quod obijctur, quod magna fides potest haberi sine charitate, dicendum quod Apostolis ibi loquitur de fide informi: sed littera ista intelligi debet de fide formata. Et ista sufficienti circa litteram, nam illa, quae praemittuntur de fide Cornelij, satis sunt plana, et cet.

ARTICVLVS I.

**A** D intelligentiam huius partis secundum ea, quae Magister tangit, incidit hic quaestio circa duo. Primo quaeritur de fidei sufficientia. Secundo quaeritur de fidei profectu. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur de fidei sufficientia quantum ad continentiam symboli Apostolici. Secundo quaeritur de sufficientia eiusdem quantum ad notitiam eorum, qui praecesserunt aduentum Christi. Tertio quaeritur de sufficientia eiusdem quantum ad illos, qui eius aduentum fuerunt secuti.

QUESTIO I.

*An omnia, quae in symbolo continentur, sint ad salutem necessaria.*

*Alex. Alex. 3. p. quaest. 69. Memb. 3.*

*Et cont. 3. p. Collat. 43. art. 1. et 2.*

*S. Tho. 2. 2. q. 1. art. 8.*

*Et 3. Sent. d. 25. q. 1. art. 2.*

*Et Opusc. 2. cap. 255.*

*Richardus 3. Sent. dist. 25. art. 2. q. 1.*

*Tho. Argent. 3. Sent. dist. 25. q. 1. art. 4.*

*Gabr. Biol. 3. Sent. dist. 25. q. 1.*

**D**E sufficientia fidei quantum ad continentiam symboli Apostolici. Vtrum sufficienter continentur ibi omnia, quae opportunum est credere ad salutem. Et quod sic, videtur. Primo per verba Cassiani ad Leonem Papam libro sexto: Symbolum latine ideo collectio nominatur, quia collecta in vnum ab Apostolis Domini totius Catholicae legis fide, quidquid per vniuersum diuinorum voluminum corpus immensa diffunditur copia, totum in symbolo colligitur breuitate perfecta.

**FUNDA-  
MENTA.**

**Lib. 6. de  
Incarn.**

**I T E M** hoc ipsum ostenditur ratione, quoniam tota fides versatur circa Deum sicut circa obiectum: sed non conuenit pluribus modis Deum cognoscere nisi quantum ad diuinam naturam, et humanam: ergo si vtroque modo in symbolo Apostolorum traditur notitia de Deo, videtur quod fides ibi contineatur in integritate perfecta.

**I T E M** non contingit habere notitiam de diuina substantia nisi per aliquam eius operationem quam diu sumus in via: sed omnis diuina operatio continetur sub aliqua istarum trium, videlicet sub opere creationis, vel reparationis, vel glorificationis. Si ergo Deus in symbolo Apostolorum ab hac triplici operatione notificatur, quia ostenditur ibi Deus esse creator, et reparator, et glorificator, videtur quod tota fides ibi contineatur.

**I T E M** hoc ipsum ostenditur ex perfectione auctorum. Si enim ad symbolum illud componendum conuenit ceteris Apostolorum, qui repleti fuerunt Spiritu sancto, et plenam, et integram fidei notitiam habuerunt: dicere quod in symbolo illo contineatur fides insufficienter, non est aliud quam dicere, quod Spiritus sanctus, non est aliud quam dicere, quod Spiritus sanctus, **Cc 1 et**

et Magistri totius Ecclesie insufficientes fuerunt. Si ergo hoc dicere est impium, et absurdum, necesse est ponere fidem ibi contineri integre, et plene.

AD OPPOSITUM Aug. serm. Vig. Pent. 10. 10.

1. SED CONTRA: Sicut a doctoribus traditur catholicis, symbolum illud fuit compositum tantum a duodecim Apostolis, ita quod quilibet posuit ibi suam particulam. Si ergo ultra duodecim fuit Barnabas, et Paulus, qui fuit specialissimus, et maximus fundator, et doctor, et ipsi non posuerunt ibi suam particulam, videtur quod in symbolo illo non fuerit fides sufficienter tradita, vel saltem videtur quod ad illius compositionem non sufficienter conuenerit vniuersitas Apostolica.

2. ITEM videtur quod insufficienter contineatur ibi fides a parte credendorum. Si quis enim non crederet fornicationem, vel adulterium esse peccatum mortale, iudicaretur hæreticus. Si quis etiam non crederet Deum esse, et multa talia quæ in symbolo non continentur, iudicaretur hæreticus: ergo non videtur quod sufficienter contineatur ibi illa, quæ sunt fidei Christiane necessaria.

3. ITEM hoc ipsum ostenditur a parte ipsorum articulorum: quia credere quod corpus Christi sit in altari, et quod panis conuertatur in corpus Christi, hoc est maximè difficultatis, et in quo fides habet maximum meritum: ergo videtur quod illud credibile in doctrina fidei fuit potissime explicandum: videtur ergo cum ibi non explicetur, quod symbolum illud sit defectiuum.

4. ITEM hoc ipsum ostenditur ex parte diuinarum conditionum, et operationum: quia sicut Deus est omnipotens, ita etiam est immensus, ita æternus, bonus, et sapiens: et sicut creauit, ita distinxit, ornauit, et conseruauit. Sicut etiam Christus incarnatus est, ita etiam inter homines conuersatus est: sicut resurrexit, ita etiam post resurrectionem apparuit: et de omnibus his nihil tangitur in doctrina symboli: ergo videtur in ea fides insufficienter contineri, cum omnia hæc oporteat credi, et ad omnia hæc arctemur sicut ad articulos ibi expressos.

5. ITEM hoc ipsum ostenditur ex additione aliorum symbolorum, sicut Athanasij, et Niceni concilij. Si enim in symbolo Apostolorum fides sufficienter traditur: ergo alia symbola superflua sunt, quod si non superflua sunt: ergo in illo fides insufficienter exprimitur. Iuxta hoc queritur vltimo de diuersitate illorum Symbolorum quantum ad continentiam, et quantum etiam ad ratiocinationem, et quantum ad frequentationem, et quantum ad recitationem, et quantum ad alias differentias, quæ sunt inter illa.

CONCLUSIO.

In symbolo Apostolico sufficienter omnia ea, quæ oportet numerum esse credere, continentur, quo ad ea quæ principaliter credenda sunt.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod doctrina fidei quædam habet antecedentia, quædam consequentia, quædam principia, siue obiecta, sicut in alijs scientijs videmus esse quædam principia communia, quæ supponuntur sicut dignitates. Quædam vero principia propria illarum scientiarum, vt sunt intrinseca principia demonstrationum. Quædam vero sunt sicut consequentia, sicut sunt conclusiones corollariæ. Per hunc etiam modum in doctrina fidei antecedentia sunt illa, quæ sunt de dictamine iuris naturalis. Principia vero sunt illa, ad quæ fidei illuminatio directe dirigit: et ista dicuntur articuli. Consequentia sunt illa, quæ ex illis articulis possunt elici, et ad illos articulos habent sequi. Cum ergo queritur, vtrum sufficienter doctrina fidei contineatur in symbolo Apostolico, dicendum est quod si loquamur de doctrina fidei quantum

ad ea, quæ sunt in ea principia, et propria, sicut sunt illi articuli, sufficienter in illo symbolo continentur. Potest autem ipse sufficienter ex duplici parte monstrari, videlicet ex parte ipsorum auctorum componentium, et ex parte articulorum constituentium. Ex parte auctorum componentium, quia vniuersitas ibi Apostolorum conuenit, quam non est dubium aliquid non potuisse latere de his, quæ pertinent ad fidei complementum. Et vt maiorem haberent firmitatem singuli posuerunt ibi suas partes, et omnes insimul singulas approbauerunt: vt vna Ecclesia, quæ super Apostolos fundari debebat, vnam fidei credulitatem, et confessionem haberet, quæ quidem diceretur fides Catholica, hoc est fides vniuersalis. Vniuersalis inquam quia vniuersis data, et ab vniuersis Apostolis, qui erant fundamentum vniuersalis Ecclesie constituti.

Vnde Petrus primo posuit particulam suam dicens: Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem cali, et terra.

Secundo Andreas audiens, subiunxit: Et in Iesum Christum filium eius vnicum Dominum nostrum.

Tertio Ioannes addidit: Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine.

Quarto intulit Iacobus maior: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus.

Quinto subiunxit Thomas: Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis.

Sexto addidit Iacobus minor: Ascendit ad calos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis.

Septimo adiecit Philippus: Inde venturus est iudicare viuos, et mortuos.

Octauo intulit Bartholomæus: Credo in Spiritum sanctum.

Nono subiunxit Matthæus: Sanctam Ecclesiam Catholicam.

Decimo addidit Simon Chananeus: Sanctorum communionem. Quia in sanctorum communionem est peccatorum remissio.

Vndecimo superaddidit Iudas Thaddæus: Carnis resurrectionem. Et est sensus, quod Deus resuscitabit ipsam carnem.

Duodecimo Matthias consummauit: Vitam æternam. Amen.

Et sic Apostoli in numero duodenario pleno et integro composuerunt illud symbolum quado erant insimul congregati, in quo quidem numero significatur superabundans perfectio. Et illud præfiguratum fuit in Iosue 4. vbi dicitur quod duodecim viri tulerunt de medio Iordanis alueo duodecim lapides, et posuerunt in loco, in quo castrametati sunt. Per duodecim namque viros de singulis tribubus præfigurantur duodecim Apostoli. Per duodecim lapides præfigurantur duodecim partes symboli, quæ sunt firmæ, et immutabiles, ex quibus vnicum symbolum constituitur, quod ideo symbolum appellatur, quia ex pluribus Apostolorum sententijs fuit constitutum. Dicitur enim symbolum a syn, quod est simul, et bole, quod est sententia: vnde symbolum est plurius sententia constituta, et sic sumitur sufficienter contentorum in symbolo a parte auctorum componentium: Potest etiam nihilominus sumi a parte articulorum constituentium: cum enim omnes articuli sint de Deo, aut secundum quod est in natura propria, aut secundum quod est vnus humana nature nature: necesse est quosdam articulos esse spectantes ad diuinitatem, quosdam ad humanitatem.

Illi autem, qui spectant ad diuinitatem, aut respiciunt diuinam essentiam in se, aut respiciunt diuinam essentiam personas, et hypostasies, et respiciunt eius operationes. Si respiciunt ipsam diuinam essentiam in se: sic est vnus articulus, secundum quod vnica et simplex est diuina essentia. Et hoc insinuat cum dicitur: Credo in Deum. Si autem respiciunt diuinam essentiam personas, siue hypostasies, secundum quod tres sunt

Sufficietia duplex via.

Articuli fidei eodem ordine positi in Hexaem. ser. s. pag. 36. d. 10. 1. Idem in Centil. scilicet. 38. Et Diesa Sal. s. tit. 3.

\* Numerus duodenarius dicitur superabundans, vel excrecens: quia eius partes diuisæ, vt 6. 4. 3. 2. 1. deinde de aggregandis, summam totius excendunt, et numerum 126. constituit. De hoc numero, nec non de perfecto, et diminuto vnde serm. 4. in Hexaem. pag. 26. b. 10. 1.

Articuli spectantes ad Diuinitatem.

sunt personæ, tres sunt articuli. Quorum vnus est: A Credo in Deum patrem omnipotentem. Alius vero notatur cum dicitur: Et in Iesum Christum filium eius vnicum Dominum nostrum. Alius cum dicitur: Credo in Spiritum sanctum. Si autem respiciant diuinæ essentiae operationes: hoc potest esse tripliciter secundum quod triplex est eius operatio, quarum vna est in collatione nature, et hæc est creatio. Altera in collatione gratiæ, et hæc est sanctificatio. Tertia est in collatione gloriæ, et hæc est gloriosa resuscitatio. Et secundum hoc tunc sunt tres articuli. Quorum vnus notatur cum dicitur: Credo in Creatorem cali, et terra. Alter cum dicitur: Sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Alius cum dicitur: Carnis resurrectionem, et vitam æternam. Amē. Et sic septem sunt articuli circa diuinitatem respicientes ipsam diuinam essentiam in se, et in personis, et in operibus eius: et patet eorum sufficietia, quia non habet ipsa pluribus modis considerari.

Similiter circa humanitatem non est reperiri nisi septem articulos principales secundum septem actus Christi Redemptoris, qui ordinantur ad nostram redemptionem. Quorum primus est incarnari. Et de hoc est vnus articulus: Qui conceptus est de Spiritu sancto. Secundus est nasci. Et de hoc est alius articulus: Natus ex Maria Virgine. Tertius est pro nobis pretium soluere: et de hoc est alius articulus: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus mortuus, et sepultus. Quartus est infernum spoliare, et de hoc est alius articulus: Descendit ad inferna. Quintus est de morte triumphare, et de hoc est alius articulus: Tertia die resurrexit a mortuis. Sextus est caelestia transcendere: et de hoc est alius articulus: Ascendit ad calos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Septimus ad iudicium venire: et de hoc est alius articulus: Inde venturus est iudicare viuos, et mortuos. Et sic patet quod septem sunt articuli spectantes ad Deitatem, et septem spectantes ad humanitatem, in quibus vniuersitas fidei continetur: secundum quod significatur in primo Apocalypsis: vbi dicit Ioannes se vidisse septem candelabra, et in medio septem candelabrorum simile Filio hominis: et ille habebat ad dexteram septem stellas. Per septem namque stellas luminosas, quæ sunt de natura caelesti, intelliguntur septem articuli spectantes ad diuinitatem. Per septem autem candelabra aurea, quæ sunt de terrena materia verumtamen optima, et depurata, intelliguntur septem articuli respicientes humanitatem: et ideo dicit quod in medio horum vidit similem filio hominis. Quoniam ergo isti quatuordecim articuli continentur in symbolo Apostolico: hinc est quod ipsa fides continetur in illo symbolo sufficienter, et plene quantum ad illa, quæ principaliter sunt credenda. Et ideo concedenda sunt rationes ad istam partem.

Apoc. 1. b

Ad illud ergo quod primo obiicitur, quod Paulus, et Barnabas nihil ibi posuerunt, dicendum quod Paulus, et Barnabas electi fuerunt post diuisionem Apostolorum ad prædicandum, sicut patet in Actibus Apostolorum. Et quoniam symbolum debuit constitui ab omnibus, et simul congregatis, vt sic singula essent a singulis per expressionem, et totum a quolibet per approbationem, hinc est quod nihil ibi apponitur quod Paulo, et Barnabæ approprietur, nec tamen ex hoc arguitur insufficientia, quia alij fuerunt in numero completo, et perfecto, in quato numero Deus eleget suos Apostolos. Præterea multitudo condentium non facit ad maiorem perfectionem symboli additi, quamuis faciat ad maiorem auctoritatem: ita enim potuisset vnus Apostolus in aliqua verborum serie enarrare fidem sufficienter, sicut omnes fecerunt in illo symbolo per concordiam edito: magis tamen sic facere voluerunt, sicut prædictum est, propter maiorem fidei vnitatem seruandam: et propter maiorem eiusdem fidei firmitatem.

Ad illud quod opponitur, quod intulit sunt ete S. Bon. To. 5.

denda, quæ in symbolo non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc, quod est Deū esse. Et de consequentibus sicut sunt multa alia, quæ de ipsis articulis elicit sacra Scriptura, et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiæ, et consimilia: nullum tamen est credibile a fide quod non possit reduci ad articulos in symbolo contentos, sicut ad principia dirigitur, et stabilia fundamenta.

Ad illud quod opponitur de insufficientia ipsorum articulorum, quod credere corpus Christi in altari, hoc videtur pertinere ad articulum fidei, dicendum quod iste non est articulus principalis, sed sub aliquo articulo continetur, sicut et alia Sacramenta. Volunt autem quidam dicere, quod reducit ad articulum de omnipotentia. Alij autem reducant ad articulum de passione, quia istud est memoria passiois Sed melius est ipsum reducere ad articulum de vnitate Ecclesie, et peccatorum remissione, sicut et fides respectu aliorum Sacramentorum. In ipsis enim Sacramentis fit peccatorum remissio. In ipsis etiam attenditur totius Ecclesie Sanctorum vnio. Vnde in symbolo Niceno, additur: Conseruor vnum baptismum in remissionem peccatorum: vnde sicut dicitur de hoc Sacramento quod reducit ad aliquem articulum principalem, sic intelligendum est de alijs Sacramentis.

Ad illud vero quod obiicitur ex parte diuinarum conditionum, et operationum, dicendum quod conditiones respicientes diuinam essentiam non faciunt novos articulos distinctos ab articulo, qui est de vnitate essentiae diuinae. In hoc enim quod credo ipsum Deum esse vnum, credo ipsum esse immensum, et simplicem, æternum, omnipotentem, et similia: alioquin si vnum de istis deest, non esset Deus. Similiter non de omnibus operationibus debent esse articuli, sed de operationibus principalibus, maxime de his, quæ ad nostram reparationem, et salutem ordinantur, ad quam dirigit fides nostra. Possunt tamen omnes operationes Dei reduci ad illas tres. Omnis enim operatio aut respicit esse nature, aut esse gratiæ, aut esse gloriæ. Vnde conseruatio potest reduci ad creationem. Similiter distinctio ornatus: punitio vero potest reduci ad iudicium. Vel potest dici, quod non est secundum principalem intentionem, quia non est secundum voluntatem antecedentem, sed secundum voluntatem consequentem. Similiter operationes Christi, vt conseruationis et apparitionis, ad illas possunt reduci, quia apparitio ordinatur ad manifestationem veritatis resurrectionis, et conseruatio ad manifestandam veritatem incarnationis.

Ad illud quod obiicitur de additione aliorum symbolorum, dicendum quod alia symbola duo, videlicet Athanasij, et Niceni concilij addita sunt ad fidei maiorem explanationem, et ad hæresum confutationem. Quia symbolum Athanasij doctoris præcipui maxime ordinatum fuit contra errorem Arii: Athanasij, et ideo ibi maxime exprimit vnitatem essentiae, et distinctionem personarum, quo modo Christum esse æqualis patri secundum diuinitatem, minor patre secundum humanitatem. Symbolum vero Niceni Symbolum concilij conditum fuit ad confutationem multorum Cõcilij Nidarum hæresum pũllulantium. Vnde adduntur alii

Ad illud quod obiicitur de additione aliorum symbolorum, dicendum quod alia symbola duo, videlicet Athanasij, et Niceni concilij addita sunt ad fidei maiorem explanationem, et ad hæresum confutationem. Quia symbolum Athanasij doctoris præcipui maxime ordinatum fuit contra errorem Arii: Athanasij, et ideo ibi maxime exprimit vnitatem essentiae, et distinctionem personarum, quo modo Christum esse æqualis patri secundum diuinitatem, minor patre secundum humanitatem. Symbolum vero Niceni Symbolum concilij conditum fuit ad confutationem multorum Cõcilij Nidarum hæresum pũllulantium. Vnde adduntur alii

Ad illud quod obiicitur de additione aliorum symbolorum, dicendum quod alia symbola duo, videlicet Athanasij, et Niceni concilij addita sunt ad fidei maiorem explanationem, et ad hæresum confutationem. Quia symbolum Athanasij doctoris præcipui maxime ordinatum fuit contra errorem Arii: Athanasij, et ideo ibi maxime exprimit vnitatem essentiae, et distinctionem personarum, quo modo Christum esse æqualis patri secundum diuinitatem, minor patre secundum humanitatem. Symbolum vero Niceni Symbolum concilij conditum fuit ad confutationem multorum Cõcilij Nidarum hæresum pũllulantium. Vnde adduntur alii

Cc 3 Nestorij,



Nestorij, qui dixerunt Spiritum sanctum seruum esse Patris, et Filij, non dicitur tantum: Credo in Spiritum sanctum, sed additur: Dominum, et uiuificantem, qui ex patre procedit, et Latini addiderunt, filioque propter errorem Græcorum. Qui cum Patre, et Filio simul adoratur, et uel. Et additur: Qui locutus est per prophetas, ad destructionem erroris quorundam, qui dixerunt, quod propheta locuti sint, sicut phanatici. Et sic patet quod ista symbola non superflua sunt, nec tamen symbola Apofolorum fuit diminutum: quia quamuis in illo fides sufficienter contineatur quantum ad propriam, et simplicem fidei confessionem, tamen opportunum fuit aliquid addi ad explanationem propter confutandam hæresum prauitatem.

Symbolorum diuersitas quo modo intelligenda

Symbolum Apofolorum cur frequenter submissa uoce et die, ac nocte recitatur: alia duo symbola non item.

Symbola Athanasij, et Concilij Niceni.

Symbolum in alia hora, quia tunc populus magis conuenit, et dicitur post Euangelium, ut ostendatur esse tractum de Euangelij ueritate: dicitur etiam ante communionem, ut per ipsam fidem præparentur corda fidei, qui uolunt corpus Christi suscipere, ut possint digne manducare sacramentaliter, uel saltem manducare spiritualiter. Et sic patet qualiter symbola diuersa differantur, in frequentia, et contentu, quæ tamen concordant in fidei confessione.

An antiquis Patribus suffecerit ad salutem ea credere, quæ ad diuinitatem spectant.

Alex. Alenf. 3. p. quæst. 67. Memb. 3. art. 1. Et cont. 3. p. Collat. 4. art. 1. et 2. S. Tho. 2. 2. q. 2. art. 7. Et 3. Sent. d. 25. q. 2. art. 2. Scotus 3. Sent. dist. 25. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 25. art. 3. q. 1. Durandus 3. Sent. d. 25. q. 1. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 25. q. 2.

**D**E fidei sufficientia quantum ad eos qui præcesserunt aduentum Christi. Et queritur, utrum eis suffecerit ad salutem credere ea tantum, quæ spectant ad diuinitatem. Et quod sic, uidetur. Oportet accedentem credere, quia est, et quia remunerator est. Si ergo Apofolus determinat sufficienter illud, quod erat fidei opportunum, uidetur quod illud sufficiebat eis credere: Sed totum illud credi poterat nihil credendo de humanitate Christi: ergo uidetur quod tunc temporis ad salutem sufficiebat sola fides diuinitatis.

AD OPPOSITVM Hebr. 11. b

1. I T E M, fides, quæ sufficienter dirigit ad sperandum, et amandum Deum, sufficit ad salutem: Sed fides, qua quis credit Deum creatorem, et remuneratorem suum, sufficienter dirigit ipsum ad sperandum, et amandum: ergo uidetur quod omni fide humanitatis exclusa, fides solius diuinitatis ad salutem sufficiebat.

2. I T E M, multi saluati sunt sine fide passionis Christi: paucissimi enim præcesserunt in ueteri testamento, qui crediderunt filium Dei crucifigendum pro salute generis humani: si ergo saluari poterunt sine fide passionis, eadem ratione sine fide incarnationis, ergo et sine fide Mediatoris.

3. I T E M, nullus homo tenetur nosse quod ignorant angeli: sed ante Christi aduentum ignorabant angeli Christi incarnationem: ergo et homines non tenebantur illam credere. Maior propositio in se manifesta est, minor probatur per illud quod dicitur: Quis est iste qui uenit de Edom? ibi Glossa aperte declarat, quod quidam angeli donec impleteretur mysterium incarnationis, non cognouerunt. Et dicitur: Ut innotescant principibus, et potestatibus in caelestibus, et ex alijs pluribus locis potest haberi: unde Chrysostomus super Ioannem in tertia Homilia: Multum honorati sumus, quod nobiscum angeli per uocem Ioannis didicerunt. Et idem habetur in Glossa super illud: Quæ sit dispensatio ministerij absconditi a oculis in Deo.

If. 63. a

Ephes. 3. b

Rom. 2. c

4. I T E M, qui implet de lege Euangelica quod est de dictamine eius, peruenit ad salutem, similiter de lege Moisaica: ergo pari ratione qui implebat, quæ erant de dictamine legis naturæ, ad salutem perueniebant, secundum quod innuit Apofolus: ergo tempore legis naturæ non oportebat credere ad salutem, nisi quod erat de dictamine legis naturæ: Sed Deum incarnari, et esse Mediatorem futurum non erat de dictamine legis naturæ: ergo non uidetur, quod oportebat hoc illo tempore credere.

5. I T E M, nullus tenetur operari illud, ad quod non potest erigere se uirtus sua operatiua: ergo nullus tenebatur credere illud, cuius notitiam non poterat acquirere nec per inuentionem, nec per doctrinam. Si ergo tempore legis naturæ cognitionem de Mediatore non poterant per inuentionem, nec per doctrinam acquirere, nec adhuc erant reuelationes prophetice, uidetur quod tunc temporis de Mediatore nihil credere tenebantur: ergo

ergo sine fide Mediatoris poterant peruenire ad salutem.

FVNDAMENTA.

**C**ONTRA Hoc sunt auctoritates multæ, quas Magister adducit in littera, et hoc ipsum ostenditur ratione: Christus est caput totius Ecclesiæ: ergo nullus potest saluari nisi fiat membrum Christi: Sed membrum Christi non potest quis fieri, nisi credat in Christum: ergo sine fide Mediatoris nullus unquam saluari potuit.

I T E M nullus potuit ingredi cælum nisi aperta ianua: sed ianua non potuit aperiri nisi per passionem Christi: ergo nullus potuit saluari nisi merito passionis Christi: sed meritum passionis Christi non ualet nisi eis, in quibus habitat Christus: si ergo Christus inhabitat per fidem, et charitatem, quæ habetur ad ipsum, impossibile fuit aliquem saluari sine fide Mediatoris.

I T E M nullus potest saluari sine remissione peccati originalis: sed originale peccatum non potest remitti nisi per fidem, uel per aliquid fidei Sacramentum, quod sit ipse Mediatoris signum: ergo nullus potuit peruenire ad salutem ante aduentum Christi, qui non crederet Mediatorem.

I T E M nullus potest peruenire ad salutem, nisi qui sperat: sed nullus recte sperat, nisi qui credit ad salutem se perueniturum per merita, quia spes procedit ex gratia, et meritis. Si ergo illi qui præcesserunt Christi aduentum, saluabantur, credebant se per merita saluari: aut ergo credebant merita propria sibi sufficere, aut meritis alienis indigere. Si credebant propria merita sibi sufficere: ergo efferebantur, et decipiebantur, ergo non saluabantur. Si credebant se alienis meritis indigere: ergo habebant fidem de Mediatore: ergo nullus saluari potuit post lapsum absque fide Redemptoris.

CONCLUSIO.

Nullus post lapsum absque Mediatoris fide saluari potuit saltem implicita, licet explicite non teneretur credere nisi illi, quibus erat reuelatum.

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod sicut multis auctoritatibus probat Magister in littera, post lapsum Adæ nullus saluari potuit absque fide Mediatoris. Nullus enim ab illo peccato originali poterat liberari nisi in illum Mediatorem crederet, uel ipse pro se fisset aditus, uel alius pro ipso si esset passibilis: Et ratio huius est: quia cum gratia, et ueritas per Iesum Christum facta sit, et liberatio ab illo peccato originali sit per merita Christi, et merita Christi non se extendant nisi ad illos, qui efficiuntur eius membra, et ei copulantur per fidem: sicut impossibile est nunc aliquem saluari, nisi eidem copuletur, per fidem, uel fidei Sacramentum: sic et impossibile fuit tunc aliquem post lapsum peruenire ad salutem, qui aliquo modo in Christum Mediatorem non crederet. Ideo autem dico aliquo modo, quia fides Mediatoris potest haberi dupliciter, uidelicet implicita, et explicite. Explicite: Ut si quis crederet filium Dei assumpturum nostram humanitatem, nasciturum de Virgine, passurum in Cruce, resururum tertio die. Et hoc modo explicite credere non erat omnibus opportunum, sed his solum, quibus erat a Deo reuelatum, sicut sanctissimis Patribus. Implicita uero credere, est credere Redemptorem uenturum taliter, et eo modo, qualiter, et quo modo illi credebant, quibus a Domino est reuelatum: et hoc quidem erat omnibus opportunum. Et hoc est quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in libro de Sacramentis: Hæc sunt, inquit, quibus ab initio nihil minus recta fides unquam habere potuit, credere uidelicet unum esse Deum, Creatorem omnium, et redemptorem uniuersorum, ipsum quidem non esse mali auctorem: eorum tamen, qui in malis suis misericordiam eius quererent, et expectarent futurum Redemptorem.

Fides de Mediatore duobus modis sumi potest.

Hugo li. 1. p. 21. c. 7.

rem. Hoc simplicium fidei in initio suffecisse credimus: et tamen fidem matinitatis eius, passionis, et resurrectionis, et ascensionis suæ, in hoc eos uerissime habuisse dicimus, quia credentibus, et scientibus hoc, fide, et deuotione adhæserunt. Sic ergo concedendum est, quod nullus post lapsum saluari potuit absque fide Mediatoris, qua quia philosophi caruerunt, suis meritis, et uirtutibus inhærentes, ideo tamquam superbi, et a Christi membris, et meritis separati, exclusi sunt gaudijs paradisi. Concedenda sunt ergo rationes ad istam partem adductæ.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur de auctoritate Apofoli, dicendum quod Apofolus præcise non intendit determinare totum quod est ad salutem necessarium, sed illud, sine quo non potest esse salus. Dicit enim, quod hoc est opportunum, sed non dicit quod hoc sit sufficiens. Tangit autem illa duo potissime: quia necessaria erant omni statui naturæ, non solum statui naturæ lapsæ, sed etiam statui innocentiarum.

2. A D illud quod obijcitur, quod fides Creatoris, et remuneratoris sufficienter dirigit ad sperandum, et amandum, dicendum quod saluum est secundum statum naturæ lapsæ: quia cum spes procedat ex meritis, sicut in opponendo tactum est, si quis speraret saluari ex meritis proprijs, sine meritis Mediatoris, non recte speraret, sed potius præsumeret: ideo spes non sufficienter dirigit per fidem Creatoris, et remuneratoris. Similiter nec charitas: quia non tantum debemus amare, quia Creator, et remunerator, sed magis quia Redemptor.

3. A D illud quod opponitur, quod multi saluati sunt sine fide passionis, dicendum quod si loquamur de fide explicita, uerum est. Si de fide implicita, non est uerum: omnes enim saluandi expectauerunt Redemptorem futurum: et etiam in suis sacrificijs, et oblationibus hoc præfigurabant, in quibus omnibus Christus figuratur offerendus. Unde quodam modo profitebantur facto occulte, quamuis uerbo non profertent manifeste. Similiter non oportebat incarnationem explicite credere, sed sufficiebat credere, quod aliquis ueniret, quia genus humanum redimere posset, sciret, et uellet.

4. A D illud quod obijcitur, quod homines non tenentur nosse quod ignorant angeli, dicendum quod etsi angeli mysterium incarnationis non cognouerunt ad plenum, tamen nullus fuit beatorum, quin sciret genus humanum esse redimendum: et ideo ex hoc non concluditur, quod non oportuit fidem habere de Mediatore, sed quia non oportuit credere explicite, sed sufficiebat credere implicita.

5. A D illud quod opponitur, quod omni tempore sufficit implere quod fuit de dictamine legis illius, quæ erat in illo statu, dicendum quod hoc est uerum, secundum quod hoc intelligitur de lege naturæ, uel de lege scripturæ, secundum quod est adiuta dono gratiæ. Sine enim dono gratiæ in nulla lege contingit ad salutem peruenire. Quamuis autem lex naturæ destituta auxilio gratiæ non possit aliquid dictare de ipso Mediatore: prout tamen est adiuta per gratiam, dum sentiebat infirmitatem suam, et miseriam, et aduerbebat Dei iustitiam, et misericordiam, satis dictare poterat, quod homo Reparatore indigebat, et quod diuina bonitas dare disponebat. Unde semper fuerunt aliqui famosi Dei cultores ab initio mundi, qui hoc profitebantur suis oblationibus, ad quorum aspectum, et exemplum alij poterant erudiri.

6. A D illud quod ultimo opponitur, quod non poterant illud scire per inuentionem, et doctrinam, iam patet responsio: quia diuina gratia omnibus præsto erat, et natura ad hoc manducere poterat ex consideratione suæ miserie, et curuitatis, et ex cruditione quadam generali, quam accipere poterat a uiridis, qui erant in cultu Dei famosi. Unde cum non esset tunc prophetia, nec reuelatio aperta, non tenebantur omnino

nino ad fidem explicitam. Indubitanter tamen verum est, quod eis præsto erat noticia Mediatoris, quanta opportuna erat secundum exigentiam temporis, tum ex dictamine naturæ: tum ex aliena instructione: tum etiam ex Dei inspiratione, qui se offert omnibus, qui cum requirunt humiliter.

QVÆSTIO III.

An omnes explicitè nunc credere teneantur omnes articulos fidei.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 42. art. 1. et 2. S. Thomas 2. 2. q. 2. art. 6. Et 3. Sent. dist. 25. q. 2. art. 1. q. 2. 3. et 4. Richardus 3. Sent. dist. 25. art. 3. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 25. q. 2.

AD OPPOSITIVM

DE sufficientia fidei quantum ad eos, qui aduentum Christi sunt subsecuti. Et est questio: Vtrum omnes teneantur credere omnes articulos explicitè post aduentum Christi. Et quod sic, videtur: In Deuteronomio præcipitur, quod lex lucide, et aperte scribatur super lapides. Et ibi dicit Glossa quod laici, et simplices sunt lapides: ergo si Scriptura illa est per cognitionem, videtur quod laici tenentur legem cognoscere lucide, et aperte: ergo multo fortius videtur quod in nouo Testamento tenentur cognoscere doctrinam fidei catholice.

Leuit. 14. b

2. ITEM dicitur de leproso vt offerat sextarium pro emundatione: ibi Glossa: Sextarius est verissima fidei confessio, vbi si plus est, effundit, si minus est, deficit: ergo videtur ad hoc quod aliquos explicitè purificari, quod necesse est habere plenam mensuram fidei: ergo videtur, quod omnibus sit necessarium nosse omnes articulos explicitè, et distinctè.

Galat. 5. a

3. ITEM sicut se habet obedientia respectu præceptorum, ita fides respectu articulorum: sed non est vera obedientia, nisi obediat omnibus præceptis: ergo nec vera fides nisi explicitè, et distinctè assentiat omnibus articulis. Minor probatur per illud, quod dicitur ad Galatas: Testificor omni homini circumcidenti se, quod sit debitor omni legis faciendæ. Et Iacobus: Si totam legem seruauerit, offendit autem in vno, factus est reus omnium.

Iac. 2. b

4. ITEM sicut se habet charitas ad diligenda, sic se habet fides ad credibilia: Sed charitas quantumcumque sit parua, et in quocumque sit, facit amare omne quod est amabile: necessarium est enim cuiuslibet salutem, quod diligit Deum, proximum, et seipsum: ergo pari ratione necessarium est fidei, quantumcumque parua, omnes articulos credere distinctè.

5. ITEM quantumcumque simplex tenetur vitare errorem contra quemlibet articulum: ergo tenetur credere et scire quemlibet articulum. Quod autem teneatur vitare errorem contra quemlibet articulum, manifestum est: quoniam si ignorantia non excusat in agendis, pari ratione videtur, quod nec excusare debeat in credendis. Esto etiam quod aliqua simplex vetula audiat sacerdotem prædicantem errorem, et contra aliquem articulum fidei, et credat ei, constat quod ista non excusatur: quia si ad prædicationem sui sacerdotis committeret adulterium, vel homicidium, nequaquam excusaretur: sed constat quod illum errorem, quem prædicat sacerdos, vitare non potest, nisi cognoscat oppositum illius erroris esse verum: redit ergo illud quod prius inferebatur, scilicet quod omnes articulos fidei distinctè credere cuiuslibet sit necessarium.

6. ITEM omnes articuli æqualiter arctant ad as-

sentendum: omnes etiam indifferenter se habent ad hoc, vt per auditum manifestentur. Si ergo æqualiter obligant quantum ad assensum, et æqualiter obligant quantum ad auditum, videtur quod eodem modo omnes articuli se habent ad fidem credentis: ergo vel omnes tenentur credere, vel nullum: sed nullum credere non tenentur, quia tenentur credere aliquem: ergo tenentur credere omnes, et singulos.

CONTRA: Super illud: Colligite quæ superauerunt fragmenta, ne pereant: Glossa dicit: Fragmenta sunt secreta mysteria, quæ populus communis capere non potest: ergo si ista secreta mysteria sunt in maxime ea, quæ spectant ad articulos fidei Christianæ, videtur quod populus non teneatur ad ea cognoscenda.

ITEM ad hoc quod aliquid sciatur scientia demon stratiua, sufficit quod sciatur in vniuersali, et non oportet quod sciatur in particulari. Si ergo cognitio fidei contenta est minori certitudine, quam sit certitudo scientiæ demonstratiuæ, videtur quod non tenentur quis per fidem credere omnes articulos explicitè.

ITEM pauci sunt nisi sint bene periti in Theologia, qui sciunt articulos Symboli bene distinguere, et numerare: Si ergo omnes teneantur nunc omnes articulos fidei scire distinctè et explicitè, pauci saluarentur, quod est valde crudele dicere.

ITEM si omnes teneantur nunc scire omnes articulos fidei explicitè, cum in veteri Testamento non tenentur sicut supra probatum est, videtur quod multo grauior sit lex Evangelica, quam Moisaica: Si ergo inconueniens est hoc dicere, restat quod non tenentur omnes ad credendum singulos articulos explicitè, et distinctè.

CONCLVSIO.

Necessarium est post aduentum Christi, credere non modo implicitè omnes articulos, sed etiam aliquos explicitè: licet explicitè eos omnes credere non sit omnibus (maxime simplicibus) necessarium.

RESP. AD ARG. Dicendum quod omnes Christiani post aduentum Christi tenentur credere omnes articulos. Hoc autem tripliciter potest esse. Aut omnes credere implicitè, aut omnes credere explicitè, aut quosdam implicitè, quosdam explicitè. Credere omnes implicitè est fidei diminutæ: Non enim sufficit modo alicui, qui habet vsum rationis in generali credere. Respondeo ad primum: et remuneratorem: adeo enim notitia quorundam articulorum manifesta est, quod nullus habens vsum rationis illos ignoret, nisi omniino negligat et contempnat Deum cultum, et salutem suam. Credere autem quosdam implicitè, quosdam explicitè, hoc est ad fidei salutem necessarium. Potest enim fides simplicium sufficere. Ad illos autem tenentur explicitè credendos, quos manifestat eis non solum prædicatione, sed etiam Ecclesiasticus vsus, et consuetudo: sicut est de vnitæ, et Trinitate, quam possunt nosse ex ipso actu significationis: consignante enim se in nomine Patris, et Filij, et Spiritus sancti: et sicut est de natiuitate, passione, resurrectione, et peccatorum remissione, quos cognoscere possunt ex ipsis solemnitatibus, quas Ecclesia celebrat, et actibus sacerdotum: ideo ab horum cognitione, et notitia nullus ratione vtens excipitur, nec ignorantia excusatur, quia non potest esse talis ignorantia sine negligentia, et contemptu. Alios etiam articulos non ita manifestos tenentur vtique credere implicitè: Implicitè autem voco credere, vt in generali credant vniuersaliter omnes, quod credit sacro sancta mater Ecclesia, ita quod in particulari a nullo illorum dissentiant, ne aliquem articulum discrederent. Credere autem omnes articulos distinctè, et explicitè, est fidei iam prouectæ. Hoc enim non est de generali fidei necessitate: sed si necessarium est alicui, illis est necessarium.

FVNDAMENTA. Ioan. 6. b

necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissime, qui fidem alijs explicare, et manifestare tenentur, vel etiam qui officium docendi, et prædicandi assument, sicut sunt habentes curam animarum, et prædicatores verbi Dei, et doctores sacre Scripturæ, et alij, quorum conuersatio versatur circa fidei veritatem. Hoc tamen non credo esse opportunum omnibus, qui saluantur. Multi enim sunt boni simplices, qui quamuis sint parua cognitionis, sunt tamen magna deuotionis: et tales pium est credere ad salutem peruenire. Et propterea concedendum est, quod licet opportunum sit omnibus non solum credere omnes articulos implicitè, sed etiam quosdam explicitè post aduentum Christi: non tamen est necessarium omnibus maxime simplicibus credere omnes explicitè. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrariu quod super lapides debebat scribi lex lucide, dicendum quod illud mandatum non erat datum laicis, sed illis, qui debebant eos legem docere. Vnde ex hoc non potest concludi, quod simplices teneantur credere omnes articulos fidei, sed quod illi, qui habent curam animarum ipsorum, tenentur credere, et scire fidem, et ipsam manifestare lucide, et aperte.

2. AD illud quod obijcitur, quod sextarius fidei consistit in plena confessione ipsius, dicendum quod sextarius ille, qui signat confessionem fidei, impleri habet plenitudine sufficientiæ, et plenitudine copie. Tunc impletur plenitudine sufficientiæ, quando quis omnes articulos credit, ita quod nullum discedit: aliquos tamen credit implicitè, et aliquos explicitè, ita quod in credulitate sua, siue in istis, quos credit implicitè, siue in his, quos credit explicitè, nihil addit, nec minuit de his, quæ credit sancta Ecclesia, et dicit sancta Scriptura: et hunc sextarium sic impletum debent omnes offerre. Tunc autem est plenitudo copie, quando quis distinctè, et explicitè nouit, et credit ea, quæ spectant ad articulos fidei, et ea quæ ad ipsos consequuntur: et hæc mensura non est omnium, sed magis capacium.

3. 4. AD illud quod obijcitur tertio, et quarto, quod sicut se habet obedientia respectu præceptorum, et charitas respectu diligendorum: sic et fides respectu credendorum, responderi potest dupliciter. Primo dicendum quod non est simile: quia cum fides consistat in cognitione, et cognitio potest scire aliquid in vniuersali, ita tamen quod non sciat in particulari: et ita scire vno modo, et ignorare alio modo. Potest et ipsa fides aliquid credere implicitè, quamuis non credat explicitè: non sic autem est de obedientia, quæ consistit in mandatorum executione: non enim potest mandatum impleri in vniuersali, quin impleatur in particulari. Similiter ea quæ charitas diligit, ita sunt manifesta quod non possunt latere. Aliter potest etiam responderi, quod quodam modo sit simile: quia obedientia non tenetur omnia mandata exequi in opere, nisi pro loco, et tempore, sed sufficit quod promptum reddat, et voluntarium ad exequendum omnia, cum fuerit locus, et tempus. Similiter nec charitas specialiter diligit vnumquemque, sed omnes communiter amplectitur: illum autem specialiter diligit, quem specialiter cognoscit. Ideo ex hoc non potest concludi, quod aliquis per fidem tenentur omnes articulos explicitè credere, sed implicitè. Explicitè autem cum se offert opportunitas, vt pote quando aliquis articulus illi prædicatur, et explicatur ab eo, cui debet credere.

5. AD illud quod opponitur, quod non vitatur malum nisi cognitum, dicendum quod verum est. Sed cognitum potest esse aliquid dupliciter, vel in se, vel in alio: et secundum hunc duplicem modum potest aliquis vitare malum, vel per notitiam propriam, vel per notitiam alienam. Ille autem, qui habet fidem

A implicitam de aliquo articulo, quamvis errorem contra istum articulum non possit omnino vitare per notitiam propriam: potest tamen vitare per notitiam alienam: innitur enim his, qui credunt articulos explicitè. Vnde aliquis simplex homo, vel vetula cum audit aliquid nouum prædicari, non debet statim assentire, quousque nouerit illud vniuersaliter ab Ecclesia teneri. Vnde præter remedium diuinæ inspirationis, et orationis ad quod semper recurrendum est, habent simplices remedium humanæ instructionis, ad quod possunt confugere, vt errores valeant declinare. Semper enim Deus habuit, et habebit aliquos iustos, et fideles, qui veritatem fidei non solum in se, sed etiam in simplicibus conseruarent, dum simplices inuitantur eis, et credunt.

6. AD illud quod opponitur vltimo, quod omnes articuli habent se æqualiter ad assensum, et auditum, dicendum quod etsi indifferenter se habent omnes articuli ad fidem quantum ad assentiendi promptitudinem, non tamen æqualiter se habent quantum ad instructionem. Quod enim frequentius versatur ante oculos, et in auribus rudium, et simplicium, melius ab illis capitur, et retinetur: et aliqui articuli sunt huiusmodi, qui ita frequentantur, sicut est de natiuitate Christi, et passione, et similibus, quod non possunt ignorari sine culpa negligentie: non sic autem est de omnibus alijs, et ideo non oportet omnes æqualiter explicitè credi. Quamuis enim habitus fidei sit per infusionem, explicatio tamen est per doctrinam, et instructionem, ad quam non omnes articuli se habent vniiformiter.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de profectu fidei secundum diuersitatem temporum. Et circa hoc queruntur tria. Primo, vtrum fides creuerit quantum ad credendorum multitudinem. Secundo, vtrum creuerit quantum ad luminis plenitudinem. Tertio, vtrum profecerit quantum ad cognitionis certitudinem.

QVÆSTIO I.

An fides creuerit quoad credendorum multitudinem.

Alex. Alenf. 3. p. q. 68. Membr. 9. art. 2. Et cont. 3. p. Collat. 40. art. 1. Richar. 3. Sent. dist. 25. art. 5. q. 1.

VTVM fides creuerit, vel profecerit quantum ad credendorum multitudinem. Et quod sic, videtur: Nomen meū ADONAI non indicaui eis: ergo ex hoc textu patet, quod aliquid cognouerunt patres sequentes, quod non cognouerunt præcedentes, quia reuelauit Dominus Moyse, quod non reuelauit patribus: ergo videtur quod fides nostra aliquid cognoscat nunc, quod fides patrum non cognoscebat: creuit ergo fides quo ad credibilia.

ITEM sicut lex Evangelica se habet ad legem moisaicam quantum ad moralia, sic fides legis nouæ ad fidem veteris legis quantum ad credibilia: sed Euangelium super legem veterem addit multa consilia: ergo videtur quod fides legis nouæ se extendat ad plura credibilia, quam fides Legis veteris.

ITEM incarnatio Christi, passio, resurrectio, et ascensio, et huiusmodi proponuntur omnibus credenda, qui

FVNDAMENTA. Exod. 6. a

da, qui sunt in noua lege: sed hæc non proponebantur illis, qui erant in lege Mosaicâ: ergo, et cetera.

ITEM aliquid cognouit Ecclesia post aduentum Christi, quod latebat angelos: ergo multo fortius cognoscit aliquid, et credit, quod latebat homines pueros: videtur ergo quod fides creuerit quantum ad ea, quæ per ipsam creduntur, et cognoscuntur. Prima manifestatur per hoc, quod dicitur: Vt innotescat potestatis, et principibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.

Eph. 3. b

AD OPPOSITVM I. SED CONTRA: Tota fides Christiana continetur in lege noua, et tota lex noua continetur in veteri, quia rota est in rota, secundum quod dicitur: Si ergo fides patrum præcedentium aduentum Christi claudebat in se quidquid erat legis veteris, claudebat et per consequens quidquid erat legis nouæ: videtur ergo quod fides secundum tempora diuersa non creuerit quantum ad credibilia.

2. ITEM mutato obiecto mutatur habitus: ergo si fides secundum diuersa tempora haberet aliquod obiectum nouum, videlicet si crederet aliquid quod prius non credidisset, secundum diuersa tempora mutata esset: Sed fides secundum diuersa tempora non est mutata, secundum quod dicit Augustinus, et habetur in littera: ergo videtur quod non profecit quantum ad credibilia.

3. ITEM omne quod modo est verum de præterito, aliquando fuit verum de futuro: ergo sicut modo verum est Christum esse incarnatum, natum, et passum: ita verum erat in præterito Christum esse incarnandum, nasciturum, et passurum: et qua ratione nunc est credibile de præterito, eadem ratione erat tunc credibile de futuro: ergo non videtur quod creuerit fides quantum ad numerum credibilium.

4. ITEM quamuis charitas profecerit aliquo modo secundum intentionem, et feruorem: non tamen profecit quantum ad diligendorum multitudinem: tot enim fuerunt diligibilia in veteri Lege, quot et in noua: ergo similis ratione videtur et circa fidem, et credibilia, quod etiam proficiente fide, credibilia propter hoc non sint multiplicata.

CONCLUSIO.

Fides quantum ad credendorum multiplicationem additam, non potuit proficere, licet quo ad implicitiorum explanationem profecerit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi, vel quantum ad nouorum articulorum additionem, vel quantum ad implicitiorum explanationem. Si primo modo intelligatur, sic non est concedendum fidem profecisse quantum ad credendorum multiplicationem. Si secundo modo, sic profecit secundum processum temporis, quia quod vno tempore credebatur implicite, et quasi vno articulo, processu temporis explicatum est, et quasi distinctum in multa credibilia, sicut supra dicebatur, quod sufficiebat aliquo tempore Redemptorem credere esse futurum. Nunc autem circa ipsam Redemptorem septem articuli explicantur, et multa ex illis consequentia, et eis annexa manifestantur: Et hoc est quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in lib. de Sacramentis: Ante legem, inquit, Deus Creator credebatur, et ab eo salus, et Redemptio expectabatur: per quem autem, et quo modo eadem salus implenda, et perficienda foret, exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datum erat, a ceteris si delibus non cognoscebatur. Sub lege autem persona Redemptoris prædicabatur mittenda: quæ autem ipsa persona foret hoc est vel homo, vel angelus, vel Deus, nondum manifestabatur: soli enim hoc cognouerunt, qui per Spiritum illuminati fuerunt. Sub gratia autem manifeste iam ab omnibus prædicatur, et

creditur et modus Redemptionis, et qualitas personæ Redemptoris: Et sic patet quod fides profecit quantum ad credibilia multitudinem, non noua addendo, sed quodam modo implicita explicando. Qualitas enim personæ Redemptoris, et modus redemptionis sciri non potuit aperte, nisi sub quadam articulorum multitudine, et distinctione. Concedendæ sunt ergo rationes ad primam partem inductæ, quæ ostendunt fidem aliquo modo profecisse secundum credibilia multitudinem.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod lex noua est in veteri sicut rota in rota, dicendum quod rota non habet esse in rota nisi secundum implicationem quandam: quia quod in lege noua est explicite, in veteri Lege erat implicite. Vnde ex hoc non sequitur quod fides in lege noua non profecerit secundum articulorum multitudinem, explicando per multos, quod in vno continebatur implicite: sed quod non creuit addendo aliquid extraneum, quod quidem in Lege veteri nec explicite, nec implicite fuisse contentum.

2. AD illud quod obijcitur, quod mutato obiecto mutatur habitus, iam patet responsio: quia ista multiplicatio articulorum, secundum quam dicimus fidem profecisse, non mutat obiectum secundum substantiam, sed solum secundum accidens, quia implicitum explicat: et ideo ex hoc non potest inferri, quod fides essentialiter sit mutata.

3. AD illud quod opponitur, quod omnia quæ credimus de præterito, fuerunt credibilia de futuro, dicendum quod verum est: sed licet omnia illa quæ nunc credimus ab aliquibus personis esse specialiter munere Dei cognoscerentur, et crederentur explicite: vniuersitati tamen populi non proponebantur credenda nisi implicite: vnde et populus communiter expectabat Messiam, siue Redemptorem: nihil cogitans de filij Dei incarnatione, vel passione, vel resurrectione. Nunc autem omnia sunt explicata, nec tantum sunt credibilia, immo actu credita, et ad credendum propofita: et quantum ad hoc dicimus ea esse multiplicata, licet quantum ad veritatem rei non sint augmentata.

4. AD illud quod obijcitur, quod charitas non profecit quantum ad numerum, dicendum quod si loquamur de isto modo proficiendi concedi potest eodem modo de charitate, sicut concessum est de fide: quoniam in Lege veteri, non præcipiebatur diligenti-micus, nisi implicite: sed hoc in Lege Evangelica explicatur: sic et in fide suo modo intelligendum, sicut prius tactum est. Loquimur enim hic de profectu fidei, et charitatis per comparisonem ad communem populi statum non quantum ad priuilegium speciale quarundam personarum.

QUESTIO II.

An fides profecerit quo ad luminis plenitudinem.

Alex. Alex. cont. 3. p. Collat. 40. art. 3. S. Tho. 3. Sent. d. 25. q. 2. art. 2.

TRIVM fides profecerit quantum ad luminis plenitudinem. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Gregorij in quadam Homilia super illud Luca: Beati oculi, qui vident, quæ vos videtis, ibi Gregorius: Secundum incrementa temporum creuit scientia Sanctorum, et spiritualium patrum. Et quanto aduentui saluatoris viciniore extiterunt, tanto mysterium salutis plenius perceperunt: ergo pleniori lumine cognouerunt: sed non

FVNDAMENTA. Greg. in Hom. mil. 26. in Exac. a meo. dio 10. 2.

non cognouerunt nisi fide: ergo fides creuit quantum ad luminis plenitudinem.

Pf. 118. n. Alt. 2. c. Joel. 2. g.

ITEM secundum processum temporum creuit prophetia quantum ad illuminationis plenitudinem: ergo confirmata ratione videtur hoc debere reperiri in ipsa fide. Prima probatur per hoc quod dicit David propheta: Super fenec intellexi: Et iterum: Super docentes me intellexi: et in Actibus dixit Petrus: Non sicut æstimatis hi ebrij sunt: sed hoc est quod dicitur per prophetam Iohel: Et erit in nouissimis diebus: effundam, et cetera. Si ergo secundum maiorem spiritus effusionem creuit mentis illuminatio, videtur quod ipsa fidei cognitio secundum temporis diuersitatem creuerit quantum ad luminis plenitudinem.

ITEM clarius videtur vnumquodque ad præsentiam lucis, quam ad præsentiam vmbra: sed in noua lege fuit ipsius veritatis exhibitio, in veteri vero fuit ipsius veritatis oumbra præfiguratio: ergo secundum tempus nouæ legis maior fit in cognitione fidei luminis plenitudo.

ITEM maior illuminatio fidei habet ortum a duplici principio, videlicet et a gratia interiori inspirante, et ab instructione exteriori manuducente: sed tempore legis nouæ abundantior est gratiæ effusio in Sacramentis, et clarior instructio in Euangelicis, et apostolicis documentis: ergo videtur quod in ipsa fide secundum tempus gratia maior sit plenitudo luminis.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Quod est supra tempus, non mutatur, nec proficit, nec deficit in tempore: sed illuminatio fidei innititur primæ veritati propter se, et super omnia, quæ est omnino supra tempus: ergo videtur quod fidei cognitio secundum temporis diuersitatem nec proficiat, nec deficiat quantum ad luminis plenitudinem.

2. ITEM videtur quod fides non solum non profecerit secundum luminis plenitudinem, immo potius decreuerit: quia maior est illuminatio, quæ reuelat magis occultum, quam quæ reuelat magis manifestum: sed fides ante aduentum Christi faciebat cognoscere Redemptorem, et Mediatorem: et hoc quidem multo magis erat occultum, quam post aduentum ipsius: ergo videtur quod ipsa fides ampliori, et perfectiori lumine tunc temporis perfunderet mentem.

3. ITEM maior est illuminatio, quæ facit præcognoscere futura, quam quæ facit rememorari præterita: sed fides in antiquis patribus faciebat futura præcognoscere, in nobis facit præterita rememorari: ergo amplioris, et perfectioris luminis erat tunc, quam nunc.

4. ITEM tanto amplior est illuminatio et maior, quanto lumen suum magis communicat: sed fides sequentium magis confirmatur per fidem patrum præcedentium: ergo cum priores communicent illuminationem suam posteroribus, non econuerso, videtur quod maior fuerit eis luminis plenitudo.

CONCLUSIO.

Fides secundum temporum diuersitatem creuit quo ad luminis plenitudinem, secundum statum communem propter veritatis exhibitionem, propter maiorem gratiæ diffusionem, atque planiorem instructionem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum diuersitatem temporum creuit fides quantum ad luminis plenitudinem, intelligendo de fide secundum statum communem. Hoc autem non est propter ipsorum temporum transmutationem primo et principaliter, sed propter veritatis exhibitionem, propter maiorem gratiæ diffusionem, propter planiorem instructionem: Ideo enim credentes clarius nunc ea quæ credunt, cognoscunt, quam antiquitus cognoscebant: quia iam est veritas exhibitæ per Christum, iam etiam gratia Spi-

ritus sancti amplius diffunditur in Sacramentis nouæ legis propter Christi meritum, et pretium iam solutum. Iam etiam nunc fides apertius prædicatur, et docetur, probatur, et defenditur per euidentia discipulorum Christi, et eius sequacium documentum. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod illuminatio fidei, et ipsa fides est supra tempus, dicitur quod licet sit supra tempus quantum ad rationem mouentem, quia innititur primæ veritati propter se: tamen quantum ad ipsum intellectum credentem, et assentientem voluntarie respicit statum viæ: et ita quodam modo temporis varietatem, quia status viæ secundum diuersa tempora variari habet: et ideo sicut videmus, quod in vno homine fides creuit, et proficit paulatim, secundum quod homo magis, ac magis se disponit ad fidei susceptionem: sic etiam in diuersis temporibus proficit fides secundum statum communem, quia secundum profectum temporum efficiebantur homines magis idonei ad percipiendam, et intelligendam Sacramenta fidei.

2. AD illud quod obijcitur, quod maior est illuminatio quæ manifestat magis, dicendum quod illud habet veritatem ceteris paribus: sed aliqua illuminatio adeo potest illuminare ad videndum rem manifestam, quod excedit illam quæ illuminat ad cognoscendam rem occultam, sicut visio patriæ excedit fidem. Potest etiam aliter dici, quod occultum aliquid dicitur dupliciter, vel a parte cognoscentis, vel a parte rei cognitæ. Cum ergo dicitur quod maior est illuminatio, quæ facit cognoscere magis occultum, dicendum quod si intelligatur a parte rei cognitæ, tunc habet veritatem, utpote si illud, quod erat occultum, faciat magis manifestum. Si vero a parte cognoscentis, hoc modo non habet veritatem: et sic est in proposito, quia fides præcedentium aduentum Christi non faciebat de magis occulto magis manifestum, immo quod erat occultum in se, remanebat occultum ipsi cognoscenti.

3. AD illud quod obijcitur, quod maior est illuminatio quæ facit præcognoscere futura, quam quæ facit rememorari præterita. De his autem, quæ sunt supra rationem, veritatem non habent. De talibus enim constituitur, quod non est solum prophetia futurorum, sed etiam præteritorum, sicut prophetauit Moyses, cum dixit: In principio creauit Deus cælum, et terram. Et Hebraei: Beata quæ credidisti, et cetera. Et respectu rationis est fides: per fidem enim creditur, quod Deus fuerit homo passus, et mortuus, et quod resurrexit tertia die: et hoc excedit naturale iudicium, nec ad humani cognitionem peruenire potest homo per ea, quæ sensu cognouit, sed per ea, quæ Dominus inspirauit. Vnde quamuis fides nostra sit præteritorum, potius tamen dici debet diuina illuminatio, quam dicatur præteritorum rememoratio.

4. AD illud quod obijcitur, quod illuminatio præcedentium magis communicatur, quam illuminatio sequentium, dicendum quod hoc accidit, sicut lucerna posita super candelabrum magis illuminat, quam si multæ ponerentur sub modio: per hunc modum patientia Iob, et Tobie plures mouet, et dirigit ad veritatem, quam patientia multorum aliorum, quorum virtus plus claruit apud Deum. Et secundum istum modum illuminatio patrum præcedentium magis communicatur, quam illuminatio sequentium: quia sequentes a prioribus accipiunt exemplum bene viuendi, et credendi, non econuerso: sicut discipulus doctrinam accipit a Magistro: Qui si bonus est, potest dicere cum Dauid: Super omnes docentes me intellexi, et cetera.

Gen. 1. a Luc. 1. d

Psal. 118. n

QVA.



QVÆSTIO III.

An fides creuerit quoad assensus certitudinem.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 4. o. art. 4.

FVNDAMENTA.

TRVM fides creuerit quantum ad assensus certitudinem. Et quod sic, videtur. Certius assentitur ei, quod clarius cognoscitur: sed fides secundum diuersitatem temporum profecit in claritate cognoscendi: ergo in certitudine assentiendi.

ITEM tanto certius assentitur ei, quanto certior est in se: sed necessarium certius est quam contingens: ergo fides, quæ est de necessario, certior est quam fides, quæ est de contingenti: sed fides qua credimus Christum esse passum, est de necessario: fides, qua crediderunt Christum esse passurum, fuit de contingenti: ergo certior est fides post aduentum Christi, quam ante.

ITEM tanto certius est aliquid, quanto pluribus testibus confirmatur: sed fides Ecclesiæ pluribus testibus confirmata est, quam fides synagogæ, siue quantum ad mirabilia, siue quantum ad martyria, siue quantum ad Prophetarum oracula.

ITEM quanto fides firmiter adheret, tanto certior est: sed quanto fides est deuotior, tanto firmiter adheret: sed secundum diuersitatem temporum creuit fidei deuotio: ergo creuit ipsius fidei certitudo. Quod autem secundum diuersitatem temporum fidei deuotio creuerit, manifestum est: quia deuotione ipsius Ecclesiæ admiratur synagoga, vt patet in Canticis quasi per totum, secundum quod Glossæ exponunt: et hoc ipsum expresse videri potest in choris Martyrum, Virginum, et Confessorum, qui amplius abundant post Christi aduentum, quam ante.

AD OPPOSITVM

SED CONTRA: Tota certitudo ipsius fidei pendet ex diuina veritate dictante: sed ipsi diuinæ veritati dictanti nulla omnino potest accrescere certitudo: ergo pari ratione nec ipsi fidei assentiendi.

ITEM cognitio fidei est conformis diuinæ præsciētiae, a qua recepit illuminationem: sed diuina præsciētia æque certa est de futuro antequam veniat, sicut et de præterito postquam euenit: ergo videtur quod fides patrum præcedentium aduentum Christi habebat tantam certitudinem, quātam habet fides eorum, qui sunt subsecuti.

ITEM æque certa est ipsa fides de eo quod cognoscit, sicut et prophetia. Sed prophetia est diuina inspiratio rerum euentum immobili veritate denunciāns, quæ adeo est certa de futuro, sicut et de præterito: vnde et futura frequenter annunciat per modum præteriti: ergo pari ratione videtur, quod et fides in pluribus patribus præcedentibus aduentum Christi æque certa fuerit, sicut et in consequentibus.

ITEM sicut in fide nostra nullus cadit error, nulla dubitatio, sic nec in fide præcedentium patrum: si ergo alius dicitur quod nigro est impermixtus, et certius quod magis remotum est ab omni dubitatione, et æque erat remota fides antiquorum patrum ab errore, et dubitatione, sicut et nostra: ergo æqualiter erat certa: ergo fides non creuit quantum ad certitudinē.

CONCLUSIO.

Fidei certitudo in comparatione ad veritatem dictantem non creuit, licet in comparatione ad ipsum credentem crescat.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de certitudi-

ne fidei est loqui dupliciter secundum duplicem comparationem. Habet enim fides comparari ad ipsam veritatem dictantem, habet etiam comparari ad ipsum intellectum assentientem. Si loquamur de certitudine fidei per comparationem ad veritatem dictantem, sic certitudo nec habet minui, nec augeri: quia cum ipsa veritas diuina certissima sit, et falli non possit, quantum est ex parte rationis dictantis in fide quacumque, qua assentit diuinæ veritati propter se, et super omnia, status est certitudinis, nec habet ex illa parte fides proficere in certitudine, sicut ostendunt rationes ad secundam partem inductæ. Si autem loquamur de certitudine fidei per comparationem ad ipsum credentem, sic concedi potest quod fides crescit quantum ad certitudinem: tum propter clariorem cognitionem: tum propter maiorem deuotionem. Illa enim fides certior est, quæ apertius cognoscit, et deuotius acquiescit. Et quantum ad hæc duo fides secundum diuersitatem temporum crescit, secundum quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in lib. de Sacramentis: Duo, inquit, sunt secundum quæ fides crescere dicitur, cognitio, et affectus. Secundum cognitionem fides crescit, quando eruditur ad scientiam, secundum affectum vero, quando ad deuotionem excitatur, et roboratur ad constantiam: et vtroque modo creuit fides secundum diuersitatem temporum. Quod enim creuerit quantum ad deuotionem, satis ostendunt Martyrum passionēs, et quantum ad scientiam satis ostendunt Doctorum eruditiones. Vnde Hugo dicit, quod illud signatū fuit in Numeris de botro, qui portabatur in veche, de quo ait sic: Botrus si quidem in veche, Christus in Cruce est, cuius mysterium in Sacramento duo populi portant: qui præcesserunt, portauerunt, sed non viderunt: quia præcedentes aduentum eius Sacramenta passionis ipsius portauerunt: sed non omnes per cognitionē intelligere valuerunt. Secundi autem portant, et vident: quia fideles post aduentum Christi Sacramentū passionis eius per fidem suscipiunt, et per reuelatam cognitionem iam aperte cognoscunt: sic ergo patet, quod etiam certitudo fidei a parte veritatis dictantis non habet incrementum, habet tamen proficere ex parte ipsius credentis. Et secundum hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam responsio ad obiecta, quia rationes ad primam partem procedunt secundum vnā viam, et rationes ad secundam partem procedunt per aliam, sicut manifestum est pertractanti. Patet etiam generaliter ex prædictis, quis sit modus proficiendi in ipsa fide. Proficit enim fides quodam modo extensiuē quantum ad articulorum explicationem: proficit etiam intensiuē quantum ad clariorem illuminationē, proficit etiam radicatinē quantum ad certitudinis, et deuotionis adhesionem: et hoc dico respiciendo ad statum communem. Et per consimilem modum proficere habet in eodem homine, et etiam in diuersis hominibus, qui sunt sub eadem lege sese gradatim excedentibus secundum fidei profectum. Et hoc est quod dicit Hugo de sancto Victore: Secundum incrementa fidei diuersa genera hominum inueniuntur. Quidam enim fideles sunt, qui sola pietate credere eligunt, sed vtrum credendum sit, vel non, ratione non comprehendunt. Alij vero ratione approbant, quod fide iam credunt. Alij vero quod fide credunt, et ratione approbant, purificatæ mentis intelligentia experiuntur. In primis sola fides facit electionem. In secundis ratio adiungit approbationem. In tertijs puritas intelligentiæ apprehendit certitudinem. Et sic patet responsio ad propositam quæstionem.

Hug. lib. 1. p. 11. c. 4.

Num. 13. d

F

F

DIST.

DISTINCT. XXVI.

DE SPEI DIFFINITIONE: ET DE QVIBVS SIT: et quod in Christo non fuerint Fides, et Spes.



PES autem est virtus, qua spiritualia et aterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futura beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et meritis præcedentibus, vel ipsam spem, quam natura preit charitas, vel rem speratam, id est, beatitudinem aternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed presumptio dici potest.

De quibus sit spes.

ET sicut fides, ita et spes est de inuisibilibus. Vnde Augustinus: Fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. De spe quoque dicitur: Spes, quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei, speiq. commune est. Distinguitur tamen fides a spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. Est enim fides malarum rerum et bonarum: quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et præteritarum rerum, et presentium, et futurarum. Credimus enim mortem Christi, quæ iam præterijt: credimus sessionem, quæ nunc est. Credimus venturum ad iudicandum, quod futurum est. Item fides et suarum rerum est, et alienarum. Nam et se quisque credit esse cæpisse, nec fuisse vtrique sempiternum: et alia atque alia non modo de alijs hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eos pertinentium, qui earum spem gerere perhibentur.

Respondeo ad præmissam quæstionem, scilicet an fides et spes in Christo fuerint.

POST hoc superest inuestigare, vtrum fides et spes in Christo fuerint: vnde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam non indocte videtur fidem, virtutem, et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis iam beatificatis, vel in angelis non sunt, tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et angeli eandem credunt: nec tamen in eis fides, vel spes virtus est: quia et Deo per speciem contemplando fruuntur: et in Dei verbo resurrectionem futuram siue iudicium, non per speculum in enigmate, sed præclarissime inspicunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere: ergo ea consummata post iudicium similiter et fidem habere dicentur, quia credent eam præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem, quæ fideles facit, habebunt: quia non credent absque scientia, quæ non erit enigmatica, sed per speciem: ita et modo credunt et sperant resurrectionem: nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod perfectum est, et euacuatum est, quod ex parte est. Venit enim cognitio, et euacuata est fides. Venit species, et desit spes: Ita et Christus, in quo fuerunt bona patria, credidit quidem et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem orauit: nec tamen fidem virtutem vel spem habuit, quia non enigmaticam et specularem, sed clarissimam de ea cognitionem habuit: quia non perfectius eam cognouit præteritam, quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psalmis ait: In te Domine speravi: nec tamen fidem, vel spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea, quæ credebatur. De antiquis vero patribus, qui apud inferos vsque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerunt: quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant: quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi: qua consummata, a fide transferunt ad speciem.

DISTINCT. XXVI.

De Spe.

Est autem Spes virtus. et cet.

Expositio textus.



IN præcedentibus determinauit Magister de prima virtutum Theologicarum, videlicet de fide. In hac parte intendit agere de secunda, videlicet de spe. Diuiditur autem S. Bon. To. 5.

Diuisio.

A pars ista in partes duas, in quarum prima Magister determinauit de ipsa spe secundum considerationem absolutam, ostendens quid ipsa sit. In secunda vero determinat de ipsa secundum considerationem relativam, ibi: Et sicut fides, ita et spes, et cet. Prima pars potest diuidi in duas, secundum duas notificationes, quas ponit. Prima ponitur ibi: Est autem spes virtus. Secunda ibi: Est etiam spes certa expectatio, et c. Secunda vero pars principalis diuiditur in partes duas. In quarum prima determinat de ipsa spe per cōporationem D d nem



nem ad alterius virtutis habitum. In secunda determinat de ipsa in comparatione ad proprium subiectum, ibi: *Post hoc superest inuestigare*. In prima parte duo facit. Primo comparat spem ad ipsam fidem secundum conuenientiam, secundo vero secundum differentiam, ibi: *Distinguitur tamen fides a spe*. Similiter et in parte reliqua duo facit, primo inquiri, vtrum spes, et fides fuerit in Christo. Secundo inquiri, vtrum fuerit in illis patribus, qui fuerunt in limbo, ibi: *De anis, quis vero patribus, qui ad inferos*, et cet.

*Est autem spes virtus, et cet.* Dub. I.

Objicitur: Si bonum æternum est vnum solum, videtur quod male dicat pluraliter, quia æterna bona sperantur. I T E M nullum æternum est temporale: ergo cum per spem expectantur futura bona, sicut dicitur in alia diffinitione, videtur quod per ipsam non expectantur æterna bona. Propter hoc queritur, quæ sit differentia inter illa duo membra, videlicet inter spiritualia bona, et æterna.

R E S P. Dicendum quod spes diffinitur hic per comparationem ad obiectum proprium. Obiectum autem ipsius spei est ipsum bonum æternum, et gloriosum. Hoc autem est duplex, scilicet creatum, et increatum, et respectu vtriusque est spes, principaliter tamen respectu boni increati. Et secundum hoc dupliciter potest intelligi prædicta diffinitio. Et si intelligatur de bono increato, tunc spes dicitur expectare æterna bona, quæ quidem quantum est in se, currunt sine principio, et sine. Si autem intelligatur de bono creato, tunc dicitur expectare bona æterna, id est perpetua. Vtroque tamen modo pluraliter dicitur expectare bona æterna, non quia plura sunt bona summa, sed quia bonum æternum, quod est ipsa immensa bonitas, omnia bona excellit per sui eminentiam: et bonum perpetuum, quod est beatitudo creata omnia bona comprehendit per æquipollentiam. Ideo pluraliter dicit æterna non propter æternitatis multitudinem, sed propter boni expectati omnimodam plenitudinem. A D illud quod obijcitur, quod est expectatio boni futuri, dicendum quod nihil impedit aliquid bonum esse æternum in se, et temporaliter ab aliquo haberi in præmio: et sic est in mercede, quæ expectatur per spem, quæ æterna est in se: et tamen futura est expectanti, qui ad eam nondum peruenit. A D illud quod queritur, quæ differentia sit inter illa duo membra, dicendum quod primum membrum explicatur per secundum, quod ibi ponitur: vt sit sensus, spiritualia, id est æterna. Vel potest dici, quod per hanc differentiam, *spiritualia*, distinguitur spes ab affectione naturali: per hoc autem quod dicitur, *æterna*, distinguitur a virtute Cardinali, et tangitur propria ratio spei, quæ est in bonum sub ratione æterni. Vel potest dici, quod per hoc quod dicitur, *spiritualia*, tangitur obiectum generale, quod habet rationem materialis, secundum quod consuevit dici, quod spes quædam est venia, quædam gratia, quædam gloria. Per hoc autem quod dicitur, *æternum*, tangitur obiectum proprium, et formale, siue motiuum, et cetera.

*Est enim spes certa expectatio futura beatitudinis, veniens ex Dei gratia.* Dub. II.

6. Top. c. 1.

Contra: Quia secundum quod dicit Philosophus: Peccat qui diffinit, quod est in motu, per id quod est in quiete, et e converso: sed expectare est quiescere, sperare quodam modo est tendere in res sperata: ergo male diffinitur per expectationem. I T E M omnis notificatio debet dari per propria: sed beatitudo, et gratia, et merita sunt ceteris virtutibus communia: ergo inconuenienter spes diffinitur per illa. Iuxta hoc queritur: Cum vnus rei sit vnum esse, et ita vna diffinitio, quo modo differt prædicta notificatio ab alijs notificationibus, quæ consueuerunt assignari de spe?

R E S P. Dicendum quod spes est nomen affectionis, et est nomen virtutis. Secundum quod est nomen affectionis,

7. Eth. es 1. Resh.

sic diffinitur a Philosopho: Spes est suspitio futuri boni. Secundum autem quod est nomen virtutis, et nominat habitum, sic habet diffiniri, et notificari per suum actum. Actus autem ille tripliciter potest comparari. Vel ad obiectum tantum: et sic est illa diffinitio Magistri: Spes est virtus, qua spiritualis, et æterna bona sperantur. Vel ad obiectum, et ad principium: et sic est illa Haymonis: Spes est certa expectatio future beatitudinis veniens ex gratia, et meritis. Vel ad obiectum, et habitum præambulum: et sic est illa Augustini de Ciuit. Dei: Spes est virtus, qua quis se ad illud quod credit, perueniturum præsumit. Alii tamen potest assignari distinctio inter istas tres notificationes, quod prima sit formalis data per genus, et differetias. Secunda causalis data per actum, et causam. Tertia vero partim causalis, partim formalis: quia datur per obiectum spei, et aliam præambulam virtutem, scilicet fidem, quæ tagitur in verbo credendi. A D illud ergo quod obijcitur, quod expectatio est quies, dicendum quod quauis sit quies corporis, tam est quædam sollicitatio mentis. Qui enim expectat, aduentum desiderat expectati: expectatio vero secundum quod ponitur in diffinitione spei, non est expectatio corporalis, sed magis mentalis, quæ est quædam imaginatio, et protensio respectu finis assequendi. A D illud quod obijcitur, quod hæc notificatio data est per communia, dicendum quod illa communia secundum hic ponuntur, sunt appropriata. Nam beatitudo appropriatur spei ratione vltimæ dotis, quæ quidem est perfecta ratio correspondens ipsi spei, et ea ratione, qua nomine beatitudinis intelligimus bonum excellens, et indeficiens. Similiter merita, et gratia eidem appropriantur, prout iunguntur in simul. Gratia enim respicit Dei benignitatem, et misericordiam: merita vero Dei æquitate, et iustitiam: quoniam vero virtutis spei proprie est vtriusque respicere, vt liberet a desperatione, et præsupitione, quæ solimodo alterum intuentur: ideo proprie conuenit ipsi spei, quod dicitur, veniens ex gratia, et meritis: meritis, inquam, præcedentibus, vel in proposito, scilicet in radice, vel viti, sicut in præcedentibus ostensum fuit.

*Et sicut fides, ita et spes est de inuisibilibus.* Dub. III.

Videtur falsum dicere: quia si fides, et spes communicant in obiecto: ergo sunt eadem virtus. Item in temporalibus ita bene potest quis sperare pecuniam, quam videt, quam pecuniam, quam non videt: ergo pari ratione in spiritalibus: ergo spes non debet dici esse de inuisibilibus. Item Spes respicit ipsum affectum, visibile autem, et inuisibile respicit intellectum: ergo si obiectum habitus respicit eandem potentiam, quam et habitus, male dicitur spes esse inuisibilis.

R E S P. Dicendum quod in æternis bonis perfecte videre est habere, sicut dicit Augustinus. propter quod dicitur: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te verum Deum, et cet. Ideo respectu eorumdem spiritalium bonorum non videre, et non habere se mutuo concomitantur. Quoniam ergo spes est de non habitis, quia nemo sperat illud quod habet: sed illud quod habendum est, et respectu æternorum bonorum non habitum, est non visum: hinc est quod Magister dicit, quod sicut fides est de inuisibilibus, ita et spes. Et hæc est differentia, quod fides est de inuisibilibus, secundum quod sunt inuisibilia: spes autem de inuisibilibus, secundum quod sunt non habitata, sed habenda. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Ad illud enim quod primo obijcitur, quod communicant in obiecto, dicendum quod non sub eadem ratione respiciunt illud obiectum, sed sub alia, et alia. A D illud quod obijcitur, quod in temporalibus bene potest quis sperare, quod videt: ergo et in spiritalibus, dicendum quod non est simile, quia videre corporalia non est illa habere: sed bona æterna videre, est illa possidere. A D illud quod obijcitur, quod inuisibile respicit intellectum, dicendum quod verum est sub ratione inuisibilis: nihilominus potest respicere affectum sub ratione non habitati.

Aug. epist. 57. ad Dardan. ad me dium, 10. 2. Ioan. 17. a

Spee

Spes autem non nisi bonorum verum est, nec nisi futurarum, et cet. Dub. IV.

Contra hoc obijcitur. Primo ratione primi membri: quia dicit Poeta:

*Hunc ego se potui tantum sperare dolorem:*

Virg. lib. 4. Ergo spes est malarum rerum. I T E M sicut quis expectat propriam exaltationem, ita expectat aduersarij sui confusionem: ergo sicut expectat bonum suum, ita expectare potest malum alienum.

I T E M obijcitur contra secundum membrum, quod dicit non nisi futurarum, quia beatitudo non est futura, nec habenda a præfinito: ergo si spes non est nisi reum futurarum, nullus præfinitus habet spem. I T E M obijcitur contra tertium membrum, quo dicitur, ad eum pertinentium: quia dicitur: Nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel: ergo contingit sperare bonum commune, non ergo tantum spes est respectu boni proprii. I T E M Augustinus dicit quod de nemine desperandum est, dum est in via: sed de quo contingit desperare, et sperare: ergo videtur quod de alio contingit sperare. I T E M cum fides, et charitas possint non tantum esse de bonis proprijs, sed et de bonis communibus, quare non similiter est hoc repetere de spe?

I T E M obijcitur contra secundum membrum, quod dicit non nisi futurarum, quia beatitudo non est futura, nec habenda a præfinito: ergo si spes non est nisi reum futurarum, nullus præfinitus habet spem. I T E M obijcitur contra tertium membrum, quo dicitur, ad eum pertinentium: quia dicitur: Nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel: ergo contingit sperare bonum commune, non ergo tantum spes est respectu boni proprii. I T E M Augustinus dicit quod de nemine desperandum est, dum est in via: sed de quo contingit desperare, et sperare: ergo videtur quod de alio contingit sperare. I T E M cum fides, et charitas possint non tantum esse de bonis proprijs, sed et de bonis communibus, quare non similiter est hoc repetere de spe?

R E S P. Dicendum quod spes est respectu futuri: respectu futuri boni, et respectu futuri boni proprii, secundum quod accipitur proprie pro ipsa virtute. Respectu futuri est in quantum distinguitur a gaudio, et dolore, et conuenit cum amore: quia illæ duæ affectiones sunt respectu presentium, sed istæ duæ respectu futurorum. Respectu boni est in quantum distinguitur a timore, quia timor est respectu disconuenientis: spes autem respectu conuenientis. Respectu boni proprii est in quantum non solum distinguitur ab alijs affectionibus, sed etiam in quantum distinguitur ab alijs virtutibus, vt pote a credulitate fidei: ipsa enim spes procedit ex gratia, et meritis. Et quoniam meritum non assecurat de beatitudine, nisi eum, qui meretur, quia vnicuique retribuetur secundum merita sua: hinc est quod per virtutem spei nemo sperat nisi sibi: et secundum hoc patet, quod illa differentia, quam assignat Augustinus inter fidem, et spem, recte et conuenienter assignatur. Sumitur enim spes proprie pro ipsa virtute. Si autem accipitur spes communiter pro ipsa suspitione, sic potest esse non tantum boni, sed etiam mali, et sic accepit Poeta. Et per hoc patet responsio ad primum obiectum. Ille enim est extensus, et improprie modus accipiendi ipsam spem. Si vero spes dicitur minus communiter de quacumque expectatione boni, sic potest esse expectatio non solum proprii boni, sed etiam communis. Et sic accipitur: etiam ab Augustino. Et per hoc patet responsio ad illas duas auctoritates. Prout autem accipitur proprie pro ipsa spe, quæ est expectatio veniens ex gratia, et meritis: sic non est nisi respectu proprii boni, quia nemo redditur securus de salute nisi per merita propria: ideo non est simile de fide, et charitate. Et per hoc patet responsio ad vltimum obiectum. A D illud vero quod obijcitur, quod si spes est tantum futurarum rerum, sic præfinitus non habet spem, dicendum quod futurum dicitur dupliciter, vel quantum ad euentum, vel quantum ad ordinem. Quantum ad euentum dicitur futurum, quod euenit. Quantum ad ordinem dicitur futurum, quod est ordinatum ad veniendum: vel futurum dicit euentum simpliciter, vel respectu expectationis. Et hoc vltimo modo dicitur spes esse futurarum: ipse autem obijcitur, prout accipitur primo modo: et ideo non valet.

Alex. coll. 53. et 55. arr. 3. q. 2.

In Ench. c. 3. Spes quot modis sumatur.

Quibusdam non indocte videtur fidem virtutem, et spem in eo non fuisse, et cet. Dub. V.

Psal. 70. a. Objicitur contra: Primum, quia in Psalmo: In te S. Bon. To. 5.

Domine speraui, et cet. Dicitur in Glossa: Hoc dicitur in persona Christi: ergo Christus habuit spem. I T E M hoc videtur ratione: quia Christus fuit simul viator, et comprehensor: et in quantum viator deficit sibi stola corporis: si ergo Christus fuit perfecte viator, sicut et perfectus comprehensor, videtur quod debuit habere omnia dona gratiarum, et omnes virtutes, quæ respiciunt statum viæ. I T E M obijcitur contra secundum de Sanctis iam beatificatis, quia dicitur: quod dictum est eis, quod expectarent adhuc modicum tempus: ergo si spes est expectatio, videtur: et cet. I T E M animæ sanctæ in patria expectat glorificationem suorum corporum, quæ est quædam pars beatitudinis: resumendo enim corpora perfectius contemplantur. Quia, sicut dicit Augustinus, animæ propter desiderium corporum retardantur, ne omnino ferantur in summum cælum. I T E M obijcitur contra tertium, quia videtur quod angeli habeant spem: dicitur enim: In quem desiderant angeli prospicere. Desiderium autem est respectu non habitati: ergo si de eodem potest esse spes, de quo et desiderium: videtur ergo quod angeli sperent. I T E M angelis accrescet gloria quædam, et decor de glorificatione nostra, et beatitudine: si ergo hanc expectant, et nondum habent, videtur quod habeant spem.

Contra: Spes se committitur statui viæ: sed illi non erant in statu viæ: ergo non habebat spem. I T E M: Spes datur homini ad hoc quod mereatur: ergo si illi erant extra statum meriti, non videtur quod habuerint spem. Iuxta hoc queritur de animabus, quæ sunt in purgatorio, vtrum habeant spem. Et quod sic, videtur, quia adhuc non habent apertam visionem per spem: ergo spes non est euacuata in eis. Sed contra hoc est, quia ipsi certi sunt, quod non possunt damnari: ergo videtur, quod ipsi non indigeant fulcimento spei. Iuxta hoc queritur, vtrum demones aliquo modo habeant spem. Et quod sic, videtur: quia dicitur de Behemoth: Ecce spes eius frustrabitur: ergo habet spem. Sed contra: Sciunt peccatum suum esse irremediabile: ergo desperant: ergo non habent spem. Et Augustinus dicit de diabolo: Et ad cumulum damnationis suæ desperaui.

Apoc. 6.

Lib. 2. 2. di Gen. c. 35. 20. 3.

1. Pet. 1. c.

R E S P. Dicendum quod sicut dicit Magister, nec Christus, nec animæ beatæ, nec angeli, proprie loquendo, habent spem. Ratio huius est, quia spes est expectatio præmij substantialis: omnes autem hi prædicti substantiale præmij habent: et ideo caret spe proprie dicta. Alia autem ratio est, quia spes habet annexam fidem: fides autem est cognitio ænigmatica. Et quia claritas visionis diuinæ tollit omne ænigma, per consequens euacuat fidem: et euacuando fidem, euacuat ipsam spem, et ob hanc duplicem rationem, sicut multipliciter dicitur in littera, conuenienter videtur, quod nec Christus, nec sancti, nec angeli beati habeant spem.

Ad rationes autem ad oppositum respondetur facilliter, pro eo quod licet in eis non ponatur spes proprie dicta, secundum quod est expectatio præmij substantialis, potest tamen, large accipiendo spem, pro quacumque expectatione, videlicet stolæ secundæ, et aliquid gaudij accidentalit ponit in Christo, et angelis, et animabus beatiss. Sed quare spes virtus non sit respectu præmij accidentalit, sed substantialit, et quare etiã in sanctis euacuatur, hoc melius infra manifestabitur, cum agatur de euacuatione virtutum. A D illud tamẽ quod obijcitur de desiderio, dicendum quod non est simile de desiderio, et spe, quia spes est respectu non habitati, sed desiderium potest esse respectu habitati, vt cõtinetur, et tollatur fastidium: et sic est in angelis. Similiter ad illud quod obijcitur de auctoritate Psalms, cõstuevit dici, quod hoc dicitur de Christo ratione membrorum. Alia satis patent.

De antiquis vero patribus, qui apud inferos vsque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem, et spem habuerunt. Dub. VI.

Contra: Spes se committitur statui viæ: sed illi non erant in statu viæ: ergo non habebat spem. I T E M: Spes datur homini ad hoc quod mereatur: ergo si illi erant extra statum meriti, non videtur quod habuerint spem. Iuxta hoc queritur de animabus, quæ sunt in purgatorio, vtrum habeant spem. Et quod sic, videtur, quia adhuc non habent apertam visionem per spem: ergo spes non est euacuata in eis. Sed contra hoc est, quia ipsi certi sunt, quod non possunt damnari: ergo videtur, quod ipsi non indigeant fulcimento spei. Iuxta hoc queritur, vtrum demones aliquo modo habeant spem. Et quod sic, videtur: quia dicitur de Behemoth: Ecce spes eius frustrabitur: ergo habet spem. Sed contra: Sciunt peccatum suum esse irremediabile: ergo desperant: ergo non habent spem. Et Augustinus dicit de diabolo: Et ad cumulum damnationis suæ desperaui.

Apoc. 6.

Lib. 2. 2. di Gen. c. 35. 20. 3.

1. Pet. 1. c.

De mirab. fac. Scr. lib. 1. c. 2. 20. 3.

Distin.

RESP. Dicendum quod spes non tollitur nisi per sublequens premium, et per contrarium habitum. Et sancti in limbo, et anime in purgatorio nec erant affecti premium, nec incidant in contrarium habitum, sive in defectum: hinc est quod spem habebant sicut dicit Beda, et habetur in Lib. 4. quod patres in limbo felici spe ingressum ianuæ celestis expectabant. Demones vero, et alij damnati, qui habent contrarium habitum spei, scilicet desperationem, spem habere non possunt. Similiter, sancti, et beati affecti sunt premium, per quod spes euacuatur, sicut infra manifestabitur. Ad illud vero quod obijcitur, quod spes committitur se statui via, et datur ad merendum, dicendum quod sancti patres quodam modo erant in via, et nondum peruenierant ad patriam: præterea, meritum non respicit ipsam spem vniuersaliter, sed secundum statum. Ad illud quod obijcitur, quod anime in Purgatorio certæ sunt, quod non possunt dānari, dicendum quod hoc non est propter affectionem gloriæ, sed propter confirmationem liberi arbitrii, quod est extra statum merendi, et demerendi: et illa confirmatio non euacuat spem, quamuis ponat extra statum veritatis ipsius liberi arbitrii: ergo, et cetera. Ad illud quod obijcitur de Behemoth, dicendum quod spes ibi accipitur improprie, et pro expectatione dilationis iudicii, in quo acrius, quam modo puniendus est, et pro expectatione dilationis iudicii diutius constitutiendi super peccatores, quorum utroque frustrabitur diabolus in die iudicii, et citius quam velle iudicabitur. Et ex his patent illa dubia, quæ supra de subiecto spei quærebantur.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de virtute spei. Et circa ipsius inquisitionem dupliciter procedendum est secundum processum ipsius Magistri. Primo enim queritur de ipsa spe secundum considerationem absolutam. Secundo queritur de eadem secundum considerationem relatiuam. Circa primum queruntur quinque. Primo queritur, utrum spes sit virtus gratuita. Secundo, utrum spes sit virtus genus, an species specialissima. Tertio queritur, utrum spes sit virtus Cardinalis, an Theologica. Quarto, utrum aliquando sit virtus informis, an semper formata. Quinto queritur, utrum in actu suo sit certitudinalis, an dubia.

QVÆSTIO I.

An spes sit virtus gratuita.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 46. art. 1. S. Thom. 2. 2. q. 17. art. 1. Et 3. Sent. dist. 26. q. 2. art. 1. Et de Verit. q. 4. art. 1. Richard. 3. Sent. dist. 26. art. 3. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 26. q. 1. art. 1. Ioan. Bacc. 3. Sent. dist. 26. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 1.

FVNDAMENTA. Rom. 8. 6

VRVM spes sit virtus gratuita. Et quod sic, videtur: Spe salui facti sumus. Quod autem nos facit peruenire ad salutem, illud præcipue tenet rationem virtutis gratuitæ: si ergo spes est huiusmodi: ergo est virtus gratuita.

Et 67. d

ITEM in Psalmo: Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis, qui sperant super misericordia eius: sed quod reddit acceptum Deo vel est

virtus gratuita, vel habitus excellentior ipsa, sicut habitus doni, vel beatitudinis. Si ergo spes non computatur inter habitus donorum, et beatitudinum, necesse est eam computari inter habitus virtutum gratuitarum.

ITEM habitus directe repugnans culpæ habet in se rationem virtutis gratuitæ: sed spes vndique repugnat culpæ, quia repugnat præsumptioni, et desperationi: ergo, et cetera.

ITEM sicut difficile est credere quod est supra rationem, sic difficile est expectare quod est supra omnem estimationem. Sed per spem expectatur illud bonum, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit: ergo sicut fides est virtus, qua creduntur inuisibilia: sic videtur quod spes est virtus, qua expectantur inestimabilia, hoc est bona spiritalia, et æterna.

ITEM quod maxime firmat animam, et rectificat, et delectat, illud potissime habet rationem virtutis gratuitæ. Virtus enim est habitus potentie regulatiuus, et confirmatiuus, qui facit ipsam animam gaudere circa ea, quæ recta sunt, secundum quod vult Philosophus. Sed spes est huiusmodi: ipsa enim confirmat, et delectat, secundum quod dicitur: Fortissimum habemus solatium, per quod confugimus ad propositam nobis spem, quam sicut anchoram, et cetera. Er ad Romanos: Spe gaudentes: videtur ergo manifeste, quod spes sit in genere virtutis gratuitæ.

SED CONTRA: Nulla passio est virtus: sed spes est vna de quatuor passionibus, secundum quod dicit Boetius de consolatione: ergo spes non est virtus. Prima probatur per illud, quod dicit Philosophus, quod cum tria sint in anima, potentia, passiones, et habitus, virtus non est in genere passionis, sed in genere habitus. Si ergo spes non est virtus, constat quod nec virtus gratuita.

ITEM sicut contingit expectare futura, sic contingit rememorari præterita: sed rememoratio de præteritis non est virtus, nec circa eam consistit aliqua virtus specialis: ergo nec circa expectationem futurorum aliqua virtus consistit: sed expectatio futurorum vel est ipsa spes, vel procedit ab ipsa: ergo videtur quod ipsa spes non habeat esse virtutis.

ITEM sicut contingit sperare recte, et non recte: sic contingit etiam timere recte, et non recte: sed habitus, qui dirigit animam in timendo, non reponitur in genere virtutis, utpote timor: ergo nec habitus, qui dirigit in sperando: ergo spes etiam secundum quod nominat habitum, non est in genere virtutis.

ITEM omnis virtus moralis consistit circa bonum, et difficile, ut vult Philosophus: ergo multo fortius gratuita: sed in expectatione bonorum promissorum nulla est difficultas: ergo cum spes non consistat circa difficile, non videtur esse in genere virtutis gratuitæ.

ITEM nulla virtus gratuita in suo actu repugnat perfectioni meriti: sed spes in suo actu perfectioni meriti repugnat: ex imperfectione enim procedit quod quis seruit Deo propter retributionem futuram, quia secundum quod dicit Bernardus: Caritas premium non intuetur: si ergo spes facit expectare retributionem futuram, videtur perfectioni meriti repugnare: ergo non est in genere virtutis gratuitæ.

CONCLUSIO.

Spes non modo inter gratuitas virtutes est ponenda, sed omnium gratuitarum virtutum anchora, et sustentamentum est censenda.

RESP. AD ARG. Dicendum quod nomine spei potest intelligi affectio animi, iuxta illud quod Philosophi, et Sancti dicunt quattuor esse animi affectiones, videlicet gaudium et dolorem, spem, et timorem. Potest

Tit. 2. 6

Potest etiam nomine spei intelligi ipsa res expectata, iuxta illud: Expectantes beatam spem. Potest nihilominus sumi pro habitu, qui dirigit animæ motum, et affectum in illud, quod expectandum est. Et isto tertio modo dicendi spes non tantum est virtus gratuita, immo etiam virtutum gratuitarum sustentamentum, et anchora. Virtus quidem gratuita est, quoniam in hoc quod facit animam expectare ea, quæ sunt super omnem estimationem humanam, et ea quæ promittit largitas diuina, facit omnino confidere, et inniti summæ, et immense largitati, sicut fides facit assentire primæ veritati, et charitas facit adherere summæ bonitati. Et dum anima ipsi immense largitati innititur propter se, et super omnia, rectificatur, et super se eleuatur, et Deo accepta efficitur: necesse est ergo quod dicitur, quod mediante fit illud, rationem habeat gratuitæ virtutis. Et quia cum anima innititur ei, qui non potest deficere, quamuis ipsa in se sit deficiens, et vacillans, fundatur tamē per spem, quasi super firmam petram. Et propterea dixi, quod spes non tantum modo est in genere virtutum gratuitarum, sed etiam earum anchora, et sustentamentum. Vnde concedenda sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Consentit. S. Tho. 2. 2. q. 17. art. 1.

AD illud vero quod primo obijcitur in contrario, quod spes est passio, iam patet responsio: quia non enim spei æquiuoce accipitur, videlicet pro ipsa affectione, et pro habitu regulante ipsius affectionis motum. Vnde spes secundum quod est virtus, est habitus gratuitus, qui est principium motus, qui est ab anima: passio autem magis est ad animam: et secundum quod motus expectationis, sive spei ab anima est, sic potest fieri recte, et non recte secundum imperium liberi arbitrii. Et quantum ad hoc habet circa ipsum attendi perfectio virtutis, vel deformatio vitij.

AD illud quod obijcitur, quod sicut se habet expectatio ad futura, sic rememoratio ad præterita, dicendum quod non est viquequeque simile de rememoratione præteritorum, et de expectatione futurorum. Non enim sic consistit rectificatio, vel obliquatio anime principaliter circa ea, quæ sunt præterita, sicut circa ea, quæ sunt futura nisi ex consequenti. Virtus enim proprie magis ordinat ad illud, quod agendum est, quam ad illud, quod actum est. Alia dissimilitudo est, quia rememoratio respicit actum cognitiuum, expectatio autem motum affectiuum: rectitudo autem virtutis non sic attenditur penes ea, quæ sunt cognitionis, sicut penes ea, quæ sunt affectionis. Vnde etiam rememorationi secundum quod iungitur affectioni annexatur actus virtutis, ut prudentia, vel poenitentia, vel charitatis, sive beneuolentiæ, secundum quod recordatur præteritorum factorum, ut futura melius agat, vel præteritorum malorum, ut doleat, vel præteritorum beneficiorum, ut gratias agat.

AD illud quod obijcitur, quod timor non est in genere virtutis etiam in quantum habitus: ergo nec spes, dicendum quod non est simile, quia affectio ipsius timoris consistit in quadam protensione: et ideo affectio timoris plus habet de passione, affectio vero spei plus habet de actione. Et quoniam habitus virtutum dirigunt animam in actibus, in quibus consistit rectitudo vite, iuxta illud, quod dicitur, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuunt: hinc est quod spes magis est in genere virtutis, quam timor. Et ex hac eadem causa, patet quare magis circa affectionem spei consistit habitus virtutis, quam circa aliquam aliarum trium affectionum. Gaudium enim, et dolor, quia habent obiecta sibi coniuncta, magis sunt in sustinendo. Affectio vero spei inter ceteras est, quæ plus habet de ratione agendi, et quæ magis dicit motum ab anima: quamuis et ipsa secundum aliquid sui dicat passionem circa animam, et secundum illud non habet circa eam consistere habitus virtutis, sed magis secundum quod dicit rationem motus, et S. Bon. To. 5.

protensionis ipsius anime in ipsam rem speratam. AD illud quod opponitur, quod expectare bonum non est difficile, dicendum quod sicut credere, quod videtur, non habet difficultatem, credere tamen firmissime quod non videtur, habet magnam difficultatem. Sic intelligendum est, quod quamuis sperare bona præsentia, quæ aliquo modo videntur in se, vel in suo simili non est multum difficile: bona tamen inuisibilia, et æterna, quæ oculus non vidit, expectare certa fiducia, et pro illis temporalia bona contemere, et his omnibus, quæ videntur superferri, huc magnam habet difficultatem, et magnam dignitatem. Et ideo indubitanter verum est, spem esse in genere virtutis gratuitæ.

AD illud quod obijcitur vltimo, quod spes in suo actu impedit meriti perfectionem, dicendum quod falsum est: immo sicut dicit Apostolus, confugit ex perfectione meriti: quanto enim aliquis maiora, et meliora habet merita, tanto firmitus, et certius sperat. Et si obijciatur, quod charitas premium non intuetur, dicendum quod illud intelligitur de premio creato: de premio autem increato non habet veritatem, quia maxima charitas maxime desiderat vniui Deo, et habere Deum. Spes autem perfecta magis aspicit mercedem increatam, de qua dixit Dominus Abraham: Ego merces tua, et cetera. Eum enim expectat quis per spei habitum tenere in patria, cui per charitatem in vniui desiderat. Alius est etiam modus respondendi distinguendo de spe mercenaria, qua quis seruit Deo propter premium, quod spectat: quia quædam est mercenaria, quæ constituit finem in proprio commodo, et ista est mercenaria mala, et non procedit a spe recta, et formata. Quædam etiam est quæ non constituit finem in proprio bono, sed totum confert, et ordinat ad bonum summum: et hanc mercenariam facit spes, quæ est virtus gratuita: et hæc merito non repugnat. Primus tamen modus dicendi videtur esse rationabilior, quia spes stare potest exclusa omni intentione dilectionis mercenaria. Quantumcumque enim amor sit perfectus in via, est sibi virtus spei coniuncta. Vnde simpliciter dicendum est, quod expectatio boni æterni non est mercenaria, nec minuit meritum, nec facit ad imperfectionem charitatis, vel meriti, nisi in quantum mens hominis multum affectuose, et intense aspicit ad commodum proprii boni. Multi autem sunt qui beatitudinem expectant: et tamen parum de se, et multum de Deo curant.

QVÆSTIO II.

An spes sit genus virtutis.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 46. art. 2. S. Thomas 2. 2. q. 12. art. 6. Et 3. Sent. dist. 26. q. 2. art. 3. Et de Verit. q. 1. art. 2. Richardus 3. Sent. dist. 26. art. 3. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 2.

VRVM spes sit genus virtutis, vel species specialissima. Et quod species specialissima, videtur. Vna est virtus ab unitate obiecti: sed in vno solo sperandum est, videlicet in Deo, iuxta illud, quod sæpe dicitur in Scriptura: Quod in Domino sperandum est, non in aliqua creatura: ergo videtur quod spes sit virtus vniua nullo modo pluriuocata.

FVNDAMENTA.

ITEM merces vna omnium est, et omnes vniui summum bonum expectant, in quo non cadit diuersitas

siue secundum speciem, siue secundum formam: ergo si spes est expectatio eterne mercedis, videtur quod expectatio illa nullo modo habeat formaliter diuersificari: ergo spes non habet sub se alias species differentes: ergo habet in se unitatem speciei specialissimam.

Item pauca sunt speranda, quam sint credenda: credimus enim praemia, et supplicia, sed non speramus nisi tantum praemia: ergo videtur quod maior unitas est in spe, quam in fide, vel etiam tanta: sed fides est vna unitate speciei specialissimae: ergo et spes.

Item spes succedit perfecta tentio, sicut fides succedit visio. Sed perfecta visio summi veri est vna secundum speciem in omnibus beatis, nec habet diuersitatem per alias dotes specie differentes: ergo nec spes habet subdiuidi in alias virtutes: ergo spes est virtus specialis, et habet in se unitatem speciei specialissimae.

AD OPPOSITVM. 1. SED CONTRA: Diuersorum actuum diuersi sunt habitus: sed considerare, et expectare sunt actus formaliter differentes. Si ergo ad spem pertinet considerare secundum quod dicimus sperare in Domino: ad spem etiam pertinet expectare, secundum quod dicimus sperare futuram gloriam: videtur ergo quod spes habeat diuersificari formaliter, et ita subdiuidi in alias species.

2. ITEM spes est expectatio futurae beatitudinis, secundum quod dicit Magister in littera, et habetur in Glossa: Sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: ergo spes expectat omne bonum sed expectatio diuersificari habet secundum diuersitatem boni expectati, et spes non tantum expectat vnum bonum, immo congregationem omnium bonorum: ergo videtur quod ipsa includat in se vniuersitatem omnium bonorum virtutum.

3. ITEM omnis virtus meritoria facit hominem tendere ad finem suum assequendum, quem tamen nondum videt: sed spes est virtus illa, qua quis expectat praemium omnium meritorum: ergo videtur quod virtus spei communis sit ad omnes virtutes: ergo non habet unitatem speciei specialissimae.

4. ITEM sicut se habet gaudium respectu boni praesentis, sic se habet spes respectu boni futuri: sed gaudium, quo quis gaudet de actu virtutis praesentis, non habet distinguere ab ipsa virtute, immo est omnibus virtutibus generale: castus enim est, qui continet, et hoc ipso gaudet: ergo pari ratione videtur, quod spes de futuro bono fit communis ad omnes virtutes: ergo virtus spei non habet unitatem speciei specialissimae.

CONCLUSIO.

Spes est virtus vna unitate speciei specialissima, cum habeat unitatem rationis, obiecti, et finis proprii.

RESP. AD ARG. Dicendum est quod quemadmodum fides, licet sit circa multa credibilia, vna tamen virtus est, quia vna est principaliter ratio mouendi in omnibus credibilibus: sic et virtus spei quocumque, et quantumque, et quantumque bona expectet, vna virtus est, et unitatem habet speciei specialissimae, quia vna est ratio, cui innititur in expectando. Sicut enim fidei virtus assentiendo primae veritati propter se, et super omnia, illa credit, quae sibi summa veritas dicitur esse credenda: sic ipsa spes confidendo, et innitendo immensa, et indeficientissima largitati diuinae, omnia illa expectat, quae sibi Deus promittit esse in futuro retribuenda. Et quemadmodum fidei virtus omnia quantumque credit principaliter, non solum credit Deo, sed etiam de Deo, et circa Deum: sic et ipsa spes omnia, quae expectat, non solum expectat a Deo, sed etiam expectat illa obtineri in ipso Deo, vt habendo Deum habeat omne bonum. Rursus: quemadmodum fides credit Deo tamquam rationi mouenti, et circa ipsum versatur tamquam circa obiectum, et in ipsa

Scotus dist. 26. q. unica confesit etiam expectat illa obtineri in ipso Deo, vt habendo Deum habeat omne bonum. Rursus: quemadmodum fides credit Deo tamquam rationi mouenti, et circa ipsum versatur tamquam circa obiectum, et in ipsa

sum tendit tamquam in finem proprium: sic et ipsa spes. Et quoniam unitas virtutis attenditur penes unitatem rationis mouentis, et obiecti principalis, et finis proprii, et haec omnia reperire est in virtute spei sicut et in virtute fidei, concedendum est ipsam spem esse vnam unitatem speciei specialissimae: et rationes quae inducuntur ad hanc partem, sunt concedendae.

1. AD illud quod obijcitur, quod diuersorum actuum diuersi sunt habitus, dicendum quod verum est quando illi actus sunt principales respectu habituum: sed quando sic est, quod vnus principaliter respicit habitum virtutis, et alius habet ad illum ordinem, et con-

nexionem, et consequentiam naturalem, non oportet habitum diuersificari propter illorum actuum diuersitatem: et sic est in proposito reperire. Ideo enim spes expectat magna bona promissa, quia confidit de immensa largitate promittentis. Vnde quia vnus istorum actuum est ratio alterius: hinc est quod non pertinent ad diuersos habitus, sed ad vnum. Vnde vnus est habitus, quo speramus in Domino, et quo speramus habere Dominum, sicut vnus quo credimus Deo, et quo credimus Deum.

2. AD illud quod obijcitur, quod spes est respectu omnis boni cum sit respectu beatitudinis, dicendum quod sicut fides credit iustos assecuturos beatitudinem, et charitas illam beatitudinem cum bonorum vniuersitate desiderat, et tamen fides vna virtus est, quia non fertur super beatitudinem, et ea quae ad beatitudinem spectant nisi sub ratione vna, sic etiam et spes in expectando summam beatitudinem, et quidquid boni in ipsa est, ideo non recedit ad unitatem virtutis, et virtutis, quia vna est in ipsa spe ratio expectandi, in hoc videlicet quod immensa, et indeficienti innititur largitati. Praeterea: Quod dicitur quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, hoc non dicitur propter bonorum multitudinem et varietatem, sed hoc dicitur per aequivalentiam: quia tantum erit illud vnicum bonum, quod expectatur, quod aequiualebit omni bono: per quem modum dixit Dominus Moysi: Cum peteret vt ostenderet ei faciem suam. Ego inquit ostendam tibi omne bonum: et ideo ex hoc non sequitur virtutem spei diuersificari, quia expectat perfectam beatitudinem.

3. AD illud quod obijcitur, quod omnis virtus tendit, et ordinatur ad finem suum assequendum, dicendum quod tendere in finem potest esse dupliciter, aut promerendo, et habilitando, aut expectando. Primus modus tendendi est communis omnibus virtutibus, sed alius modus proprius est ipsi spei. Nulla enim virtute expectamus beatitudinem nisi median te ipsa spe, quamuis omni virtute ipsam beatitudinem mereamur. Potest quidem alia virtus actum expectandi imperare, sed nulla virtus nisi spes potest elicere: quia illius virtutis est iste actus, loquendo formaliter.

4. AD illud quod obijcitur ultimo, quod sicut se habet gaudere de bono praesentis ad ipsas virtutes, sic expectare bonum futurum ad ipsas, dicendum quod non est simile, quia gaudium surgit ex complacentia boni praesentis: omnis autem virtus in quantum huiusmodi, cum consistat in plena voluntate, quae quidem voluntas complacet sibi in obiecto, vel actu suo, habet quoddam gaudium sibi adiunctum, sicut sibi essentiali. Et hoc est quod vult Philosophus, quod nullus est vere castus, nisi complacet sibi illius virtutis actus, et vsus: et si complacet sibi, hoc ipso gaudet, cum illum actum exercet: secus autem est de expectatione boni futuri: possunt enim virtutes in suos actus exire nihil cogitando de remuneratione. Praeterea: Expectatio futuri boni actus est differens ab actibus ipsarum virtutum: sed complacentia ipsius actus virtutis est ipsius actus virtutis complementum: ideo non sic distinguitur gaudium ab alijs speciebus virtutum: secundum

secundum quod ipsa spes: nec spes est omnibus communis, et generalis secundum quod gaudium.

secundum quod ipsa spes: nec spes est omnibus communis, et generalis secundum quod gaudium.

Exo. 33. d

7. Eth. et 1. Resh.

secundum quod ipsa spes: nec spes est omnibus communis, et generalis secundum quod gaudium.

QUESTIO III.

An spes sit virtus Cardinalis, vel Theologica.

Alex. Ales. cont. 3. p. Collat. 46. art. 3. S. Tho. 2. 2. q. 17. art. 5. Et 3. Sent. d. 26. q. 2. ar. 2. Et de Verit. q. 4. art. 1. Scotus 3. Sent. dist. 26. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 26. art. 3. q. 2. Durandus 3. Sent. d. 26. q. 1. Ioan. Bacc. 3. Sent. dist. 16. q. 1. art. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 26. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 26. q. 1.

FUNDAMENTA. 1. Cor. 13. d

TRVM spes sit virtus Cardinalis, an Theologica. Et quod Theologica, videtur. Nunc manent fides, spes, charitas, tria haec: ergo ab Apostolo spes numeratur inter virtutes Theologicas. Si ergo vere, et proprie, necesse est sperem reperiri in genere virtutis Theologicae.

Item illa virtus est Theologica, quae habet finem cardinalium virtutum pro obiecto: sed spes habet finem omnium virtutum pro obiecto, expectat enim summam beatitudinem, et perfectam remunerationem: ergo est virtus Theologica.

Item virtus, quae maxime subseruit contemplationi, et facit sursum tendere, est virtus Theologica: sed spes est huiusmodi: quoniam sicut dicit Apostolus. Spes incedit vsque ad interiora velaminis: ergo spes est virtus Theologica.

Item spirituale aedificium per virtutem Theologicam inchoatur, vt pote per fidem: et per virtutem Theologicam consummatur, vt per charitatem: ergo per virtutem Theologicam habet erigi, quia eiusdem naturae debet esse medium cum extremis. Si ergo erigit per spem, restat quod spes est virtus Theologica.

Item imago creationis reformatur per imaginem recreationis. Si ergo imago creationis necessario requirit tres potentias naturales, videtur similiter quod imago recreationis necessario requirit tres virtutes: ergo si imago habet reformari per virtutes Theologicas, necesse est virtutes Theologicas esse tres: sed non est aliam dare praeter fidem, et charitatem nisi ipsam spem: ergo spes est virtus Theologica.

1. SED CONTRA: Nulla virtus, circa cuius actum contingit reperiri excessum, est virtus Theologica, immo potius Cardinalis, quod patet: quia impossibile est nimis credere, impossibile est nimis amare: sed circa actum spei contingit reperiri excessum, sicut patet in eo, qui praesumit, et plus sperat quam merita sua exigant: ergo videtur quod spes sit virtus Cardinalis, non Theologica.

2. ITEM virtus, quae est medium duarum malitiarum, est virtus Cardinalis, non Theologica: sed spes est media inter duas malitias, videlicet inter desperationem, et praesumptionem: ergo spes non est reuducere ad virtutem Theologicam, sed magis ad Cardinale.

3. ITEM consuevit multiplex spes distingui, videlicet spes veniae, spes gratiae, et spes gloriae: sed venia, et gratia sunt bona ordinata ad finem, virtus autem Cardinalis consistit circa ea, quae sunt ad finem: si ergo spes consistit circa talia, spes est virtus Cardinalis, non Theologica.

4. ITEM suscinere, et expectare sunt actus longanimitatis, et patientiae: sed habitus distinguuntur per actus: ergo cum expectare sit proprius actus ipsius

spes spei, longanimitas, et spes sunt habitus iidem, et in eodem genere virtutis habent reponi: sed longanimitas reponitur sub genere virtutis Cardinalis, et assignatur esse pars fortitudinis: ergo videtur quod ipsa spes sit virtus Cardinalis.

5. ITEM ad fortitudinem cardinalem spectat recte ordinare, et fortificare contra afflictionem, et contra deterrentia: sed spes est huiusmodi, quia facit hominem in tribulatione gaudere, et stabilem esse: ergo videtur quod spes sit pars fortitudinis Cardinalis: ergo non est in genere virtutis Theologicae.

CONCLUSIO.

Spes inter Theologicas virtutes est collocanda, et hoc tam ratione obiecti, quam subiecti.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio spes est in genere virtutis Theologicae. Ratio huius sumitur ex parte obiecti, et ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti, quoniam sicut fides in credendo assentit ipsi Deo vt dictanti vera, sic spes ei innititur vt promittenti magna. Vnde sicut obiectum ipsius fidei, quod habet rationem motiui, est quid increatum, quod Deus est, ratione cuius etiam fides ponitur esse in genere virtutis Theologicae: sic etiam dicendum est, et intelligendum de ipsa spe. Sumi etiam potest ratio ex parte subiecti: quia cum ipsa anima secundum superiorem faciem reformari habeat per virtutes Theologicas, et spes sit vna de virtutibus faciens ad reformationem imaginis, et perfectionem animae secundum partem superiorem, necesse est esse spem virtutem Theologicam. Vnde quemadmodum in patria tres erunt dotes secundum tres animae vires, quarum vna reformabit, et consummabit rationalem, videlicet ipsa visio, alia concupiscibilem, videlicet dilectio, tertio irascibilem, videlicet ipsa perfecta tentio: sic et in via necesse est ponere circa virtutes Theologicas, quibus dotes habent correspondere. Et sic tam ex parte subiecti, quam ex parte obiecti colligitur quod spes sub genere virtutis Theologicae debet reponi. Theologicae enim virtutes Deum habent pro obiecto, et superiorem partem animae pro subiecto. Concedendae sunt ergo rationes, quae sunt ad istam partem.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod circa actum spei contingit reperiri excessum, dicendum quod circa actum spei numquam contingit reperiri excessum propter nimietatem, et intensionem ipsius actus: nec enim potest nimis confidere in Domino: sed si habet excessum, hoc est propter defectum alicuius conditionis, quae requiritur in actu sperandi, vt pote si neglectis meritis omnino praesumit de misericordia Dei: sed hoc non facit ipsam spem esse in genere virtutis cardinalis. Quia quod dicitur virtus Theologica differre a Cardinali, in hoc quod non est in Theologica reperiri excessum, sicut in Cardinali, intelligitur de illo excessu, qui quidem consistit in actus intensione, non de eo, qui est in debite conditionis omissione. Nam huiusmodi excessus secundo modo dictus, repugnantiam habet cum omni virtute. Primus vero non habet repugnantiam cum virtute Theologica, quae habet obiectum infinitum, ita quod nec potest nimis amari, nec nimis desiderari: sed repugnantiam habet cum virtute Cardinali, cuius obiectum est bonum creatum, et finitum, et limitatum: ac per hoc exigitur, quod in actu sit modus determinatus, vltra quem si procedat, egreditur limitem sibi secundum determinationem virtutis statutum.

2. AD illud quod obijcitur, quod spes est media duarum malitiarum, dicendum quod aliqua virtus potest dici medium duarum malitiarum dupliciter, aut sicut vtriusque eliminatiua, et destructiua, aut sicut ex vtriusque constituta quantum ad ea, quae sunt in eis bona.

1. SED CONTRA: Nulla virtus, circa cuius actum contingit reperiri excessum, est virtus Theologica, immo potius Cardinalis, quod patet: quia impossibile est nimis credere, impossibile est nimis amare: sed circa actum spei contingit reperiri excessum, sicut patet in eo, qui praesumit, et plus sperat quam merita sua exigant: ergo videtur quod spes sit virtus Cardinalis, non Theologica.

2. ITEM virtus, quae est medium duarum malitiarum, est virtus Cardinalis, non Theologica: sed spes est media inter duas malitias, videlicet inter desperationem, et praesumptionem: ergo spes non est reuducere ad virtutem Theologicam, sed magis ad Cardinale.

3. ITEM consuevit multiplex spes distingui, videlicet spes veniae, spes gratiae, et spes gloriae: sed venia, et gratia sunt bona ordinata ad finem, virtus autem Cardinalis consistit circa ea, quae sunt ad finem: si ergo spes consistit circa talia, spes est virtus Cardinalis, non Theologica.

4. ITEM suscinere, et expectare sunt actus longanimitatis, et patientiae: sed habitus distinguuntur per actus: ergo cum expectare sit proprius actus ipsius



bona. Si sit media sicut constituta, quemadmodum largitas habet aliquid de auaritia in hoc quod tenet...

3. Ad illud quod obijcitur, quod spe non tantum speratur gloria, sed etiam gratia, et venia, dicendum quod non determinatur genus, vel species ipsius virtutis penes obiectum quodcumque...

4. Ad illud quod obijcitur, quod longanimitas est expectare secundum quod spei, dicendum quod alia est expectatio longanimitatis, quae est pars fortitudinis...

5. Ad illud quod obijcitur, quod spes fortificat contra affigentia, dicendum quod aliquis actus potest esse alicuius virtutis tripliciter...

Hebr. 11. f.

Q V A E S T I O IIII. An virtus spei aliquando sit informis, an semper sit formata.

Alex. Alenf. 3. p. q. 65. Memb. 1. Et Cont. 3. p. Collat. 56. art. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 4.

TRVM virtus spei aliquando sit informis, an semper sit formata. Et quod sit semper formata, videtur. Primo per definitionem spei: Spes est certa expectatio futurae beatitudinis...

2. I T E M hoc ipsum ostenditur per illud, quod dicit Magister in littera: Sine meritis aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest...

3. I T E M fides consistit partim in affectu, partim in intellectu: charitas autem consistit simpliciter in affectu: sed facta deordinatione in affectu per peccatum simpliciter tollitur charitas...

4. I T E M virtus fidei tunc est formata, quando non tantum credit Deo, sed etiam in Deum. Quoniam enim credulitas iuncta est cum tendentia, tunc fides est virtus formata...

I T E M sicut se habet fides formata ad spem formatam, ita se habet fides informis ad spem informem: sed fides formata generat spem formatam: ergo fides informis generat spem informem.

I T E M sicut spes confurgit ex fide praemiorum, sicut timor confurgit ex fide suppliciorum: sed timor potest esse informis, et formatus: ergo et spes.

I T E M multi sunt peccatores, qui sperant se adhuc acturos poenitentiam, et affecturos veniam, et peruenturos ad gloriam: constat quod illud non est malum, immo potius ordinatum ad bonum...

AD OPPOSITIVM

FVNDAMENTA.

CON-

CONCLUSIO.

Spei virtus aliquando informis potest esse, eum a charitate seungi valeat.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio virtus spei potest esse informis. Potest enim aliquis sperare vitam aeternam sine gratia gratumfaciente, sicut manifeste apparet. Et iterum. Iste actus sperandi ab aliquo habitu procedit, qui quidem habitus bonus est...

1. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium, quod spes procedit ex meritis, dicendum quod quadrupliciter potest aliquis exire in actum sperandi. Aut enim sperat habendo merita in proposito, et in radice...

2. Ad illud quod secundo obijcitur, iam patet responsio per illud, quod nunc dictum est hic. Quod enim dicit Magister, quod sperare sine meritis est praesumere, hoc intelligit quando aliquis sperat sine meritis non solum in re, sed etiam in proposito...

3. Ad illud quod obijcitur, quod fides ideo potest fieri informis, quia habet aliquid ex parte intellectus, et aliquid ex parte affectus, dicendum quod ista non est tota ratio, sed haec. Quoniam habitus fidei habet aliquam rectitudinem, et vigorem in hoc quod facit credere omnia credibilia...

Dist. 27. ar. 1. q. 3.

4. Ad illud quod obijcitur, quod spes semper habet secum adiunctam tendentiam, respondeo dicendum, quod tendentia duplex est. Quaedam enim est tendentia plena, et ista est a gratia operante, et cooperante: et haec facit virtutem esse formatam...

Q V A E S T I O V.

An spes in suo actu sit certa, an dubia.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 52. art. 1. et 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 5.

TRVM spes in actu suo sit certitudinalis, an dubia. Et quod sit certitudinalis, videtur. Primo per illud, quod dicitur: Certus sum quod neque mors, neque vita, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei...

I T E M hoc ipsum ostenditur per definitionem spei, quam Magister ponit in littera: Spes est certa expectatio futurae beatitudinis. Si ergo certus est circa actum ipsius spei, spes in suo actu est certitudinalis.

I T E M quod remouet haesitationem, siue vacillationem, tribuit certitudinem: sed haesitatio, quae facit hominem vacillare, remouetur per confidentiam spei. Si ergo spes dat certitudinem ipsi speranti: ergo in actu suo est certitudinalis.

I T E M sicut impossibile est summam veritatem fallere, et decipere sibi credentem, sic impossibile est ipsam deserere quemquam in se confidentem: ergo sicut credens in Deum certus est de veritate credita, sic sperans in ipsum certus est de salute expectata: ergo videtur quod circa actum ipsius spei certitudo consistat.

I T E M si virtus est certior omni arte, anchora omnium virtutum debet esse certissima: cum ergo spes ipsa ad ipsas virtutes se habeat, ut quaedam anchora: videtur ergo quod ipsa spes in actu suo sit valde certa.

1. SED CONTRA: Spes secundum suum actum procedit ex habitu, vel ex consideratione gratiae, et meritorum: sed nullus certus est, utrum habeat gratiam an non: ergo videtur quod spes in suo actu nullam habeat certitudinem.

2. I T E M nihil pendens a vertibilitate voluntatis habet certitudinem: sed spes est in libero arbitrio et actus eius, et meritum pendet a vertibilitate voluntatis: similiter et praemium, quod expectat: ergo videtur quod nullam habeat certitudinem.

3. I T E M nullus est certus de assecutione illius rei, ad quam numquam perueniet: sed multi sunt qui habent fidem, spem, et charitatem, qui finaliter reprobi efficiuntur: ergo in talibus virtus spei non habet certitudinem: sed qua ratione in talibus non habet nec in alijs, cum in omnibus sit conformiter, et vniiformiter: ergo in nullo certitudinem habet.

4. I T E M

FVNDAMENTA. Rom. 8. g.

AD OPPOSITIVM



**4. I T E M** quia fides certa est, impossibile est quod aliquis in actu, vel motu fidei fallatur, vel decipiatur: ergo si spes habet certitudinem in actu suo, impossibile est quod aliquis fallatur, et frustretur ab eo, quod sperat: sed hoc est manifeste falsum: ergo spes non habet certitudinem circa suum actum. Si tu dicas, quod nullus sperans fallitur, pro eo quod spes non facit simpliciter expectare, sed sub conditione, videlicet si perseverauerit usque in finem. Contra: Spes pertinet ad actum potentiae irascibilis, cuius non est conditionem apponere. Et iterum: Est quod conditio illa apponatur, cum illa conditio sit valde dubia, totum reddit dubium: ergo siue absolute, siue sub conditione speret quis, videtur quod circa actum spei nulla sit certitudo.

**5. I T E M** certitudo opponitur dubitationi: ergo cum dubitatio pertinet ad ipsam cognitivam, et opposita nata sint fieri circa idem, certitudo solum spectat ad potentiam cognitivam: sed spes non est in cognitiva, sed in affectiva: ergo videtur quod in actu suo non habeat certitudinem aliquam.

CONCLUSIO.

*Spes in suo actu certitudinem habet aliam a fidei certitudine, eam eius certitudo versetur circa attributionem, et non circa complexionem.*

**RESP. AD ARG.** Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod absque dubio secundum quod auctoritates, et rationes ostendunt, virtus spei in suo actu habet certitudinem. Cuiusmodi autem sit illa certitudo, difficile est diffinire. Quidam namque dicere voluerunt, quod certitudo spei non est sibi ipsi propria, neque diversa a certitudine fidei, immo spes omnem certitudinem suam trahit a fide. Sicut scientia in particulari trahit certitudinem a scientia in universali. Ideo enim, quis novit, quod haec mula est sterilis, quia novit de omni mula in universali: Et sic dicunt se habere spem ad fidem, sicut se habet scientia in particulari ad scientiam in universali. Sicut enim dicit Augustinus, et Magister recitat in littera, per fidem credit homo omnes finaliter bonos esse salvandos, et de hoc habet quamdam certitudinem: per spem autem confidit se esse salvandum. Vnde quod credens generaliter credebat, sperans sibi per spem appropriat. Et quoniam non est certitudo circa singularia, nisi in quantum referuntur ad universalia: ideo spes non appropriat certitudinem fidei sibi absolute, sed sub conditione. Vnde recte sperans non sperat se omnino esse salvandum, sed sub hac conditione, videlicet si perseverauerit usque in finem. Dicunt ergo quod certitudo fidei non differt a certitudine spei, nisi quia illa est in universali, ista in particulari. Illa autem absoluta, et ista conditionata. Vnde certitudo fidei dicitur esse certitudo fidelitatis: certitudo autem spei est certitudo confidentiae. Confidentia autem non est aliud, ut dicunt, quam quaedam fidelitas ad se conversam. Ille enim confidit de aliquo, qui credit aliquid ab eo obtinere. Sed iste modus dicendi licet videatur esse probabilis, non tamen sufficit, pro eo quod sicut dicitur in Glossa, super illud: Probatio operatur spem, id est certitudinem spei: spes, ut ibi innuit Glossa, habet propriam certitudinem: et aliter certificatur homo de salute obtinenda per ipsam fidem, aliter certificatur per ipsam spem. Alioquin si solum differret sicut scientia in particulari a scientia in universali certitudo spei a certitudine fidei, iam spes non esset habitus distinctus contra ipsam fidem, immo eidem deberet subalternari tamquam particulare sub universali, vel speciale sub generali. Et propterea est alius modus dicendi, quod ipsa spes certitudinem habet, non solum eam, quam accepit a fide, sed etiam propriam, quae distinguitur a certitudine fidei: et illa distinctio cognosci potest per duplicem differentiam, videlicet ratione obiecti, circa quod

habet illa certitudo versari, et ratione oppositi, cui habet contrariari. Ratione obiecti: quia fides, et eius certitudo fertur supra ipsam complexionem ratione totalis compositionis. Est enim circa verum: et verum est circa compositionem; ut dicit Philosophus. Vnde etiam in precedentibus ostensum fuit, quod enunciabile complexum est articulus. Spes autem, et eius certitudo non est circa complexionem ratione totius, sed ratione rei attributae. Vnde cum dicitur: Spero me habiturum vitam aeternam, non speratur ibi hoc dictum totale, sed speratur vita aeterna: et ita certitudo spei respicit ipsam attributionem, vel rem attributam: sed certitudo fidei ipsam complexionem. Ratione etiam oppositi, cui habet contrariari, cadit ibi distinctio. Nam certitudo fidei repugnat errori, et dubitationi: certitudo autem spei repugnat diffidentiae, et haesitationi. Licet autem istae duae certitudines sint diversae, tamen communicant in hoc, quod utraque est firmitas quaedam. Fides enim firmat intellectum ne discredat, spes autem firmat affectum ne diffidat. Et ex hoc colligitur tertia diversitas, qua differt certitudo spei a certitudine fidei: quia non solum differt ratione obiecti, et ratione oppositi, sed etiam ratione subiecti: quoniam una est circa intellectum, altera vero circa affectum. Sed attendendum est, quod certitudo circa intellectum habet esse duobus modis. Quaedam enim est, quae facit intellectum potentem ad vincendum errorem, et ad excludendam dubitationem: et talis certitudo est certitudo viae. Quaedam autem est certitudo, quae reddit intellectum impossibilem ad errorem: et haec est certitudo patriae. Per hunc etiam modum intelligendum est et in certitudine affectionis. Nam quaedam sic firmat affectum, ut possit diffidentiam superare. Quaedam sic firmat, ut non possit vllatenus amoveri, vel haesitari. Prima est spei in via, secunda est tentio in patria. Sic ergo patet quod virtus spei habet certitudinem in actu suo, patet etiam quae, et qualis est illa certitudo, quoniam est differens a certitudine fidei: et minor est quam certitudo gloriae: non enim est certitudo perpetuae consummationis, sed cuiusdam virilis adhaesionis. Concedendae sunt ergo rationes ostendentes, quod spes in suo actu habet certitudinem.

**1. AD** illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod nulla certitudo habetur de meritis et gratia, ex qua procedit spes, dicendum quod quantumvis de meritis non habeatur certitudo per scientiam necessariam, haberi tamen potest certitudo per probabilem coniecturam, et per quamdam ipsius bonae voluntatis confidentiam, quae confugit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducit per expulsiorem culpae, dat ipsi animae quamdam securitatem, et certitudinem de merito iam inchoato; et per consequens certitudinem de praemio consequendo.

**2. AD** illud quod obijcitur. Nihil pendens ex veritate voluntatis habet certitudinem, dicendum quod verum est si consistat in ipsa voluntate in quantum voluntas innititur sibi: sed si consistat in ipsa voluntate secundum quod voluntas innititur Deo, qui est firmatas nostra, secundum quod dicit Augustinus in libro confessionum, hoc modo potest habere robur, et certitudinem: et tali modo habet spes consistere in nostra voluntate: facit enim nos summam firmitati innitendo in ipsa, et de ipsa considerare, ac per hoc nobis quamdam certitudinem tribuit de assequenda salute.

**3. AD** illud quod obijcitur, quod nullus est certus de assecutione illius rei, ad quam numquam perveniet, dicendum quod est certitudo ordinis, et certitudo eventus: cum ergo dicitur, quod spes habet certitudinem in suo actu, dicendum quod hoc est verum de certitudine ordinis, quia efficaciter, et infallibiliter vera spes ordinat ad salutem. Sed cum ipse obijcit, quod nullus est certus de eo, quod non assequitur, obiectio currit de certitudine secundum aliam differentiam, quae quidem est certitudo eventus: et ideo non cogit illa ratio.

2. Resh. 1

Certitudo quomodo sumatur.

Li. 12. c. 30 in princ. 10.

4. AD

**4. AD** illud quod obijcitur, quod si spes certa esset, non posset falli, sicut nec fides, dicendum quod sicut duplex est necessitas, scilicet absoluta, et conditionata: sic duplex est certitudo. Si loquamur de certitudine conditionata, sic est in spe certitudo necessitatis, et infallibilitatis, certus est enim unusquisque infallibiliter, quod si perseverauerit usque in finem in gratia, et in bonis meritis, quod ad salutem perveniet. Si autem loquamur de certitudine absoluta, sic est in ipsa spe certitudo probabilitatis: qui enim bonam habet conscientiam, atque propositum, probabiliter potest esse certus, quod opera ex tali voluntate procedentia sint apud Deum meritoria, et per hoc confidere se assecuturum vitam aeternam. Vnde quod ipse obijcit de illa conditione, quod est dubia, et quod eam non apponit spes, dicendum quod etsi spes non apponat eam per se, apponit eam tamen per regulam fidei dirigentis. Et licet etiam non sit omnino certa illa conditio certitudinis manifestae conscientiae, est tamen certa certitudine cuiusdam confidentiae, sicut praedictum est.

**5. AD** illud quod obijcitur ultimo, quod certitudo spectat ad cognitivam, iam patet responsio per ea, quae sunt praedicta: nam certitudo non solum respicit intellectum, verum etiam affectum.

ARTICVLVS II.

**CONSEQUENTER** quaeritur de spe secundum considerationem relatae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo quaeritur de ipsa per comparisonem ad timoris donum. Secundo per comparisonem ad meriti usum. Tertio quaeritur de ipsa per comparisonem ad charitatis habitum. Quarto quaeritur de eadem per comparisonem ad proprium obiectum. Quinto, et ultimo quaeritur de ea per comparisonem ad suum subiectum.

QUESTIO I.

An spes, et timor sint vnus, vel diuersi habitus.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 55. art. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 26. art. 6. q. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 6.

AD OPPOSITVM

**D**E spe per comparisonem ad donum timoris. Vtrum scilicet timor, et spes sint vnus, vel idem habitus, vel diuersi. Et quod sint vnus, et idem habitus, videtur posse ostendi. Primo per simile in naturalibus: quoniam vnum, et idem pondus est, per quod corpus recedit ab vna differentia positionis, et accedit ad alteram: sed hoc est affectio in spiritibus, quod est pondus in corporibus, ut vult Augustinus: ergo vnus et idem habitus affectivus, est quo quis recedit a malo, et qui tendit in bonum: sed per timorem omnis recedit a malo, per spem tendit in bonum: ergo timor et spes sunt vnus, et idem habitus.

August. de Ciuit. Dei lib. 12. c. 28 20. 5. et 6. de Trin. c. 20. 20. 3. et lib. 13. Con. fess. c. 9. 10. I

**2. I T E M** hoc ipsum videtur per simile in disciplinalibus, quia oppositorum eadem est disciplina, ut recti et curui, sani, et aegri: ergo si habitus virtutis est quaedam ars, videtur quod vnus et idem habitus possit ordinare habentem, et dirigere ad opposita: ergo si spes dirigit animam in comparisonem ad bonum, et timor in relatione ad malum, videtur, quod spes, et timor sint vnus habitus directivus.

**3. I T E M** hoc ipsum videtur per simile in moralibus, quoniam duarum extremitatum est vna medietas: sed inter desperationem, et praesumptionem est medietas, quae est spes: et inter haec eadem est medietas, quae est timor: ergo spes, et timor sunt vnus habitus.

**4. I T E M** hoc ipsum videtur per simile in Theologicis virtutibus, quoniam fides, quae est virtus Theologica, vna et eadem est, siue per ipsam credantur bona, siue per ipsam credantur mala: ergo si spes, et timor generantur ab ipsa fide, et genitum debet assimilari generanti: videtur ergo quod sicut fides est vnus habitus Theologicae virtutis, sic et spes, et timor sint vnus habitus directivus affectionis.

**5. I T E M** hoc ipsum videtur per simile in peccatis actualibus. Sicut enim per virtutem declinat homo a malo, et tendit in bonum: sic per peccatum actuale diuertitur a bono incommutabili, et conuertitur ad commutabile. Sed in peccato vnus, et idem actus est vna eadem culpa, qua quis conuertitur a Deo, et conuertitur ad commutabile bonum: ergo similiter erit ex parte virtutis. Si ergo per spem tendit quis in bonum, et per timorem declinat a malo, videtur quod spes, et timor sint vnus habitus.

**SEDCONTRA:** Secundum sanctos, et Philosophos quattuor consueuerunt affectiones animi annumerari, videlicet gaudium, et dolor, spes, et timor. Si ergo vere quattuor sunt, necesse est spem, et timorem ab inuicem differre, secundum quod sunt affectiones: sed habitus spei dirigit illam affectionem, quae dicitur spes: et habitus timoris aliam, quae dicitur timor: ergo videtur quod sint habitus diuersi.

**I T E M** sicut se habent affectiones de presenti malo, et bono ad inuicem: sic se habent affectiones de futuro bono, et malo: sed affectiones de presenti bono, et de presenti malo non solum distinguuntur, sed etiam formaliter opponuntur, ut gaudium, et dolor: ergo cum spes sit de futuro bono, timor de futuro malo: videtur quod spes, et timor non solum distinguantur, sed etiam opponantur ad inuicem.

**I T E M** plus differt habitus virtutis ab habitibus donorum, quam habitus virtutis ad inuicem: Sed habitus timoris computatur inter dona, habitus spei inter virtutes, secundum quod dicit Gregorius in moralibus: ergo si spes differt ab alijs virtutibus, videtur multo fortius quod differt a timore.

**I T E M** quodcumque duo habitus sic se habent, quod vnus euacuatur, alter non, illi formaliter distinguuntur: sed timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi: spes autem euacuatur, secundum quod dicit Magister in littera, et infra habetur: ergo spes, et timor essentialiter differunt.

**I T E M** quorum effectus sunt ad inuicem disparati, et ipsa sunt disparata: sed esse securum, et esse pauidum opponuntur: spes reddit securum, et timor reddit pauidum: ergo spes, et timor formaliter distinguuntur.

CONCLUSIO.

*Spes atque timor, siue animi affectiones, siue habitus dicuntur, diuersitatem habent ad inuicem.*

**RESP. AD ARG.** Dicendum quod timor, et spes siue nominentur habitus, siue nominentur affectiones animae, diuersitatem habent ad inuicem. Diuersitas enim habituum attenditur penes diuersitatem actuum principalium: quoniam ergo spes consistit in quadam confidentia, et erectione, timor vero in quadam fuga, et ressolutione, hinc est quod timor et spes habent ad inuicem diuersitatem ratione suorum actuum. Diuersitas autem ipsorum actuum venit ex parte obiecti, in quantum habet rationem motiui. Cum enim anima apprehendit aliquid nondum praesens, sed futurum in ratione conuenientis, afficitur affectione spei, si ad sit potestas assequendi: cum autem apprehendit in ratione disconuenientis, afficitur affectione timoris, si possit ab illo superari. Et sic patet quod spes differt a timore ratione differentiae repertae in actu proprio, et etiam in obiecto. Et concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

**1. AD** illud vero quod primo obijcitur per simile in

Opinio 1.

Improbatur.

Rom. 5. a

Opinio 2. et est Doloris. Differentia duplex.

in

in naturalibus, quod idem est pondus quod facit recedere ab vno oppositorum, et accedere ad alterum, dicendum quod non est omnino simile in voluntario amore, et naturali pondere, quoniam motus naturalis maxime localis necessario duos habet terminos, videlicet terminum ad quem, et terminum a quo: nec potest aliquod corpus recedere a termino a quo, nisi tendendo ad terminum ad quem: vnde ad vnum, et eundem actum requiruntur illa duo extrema, ita quod vnum est in ratione principij, et alterum in ratione termini. Et propterea in naturalibus vni est pondus, per quod mobile recedit ab vno situ, et appropinquat ad alium: in voluntarijs autem secus est. Quando enim sunt duo opposita, anima potest affici circa vnum nihil considerans de altero: potest enim affici circa bonum nihil considerans de malo: et e contra, circa malum nihil considerans de bono: et ideo diuersis affectibus, et motibus habet moueri circa opposita: et propterea non sequitur, quod vnus sit affectus, siue habitus affectiuus, qui dirigit respectu oppositorum, sicut in naturalibus vnum est pondus.

2. Ad illud quod obijcitur, quod in disciplinalibus vna est scientia oppositorum, dicendum quod non est simile duplici ratione. Prima quidem ratio est, quia voluntas separat ea, quæ naturaliter sunt coniuncta: vnde aliquis vult antecedens, et tamen non vult consequens: cognitio autem non separat ea, quæ naturaliter sunt coniuncta: vnde qui nouit antecedens, quodam modo nouit consequens. Quoniam ergo per consequentia in ipso ad opposita sequuntur opposita proprietates, per quas habent cognosci: vt si album disgregat, nigrum congregat: hinc est, quod vnus potest esse habitus cognitiuus oppositorum, quamuis non sit habitus vnus affectiuus. Alia etiam dissimilitudo est, quia potentia cognitiua consimili actu, et consimili ratione negotiari potest super oppositorum vtrumque: iudicat enim de recto, et obliquo per rationem ipsius recti: sed affectiua non sic, immo si appetit vnum oppositorum, reliquum respuit: si amat vnum, reliquum odit, per se loquendo. Et ratio huius est, quia affectiua magis vnit ipsi affectibili, quam cognitiua cognoscibili: vnde amor transformat amantem in amatum: et propterea non sequitur, quod si vna possit esse cognitio oppositorum, secundum quod opposita, quod propter hoc oppositorum habeat esse affectio vna, vel etiam vna virtus affectionis directiua.

3. Ad illud quod obijcitur, per simile in moralibus, quod duarum extremitatum vna est medietas, dicendum quod verum est, quod vna est medietas punctualis: sed large accepta medietate non habet veritatem, quoniam inter duo extrema multum distantia plures possunt esse medietates, ita quod vna appropinquat vni extremo, et altera alij, et sic potest esse in timore, et spe respectu presumptionis, et desperationis: quia timor magis appropinquat ad extremitatem desperationis, spes autem ad extremitatem presumptionis. Aliiter etiam potest dici, quod istud intelligitur de medietate, quæ conficitur ex vtroque extremo: sicut largitas inter prodigalitatem, et auaritiam dicitur esse medietas. Spes autem, et timor non sunt huiusmodi medietates, sicut ex precedentibus patet. Posset etiam responderi per interemptionem, quia timor, et spes non sunt medietates extremitatum earundem, sed diuersarum. Spes enim medium tenet inter desperationem, et presumptionem, sed timor inter temeritatem, et timiditatem, siue pusillanimitatem: sic non oportet quod timor, et spes conueniant in medietate virtutis vniuersaliter affectionis.

4. Ad illud quod obijcitur per simile in fide, dicitur quod non est simile, pro eo quod licet fides sit malorum, et bonorum: tamen est sub vnica ratione, videlicet sub ratione veri. Preterea: fides est habitus spectans ad cognitionem, qui non diuersificatur propter obiectorum contrarietatem. Spes autem, et timor sunt habitus affectiuus, qui non respiciunt bonum et malum sub

vna ratione: sed spes respicit sub ratione conuenientis, timor sub ratione disconuenientis: ideo non est simile hinc, et inde. Si tu obijcias, quod principium debet assimilari suo principio, dicendum quod illud est verum in generatione vniuoca. Quod autem dicitur fides generare spem, et timorem, hoc non est secundum vniuocationem, sed hoc est per quamdam dispositionem, per quam dicimus, quod habitus cognitiuus generat affectum, quia ad ipsum præparat, et disponit.

5. Ad illud quod obijcitur per simile in conuersione, et auersione, dicendum quod auersio, et conuersio vno modo nominant actus, alio modo nominant circumstantias circa actum. Secundum quod nominant actum, sic sunt diuersi motus. Alia enim est affectio contemptus, qua anima aueritur ab vno, et affectio appetitus, qua conuertitur ad reliquum. Secundum autem quod nominant circumstantias, siue relationes circa actum, sic possunt esse circa vnum, et eundem actum, et circa idem peccatum: quia vnum, et idem potest simul, et semel ad diuersa comparari, et diuersis relationibus ad ista referri: et sic non est simile de affectione timoris, et spei, quia non potest simul, et semel vna potentia, nec vno actu circa diuersa, et contraria affici: propterea non sequitur, quod si auersio, et conuersio possunt esse circa vnam actionem, et formam, quod similiter timor, et spes habeant esse circa vnam, et eandem affectionem.

QVÆSTIO II.

An spes ex bonis meritis habeat ortum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 48. art. 2. 1. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 6.

DE spe per comparationem ad meriti usum, vtrum scilicet spes ex bonis meritis habeat ortum. Et quod sic, videtur: Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem: ergo si in ipsa probatione consistit meritum, videtur quod spes ex meritis habeat ortum.

ITEM hoc ipsum ostenditur per diffinitionem Magistri, quæ ponitur in littera: Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, proueniens ex gratia et meritis. ITEM nullus habet virtutem spei nisi qui in sperando sequitur dictamen fidei: sed fides dicit nullum adultum saluari posse absque meritis: ergo nullus sperat recte beatitudinem nisi cui suppetunt merita: videtur ergo quod spes ex meritis procedat.

ITEM sicut se habet desperatio ad demerita, sic se habet spes ad bona merita: sed sic se habet desperatio ad demerita, quod nullus desperat nisi propter aliquam culpam commissam. Mala enim conscientia est illa, quæ inducit in desperationem: ergo similiter videtur quod spes ex bonis meritis habeat ortum.

SED CONTRA per Augustinum: Virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur: ergo si spes virtus est: sicut ostensum est in precedentibus, Deus eam in nobis operatur sine nobis: ergo non habet ortum ex meritis nostris.

ITEM nihil quod est principium meritorum, ortum habet ex meritis: sed spes est principium meritorum: nullus enim potest mereri apud Deum, nisi qui sperat: ergo spes ex meritis non habet ortum.

ITEM omnes virtutes simul infunduntur: ergo si aliqua virtus præcedit merita, necesse est quod omnes præcedat: et si aliqua subsequitur, necesse est quod omnes subsequatur: ergo aut spes non procedit ex meritis, aut ceteræ virtutes etiã procedunt ex meritis: sed im possibile est ceteras virtutes ex meritis oriri: ergo, etc.

ITEM

FUNDAMENTA. Rom. 5. 4

AD OPPOSITVM Est diffinitio Augustini collecta ex Augustino vs patet in 2. lib. dist. 27.

ITEM quanto quis perfectior est, tanto est humilior: et quanto humilior, tanto minus præsumit, siue confidit de meritis proprijs: ergo si spes perfecta iuncta est cum humilitate perfecta: videtur quod nec spes, nec eius vsus oriatur ex intuitu meritorum.

CONCLUSIO.

Spes quodam modo ex meritis est accipienda, quodam modo principium merendi dicitur, videlicet vt ipsa nominat habitum.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod spes aliquando nominat habitum virtutis: aliquando nominat actum: aliquando nominat statum: aliquando terminum, siue obiectum. Secundum autem quod spes nominat habitum virtutis, sic non habet ortum ex meritis: sed potius merita habent ortum ex ea. Secundum autem quod nominat actum, sic oriri habet ex meritorum intuitu. Nullus enim sperat recte æternam beatitudinem, nisi qui Deo seruit, vel proponit Deo seruire. Secundum autem quod nominat statum, sic ortum habet ex meritis precedentibus, et concomitantibus: et hoc modo accipitur: Tribulatio operatur patientiam, patientia probationem, probatio spem: Glossa, id est certitudinem spei, ad quam scilicet certitudinem peruenitur per bona merita, et maxime per tolerantiam, et sustinentiam tribulationum. Secundum autem quod spes nominat ipsam rem speratam, sic ortum habet ex meritis precedentibus. Et sic patet quod spes secundum primam acceptionem simpliciter præcedit merita tamquam meritorum principium: secundum vltimam acceptionem simpliciter sequitur tamquam meritorum præmium: secundum duas medias medio modo se habet, quia quodam modo præcedit, quodam modo sequitur. Nam spes prout nominat motum spei procedit ex meritorum intuitu, et secundum veritatem est principium meritorum sequentium: prout autem spes dicitur quedam certitudo, et status, sic secundum veritatem ex meritis habet ortum, et est nihilominus administrum ad perfectiorem merendum. Illa enim certitudo spei confurgit ex perfectione tribulationum, et vehementer confirmat, et confortat animam vt a tribulationum sustinentia non recedat. Ex his patet responso ad quæstionem propositam: patet etiam responso ad obiecta, quia spes quodam modo accipienda est ex meritis, et quodam modo est principium meritorum, et secundum hoc currunt rationes ad oppositas partes, et vtræque secundum diuersas vias probant, et concludunt veritatem, exceptis duabus vltimis rationibus adductis ad vtramque partem.

Rom. 5. 4

Resp. Ad vlt. pro fundam.

Iac. 1. 6

Resp. Ad vltimum in opp.

AD illud enim quod obijcitur de desperatione, potest responderi quod non est simile pro eo quod cum desperatio dicat profunditatem peccati, nullus illic demergitur, nisi per aliquam culpam præcedentem disponatur: non sic autem spes dicit meriti perfectionem secundum generalem sui acceptionem: ideo non oportet quod procedat ex meritis prout nominat ipsam virtutem, vel eius actum, sicut desperatio, quæ est vitium demergens in profundum, præexigit aliud peccatum. Preterea alia de causa non est simile, quia nos, et ea quæ sunt in nobis, et a nobis, sunt principia vitiorum nostrorum: non sic autem est de bonis: Quia omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est: ideo non sic oportet spem ex nostro oriri merito, sicut desperatio oritur ex vicio.

AD illud similiter quod vltimo obijcitur ex alia parte, quod vir humilis merita non intuetur, dicendum quod merita intueri contingit dupliciter: vel attribuendo sibi, vel attribuendo gratiæ diuinæ. Intueri autem merita attribuendo sibi, hoc est superbiæ, et

AD illud enim quod obijcitur de desperatione, potest responderi quod non est simile pro eo quod cum desperatio dicat profunditatem peccati, nullus illic demergitur, nisi per aliquam culpam præcedentem disponatur: non sic autem spes dicit meriti perfectionem secundum generalem sui acceptionem: ideo non oportet quod procedat ex meritis prout nominat ipsam virtutem, vel eius actum, sicut desperatio, quæ est vitium demergens in profundum, præexigit aliud peccatum. Preterea alia de causa non est simile, quia nos, et ea quæ sunt in nobis, et a nobis, sunt principia vitiorum nostrorum: non sic autem est de bonis: Quia omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est: ideo non sic oportet spem ex nostro oriri merito, sicut desperatio oritur ex vicio.

AD illud similiter quod vltimo obijcitur ex alia parte, quod vir humilis merita non intuetur, dicendum quod merita intueri contingit dupliciter: vel attribuendo sibi, vel attribuendo gratiæ diuinæ. Intueri autem merita attribuendo sibi, hoc est superbiæ, et

S. Bon. To. 5.

et vanitatis, et sic intuentur superbi, qui dicunt: Deus 32. d. Manus nostra excelsa, et non Dominus fecit hæc omnia. Contra quos dicitur: Ne dicas in corde tuo: Deut. 9. a. propter iustitiam meam introduxit me Dominus, vt terram hanc possiderem. Intueri autem merita referendo ad diuinam gratiam, hoc est humilitatis, et veritatis, et hoc modo motus spei ex intuitu meritorum habet oriri: per quem modum intuebatur Paulus 1. Cor. 15. b. merita sua: Abundantius omnibus laboraui: non autem ego, sed gratia Dei mecum. Alia vero quæ obijciuntur, satis sunt manifesta.

QVÆSTIO III.

An spes præcedat charitatem ordine nature, an econuerso.

Alex. Alenf. Cont. 3. p. collat. 55. ar. 2. S. Tho. 2. 2. q. 17. ar. 8. Et 3. Sent. d. 26. q. 2. ar. 3. Et de Virtut. q. 4. ar. 3. Richar. 3. Sent. dist. 26. ar. 2. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 7. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 26. q. 1. dub. 2.

DE spe per comparationem ad habitum charitatis, vtrum scilicet spes præcedat charitatem ordine nature, an econuerso. Et loquitur hic de habitibus in comparatione ad actus. Et quod spes præcedat, videtur. Super illud Matthæi: Abraam genuit Isaac: Glossa, id est fides generat spem, spes generat charitatem: ergo si generans secundum ordinem nature, prius est generato, necesse est quod spes præcedat charitatem.

FUNDAMENTA.

Mat. 1. a

ITEM constructio edificij spiritualis similis est edificio materiali: sed in edificio materiali non solum fundamentum præcedit adificij completum, sed etiam paries secundum rectum ordinem antecedit ipsum tectum. Si ergo fides assimilatur ipsi fundamento sustentanti, et spes parietem erigenti, et charitas tecto consummanti, videtur quod spes præcedat ipsam charitatem.

ITEM secundum naturalem ordinem, imperfectum antecedit perfectum, non econuerso: sed charitas maior est, et perfectior quam fides, et spes, secundum quod dicitur: Maior autem horum est charitas: ergo, et cetera.

1. Cor. 13. d

ITEM nullus potest amare propter se, et super omnia bonum, ad quod non sperat se posse vquam peruenire. Si ergo charitas diligit propter se, et super omnia, actus charitatis consequitur actum spei: ergo charitas ipsam spem.

SED CONTRA hæc obijcitur. Primo auctoritate Magistri in littera: Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis veniens ex meritis precedentibus ipsam spem: sed merita naturaliter præcedunt charitatem: ergo secundum naturalem ordinem charitas est ante spem.

AD OPPOSITVM.

ITEM Augustinus in libro de Ciuitate Dei dicit, quod omnis affectio oritur ex amore: ergo omnis affectio recta ex amore recto: cum ergo charitas dirigat ipsum amorem voluntatis, virtus autem spei dirigat vnam de quattuor affectionibus, videtur quod spes sit posterior charitate.

Lib. 14. ca. 6. et 15. 20. 5.

ITEM nullus sperat nisi quod amat: quod enim non cupit aliquis, nullo modo sperat: ergo rectitudo amoris præcedit rectitudinem expectationis: sed charitas dirigat in amando, spes autem dirigit in expectando: ergo charitas est ante spem.

ITEM timor, et spes sunt due affectiones quasi simul curretes. Vnde in Glossa dicitur esse due motus: sed omnis timor peccat ex amore: ergo et omnis spes: ergo spes gratuita procedit ex amore gratuito: Ergo

Deut. 24. b

Ergo

ergo secundum naturalem ordinem charitas antecedit spem.

5. ITEM quanto aliquid est communius, tanto prius: sed omne sperandum est amandum, et non conuertitur: ergo communior est actus dilectionis, quam actus spei: et si communior, ergo prior.

6. ITEM is est ordo virtutis ad virtutem, qui est ordo dotis ad dotem: sed perfecta tentio, quae est dos correspondens spei, sequitur perfectam dilectionem, quae est dos correspondens charitati: ergo videtur quod in via charitas praecedat spem secundum naturalem ordinem.

CONCLUSIO.

Spes, et charitas ea ratione qua habitus sunt, non se praecedunt: quod si ad actus suos eas compares, actus spei preparat ad actum charitatis: et ratione huius spes charitatem praecedit.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod dupliciter est comparare habitum spei ad habitum charitatis, aut ratione habituum, secundum se consideratorum, aut ratione habituum comparatorum ad actus. Si loquamur de ipsis habitibus, secundum se consideratis, sic non habent ordinem, sed simultatem. Omnes enim virtutes gratuita simul infunduntur, secundum quod infra manifestabitur. Si autem loquamur de ipsis habitibus in comparatione ad actus, sic vnus habet ordinem ad alterum, quia actus vnus preparat, et disponit ad actum alterius, et preparando et disponendo, est eius quodam modo principium, et origo: et ratione talis preparationis, et originis est ibi ordo. Quoniam ergo actus spei preparat, et disponit ad actum charitatis tamquam ad perfectionem, et spiritualis edificij complementum, nemo enim diligit aliquid bonum propter se, et super omnia, nisi speret se ad illud bonum perueniturum, hinc est quod secundum ordinem naturae actus spei antecedit actum charitatis: et hinc est quod habitus spei in comparatione ad talem actum charitatis prior est. Vnde concedendae sunt rationes ad istam partem.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, ex auctoritate Magistri, quod spem natura praecedit charitatem, dicendum quod spes ibi accipitur vel pro re sperata, vel pro ipso statu spei: non autem pro proprio eius actu, vel habitu. Possent etiam dici quod illud dicit Magister secundum suam opinionem, quia credit charitatem non esse habitum creatum, sed Spiritum sanctum, qui est principium omnium aliorum bonorum. Vnde quia in hac opinione communiter Magister non sustinetur, et illud est verbum suum, auctoritas illa nullum habet robur.

2. AD illud quod obijcitur, quod amor est principium omnium affectionum, dicendum quod verum est de amore secundum statum imperfectum: sed sicut amor secundum imperfectionem status est omnium affectionum principium, sic secundum suam perfectionem est omnium affectionum terminus finalis, et complementum. Vnde omnes affectiones animae ad id ordinantur, vt Deus ametur perfecte: charitas autem non nominat, qualemcumque amorem, sed amorem praecipuum: et ideo ex hoc non potest concludi, quod charitas secundum naturalem ordinem praecedat ipsam spem.

3. AD illud quod obijcitur, quod nullus sperat, nisi quod amat, dicendum quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod spes charitatem sequatur, pro eo quod charitas talem addit circumstantiam super amorem, quae necessario subsequitur actum sperandi, et eius rectitudinem, sicut prius actum est. Cum enim duplex sit motus amoris chari-

tatis, videlicet amor amicitiae, et amor concupiscentiae. Charitas amore concupiscentiae desiderat Deum super omnia, amore vero amicitiae similiter diligit Deum propter se, et super omnia. Vnde Deum concupiscit plus quam aliud bonum: Deo etiam bonum optat plus quam habens charitatem optet sibi ipsi. Amor autem concupiscentiae adeo intensus esse non potest nisi praambula expectatione. Similiter nec amor amicitiae potest adeo esse eleuatus, nisi praecedat confidentia: nullus enim vult plus bonum alij, quam sibi, nisi in illum totaliter confidat. Nullus etiam aliquod bonum super omnia concupiscit, nisi qui se ad illud aliquando perueniturum praesumit.

4. AD illud quod obijcitur, quod timor consequitur amorem: ergo et spes similiter, respondendum est, sicut dictum est, quod licet haec affectio praecedat illam, tamen habitus iste in comparatione ad actum non praecedit istum propter praecipuam perfectionem, quam charitas ponit circa actum diligendi. Praeterea, cum dicitur quod timor sequitur ad amorem, hoc non intelligitur de quolibet amore, sed de amore sui. Ideo enim quis timet poenam, quia seipsum amat: charitas autem non dicit principaliter amorem sui, sed amorem Dei. Et propterea non sequitur quod actus charitatis praecedat actum timoris: nec ex hoc potest concludi, quod similiter praecedat actum spei.

5. AD illud quod obijcitur, quod prius est, a quo non conuertitur consequentia, dicendum quod illud habet veritatem in his quae essentialiter consequuntur ad seinuicem. In his autem quae seinuicem concomitantur, non habet veritatem. Et hoc patet, quia sequitur, si est nix quod sit album: sed non conuertitur: et tamen albedo niuis non praecedit ipsam niuis substantiam. Quoniam ergo sperare, et amare sunt actus seinuicem concomitantes: ideo quamuis actus amandi se extendat ad plura diligibilia, non oportet quod sit prius secundum ordinem naturae. Praeterea, quamuis charitas generalior sit a parte obiecti: tamen spes generalior, et in plus est a parte subiecti. Omnis enim viator, qui habet charitatem, habet spem, sed non conuertitur, quia spes potest esse in peccatore: et ideo actus spei origine praecedit actum charitatis respectu subiecti, a quo vterque actus sumit originem: et sic ratio non valet.

6. AD illud quod obijcitur de dotibus, quod perfecta tentio sequitur perfectam dilectionem, dicendum quod illud non est vsquequaque simile, propter hoc quod dotes in patria erunt aequalis perfectionis: in via autem charitas maioris perfectionis, et dignitatis est, quantum est de ratione virtutis, quam sit ipsa spes: et ideo non oportet quod si in via expectatio praecedit dilectionem praecipuam, quod propter hoc in patria tentio praecedat dilectionem perfectam. Quamuis enim virtutes aequales sint quantum ad rationem merendi, perfectior tamen est actus dilectionis, quam expectationis: sed in gloria perfecte diligere non est maioris dignitatis, quam perfecte habere, et perfecte tenere. Vnde quamuis in via actus irascibilis praecedat actum concupiscibilis, non tamen sic oportet esse in patria, vbi est reformatio perfecta, immo potest esse e contrario. Sunt autem et hic alij modi respondendi, qui causa breuitatis omituntur ad praesens propter hoc quod

trahunt extra materiam istam ad ordinem, et distinctionem ipsarum dotum.

QVAE

QUESTIO IV.

An spes sit in bonum sub ratione boni.

Alex. Alen. Cont. 3. p. collat. 53. ar. 1. S. Thomas 2. 2. q. 17. ar. 2. Et 3. Sent. d. 26. q. 2. ar. 2. Et de Verit. q. 4. ar. 4. Richardus 3. Sent. d. 26. ar. 4. q. 1. Tho. Argem. 3. Sent. d. 26. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 26. q. 8. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 26. q. 1. dub. 7.

AD OPPOSITIVM.

DE ipsa spe per comparationem ad obiectum, vtrum scilicet spes sit in bonum sub ratione boni. Et quod sic, videtur. Primo per rationem virtutis in communi: quia sicut scientia est respectu veri, sic virtus respectu boni: sed omnis scientia est in verum sub ratione veri: ergo omnis virtus est in bonum sub ratione boni. Si ergo spes est virtus: ergo est in bonum sub ratione boni.

2. ITEM hoc ipsum videtur ratione magis propria, quae sumitur ex proprietate virtutis theologicae: virtus enim theologica idem habet pro obiecto, et pro fine: sed bonum, et finis idem sunt: ergo cum spes sit virtus theologica, et bonum sub ratione boni sit eius finis: ergo bonum sub ratione boni erit eius obiectum.

3. ITEM hoc ipsum ostenditur adhuc ratione magis specialiter per comparationem ad alia genera affectionum: quia sicut se habet gaudium respectu praesentis, sic se habet spes respectu futuri: sed gaudium est de bono praesenti sub ratione boni: ergo spes est de futuro bono sub ratione boni.

4. ITEM hoc ipsum ostenditur adhuc specialiori ratione per comparationem ad aliam speciem virtutis: quia sicut dicit Augustinus, in hoc differt fides a spe, quia fides est respectu boni, et mali, et spes est respectu boni tantum. Si enim fides simul poterat esse boni, et mali, pro eo quod non respiciebat bonum sub ratione boni, sed magis sub ratione veri: spes autem determinat sibi bonum, ita quod nullo modo est in eius oppositum: videtur ergo quod ipsa spes sit in bonum sub ratione boni.

5. ITEM hoc ipsum ostenditur magis propria ratione per distinctionem ipsius spei. Spes enim est expectatio futurae beatitudinis. Si ergo beatitudo nominat bonum sub ratione boni: videtur ergo quod bonum sub ratione boni sit obiectum ipsius spei.

SED CONTRA: Virtutes theologicae distinguuntur per obiecta, secundum quod habent propriam rationem: sed charitas est in bonum sub ratione boni: ergo si spes distinguitur a charitate, bonum sub ratione boni non erit obiectum spei.

ITEM circumscripta ratione boni et mali, adhuc contingit timere, sicut in patria Deum timebimus, non quidem sub ratione mali, nec sub ratione boni, quia sub illa ratione amabimus: bonum enim sub ratione boni magis generat amorem, quam timorem. Si ergo contingit timere circumscripta ratione boni, et mali: ergo et contingit sperare: ergo obiectum spei non est bonum sub ratione boni, neque malum sub ratione mali.

ITEM nullus timet malum quod est subiectum suae potestati: sed quicumque timet malum, timet sub ratione excellentis: si ergo spes sic est in bonum, sicut timor in malum, videtur quod spes non sit in bonum sub ratione boni, sed magis sub ratione magis, et excellentis.

S. Bon. To. 5.

ITEM: Sicut homo naturaliter appetit illuminari, et delectari, ita etiam naturaliter appetit gloriam: et hoc dico secundum ipsius animae supremum: ergo sicut in nobis est reperire aliquas virtutes perfectas, et dirigentes ipsam animam respectu veri illuminantis, et respectu boni delectantis, vt potest fides, et charitatem: ita erit respectu ardui, et excellentis: hanc autem non est dare nisi spem: ergo, et cetera.

ITEM licet omnes virtutes gratuita quodam modo eleuent mentem, et hoc maxime faciant virtutes Theologicae: eleuatio tamen, et erectio ipsius animi propriissime competit ipsi spei: ergo si virtus spei maxime consistit in erigendo, et eleuando ipsam animam, cum animus noster magnus sit, nec sit natus erigere se nisi ad magna, et ardua: videtur ergo quod obiectum spei quantum ad efficaciam mouendi teneat rationem ardui: non ergo obiectum spei est bonum sub ratione boni.

CONCLUSIO.

Spes obiectum est bonum sub ratione magni et ardui, et quodam modo sub ratione gloriosi, et aeterni.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod quidam dicere voluerunt obiectum spei esse bonum sub ratione futuri. Dixerunt enim quod omnes affectiones animae vel sunt respectu boni, vel sunt respectu mali: et sicut gaudium est respectu boni praesentis, dolor vero qui est affectio sibi opposita, est respectu praesentis mali: sic spes est respectu futuri boni, timor vero respectu futuri mali. Quod autem mouit eos hoc ponere, fuit, quia posuerunt quod duplex sit tantum obiectum, in quod tendit anima: vnum scilicet verum in quod tendit intellectus, alterum, scilicet bonum in quod tendit affectus: et ideo cum spes non sit in verum sub ratione veri, voluerunt dicere quod sit in bonum sub ratione boni. In hoc tamen differt a charitate: quia charitas est in bonum sub ratione boni simpliciter, non considerando praesens, nec futurum: et quia bonum sub ratione boni est amandum, ideo actus ipsius charitatis est amare. Spes autem est in bonum non tantum sub ratione boni, sed etiam sub ratione futuri, et quia bonum futurum, in quantum futurum, est expectandum, ideo actus ipsius spei est expectare: et quia expectare, et amare sunt diuersi actus: hinc est quod spes, et charitas diuersae sunt virtutes, non principaliter ratione diuersitatis obiectorum, sed ratione diuersitatis actuum propriorum. Licet autem hic modus dicendi videatur aliquid probabilitatis habere, interius tamen consideranti non satisfacit dubitationi, nec consonat veritati. Nam, quod dicitur, quod non est aliud obiectum motuum potentiarum animae nisi verum sub ratione veri, et bonum sub ratione boni, simpliciter non habet veritatem: pro eo quod sicut in opponendo tactum est, quemadmodum rationalis tendit in verum, et concupiscibilis in bonum, sic etiam irascibilis tendit in arduum, et magnum. Rursus quod dicit bonum sub ratione boni futuri esse motiuum alterius affectionis, quam bonum sub ratione boni, non habet veritatem, pro eo quod bonum sub ratione futuri desideratur, et desiderium non est spes, sed magis quadam differentia amoris, et ad ipsam charitatem pertinet desiderare. Amplius quod dicit timorem esse respectu mali sub ratione mali, non habet veritatem: contingit enim timere, sicut in opponendo ostensum est, abstracta ratione mali, sicut timebitur Deus in patria. Praeterea: Si quando malum timeatur, non timeatur nisi quia excellens: si ergo affectio, quae est timor in suo obiecto

Ee 2 magis



Opinio Do-  
ctoris.

magis concernit excellentiam, quam malitiam sub ratione motiui, restat similiter quod et affectio sibi correspondens, videlicet spes. Est ergo obiectum spei bonum quidem, sed non sub ratione boni, sed magis sub ratione ardui, siue magni. Et hoc quidem sic habet manifestari. Spei enim duplex est actus, quorum vnus est principium, et origo alterius: spes enim facit confidere, et faciendo confidere, facit expectare. Nullus autem recte confidens confidit, et innititur nisi in eo, qui nec possit, nec velit sibi deficere: talis autem non est nisi ille, qui est potentissimus in virtute, et munificentissimus in liberalitate, et hoc non habet nisi habeat excellentiam virtutis, et largitatis. Cum autem quis totam fiduciam suam in eum posuit, qui excellentissimam virtutis est, et liberalitatis, magna ab eo expectat se asceturum. Quoniam ergo spes habet obiectum magnum, et arduum in confidendo: hinc est quod habet pro obiecto magnum, et arduum in expectando. Et hinc est, quod ipse Dominus, in quo speramus, magna promittit nobis in consolatione spei nostrae, iuxta quod dicit

Gen. 15. a

Abrae: Noli timere Abraam, quia ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis: quasi dicat: Ego protector, in quo debes confidere, et merces tua magna, quam debes expectare. Concedendum est ergo quod obiectum spei est bonum sub ratione magni, et ardui. Et quia gloriosum nominat magnum sublimitate, aeternum nominat magnum diuturnitate, illud intensius, istud extensius: ideo concedi potest etiam quod obiectum spei sit bonum sub ratione gloriosi, et sub ratione aeterni, et hoc sub ratione excellentis, et indeficientis, quae duo concurrunt ad perfectam rationem magnitudinis ipsius boni. Concedenda sunt ergo rationes, quae sunt ad partem istam.

1. A d illud quod obijcitur, quod sicut se habet scientia ad verum, ita virtus ad bonum, dicendum quod hoc non est omnino simile, quia cognitua non habet obiectum nisi vnus rationis, scilicet verum: sed affectua cum duplicetur in duas vires, videlicet in concupiscibilem, et irascibilem, obiectum habet duplicis rationis, videlicet bonum quod concupiscit, et arduum ad quod se erigit.

2. A d illud quod obijcitur, quod virtus theologica idem habet pro obiecto, et pro fine, dicendum quod si hoc intelligatur de identitate quantum ad substantiam, sic verum est: quia ipse Deus est finis, et obiectum earum. Si autem loquamur quantum ad rationem mouendi: sic non habet veritatem nisi in sola virtute, quae est charitas: ipsa enim habet bonum sub ratione boni, et pro obiecto, et fine: ideo principatim tenet inter ceteras virtutes, sicut infra manifestabitur: in fide autem, et spe non habet veritatem: et quoniam in illa ratione procedit ab identitate secundum substantiam ad identitatem secundum rationem: ideo in processu illo est peccatum secundum accidens.

3. A d illud quod obijcitur, quod sic se habet spes respectu futuri, sicut gaudium respectu praesentis, dicendum quod similitudo bona est quantum ad differentiam futurationis, et praesentialitatis: sed quantum ad rationem boni motiui non est similitudo. Bonum enim sub ratione boni, quando praesens est, delectat, et reficit ipsam concupiscibilem: sed sub hac ratione non habet eleuare, et erigere, immo potius sub ratione excellentis. Delectatio enim, quae est in gaudio, respicit conuenientiam: sed erectio, quae est in spe, respicit excellentiam.

4. A d illud quod obijcitur, quod spes est respectu boni tantum, ergo habet obiectum bonum sub ratione boni, dicendum quod illud non sequitur, pro eo quod ista non est sola ratio propter, quam aliquid tendit solummodo in bonum, quia motiuum eius est bonum sub ratione boni, sed etiam propter hoc quod illud, quod est motiuum eius, habet semper bonum

sibi substratum. Et hoc modo intelligendum est se habere in spe. Illud enim arduum, et excellens, ad quod assequendum erigitur anima, non potest esse nisi bonum.

5. A d illud quod obijcitur, quod spes est expectatio futurae beatitudinis, dicendum quod spes non expectat beatitudinem, nisi in quantum tenet rationem magni, et ardui, hoc est rationem excellentis, et indeficientis. Et quia ita duo importat beatitudo de sua prima ratione: hinc est quod spes magis habet diffiniri per beatitudinem, quam alia virtus: vnde in ratione illa est peccatum secundum accidens. Quamuis enim beatitudo habeat rationem boni: tamen non cadit principaliter sub expectatione spei sub illa ratione, sed in quantum habet rationem ardui.

QVÆSTIO V.

An spes sit in parte animae cognitua, vel affectua.

Alex. Alenf. Cont. 3. p. collat. 49. ar. 1. et 2.  
Scot. 3. Sent. d. 26. q. 1.  
Richar. 3. Sent. dist. 26. ar. 5. q. 3  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 26. q. 8.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 26. q. 1. dub. 1.

**D**E spe per comparationem ad subiectum, vtrum scilicet spes sit in parte animae cognitua, vel affectua. Et quod sit in cognitua, videtur primo per illud, quod dicitur super illud: Finis precepti est charitas de corde puro, et conscientia bona. Glossa: de conscientia bona, id est de spe. Si ergo spes est conscientia, et conscientia se tenet ex parte cognitionis, vel cognitua, videtur quod et ipsa spes.

2. I T E M Bernardus in quadam homilia super Cant. Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluitati multitudo pacis, et memorie continuatio aternitatis: sed continuatio aternitatis est dos correspondens expectationi ipsius spei: ergo si illa respicit memoriam ipsam, videtur quod ipsa expectatio spei in via esse in memoria habeat: sed haec est in potentia cognitua: ergo, et cetera.

3. I T E M Augustinus diffiniens spem in libro de Ciuit. Dei dicit quod spes est virtus, qua quis se ad illud, quod credit, perueniturum praesumit. Ex hac diffinitione videtur quod nihil aliud sit sperare, quam firmiter credere se perueniturum ad aliquod arduum, et excellens: sed tam credere, quam firmiter credere est potentia cognitua: ergo sperare spectat ad potentiam cognitua: sed cuius est actus, eius est et habitus: ergo idem redit quod prius.

4. I T E M imago creationis reformatur per imaginem recreationis, quae quidem consistit in gratia, et tribus virtutibus Theologicis: ergo si virtutes reformantes sunt in potentis, quas reformant, necesse est esse virtutes Theologicas in illis potentis, in quibus attenditur integritas imaginis. Si ergo illae potentiae sunt intelligentia, memoria, et voluntas, et charitas respicit voluntatem, fides intelligentiam, videtur ergo quod spes respiciat memoriam: ergo est in potentia cognitua.

5. I T E M certitudo respicit potentiam cognitua: ergo cum spes sit certa expectatio futurae beatitudinis, spes est in potentia cognitua, tanquam in subiecto.

**F**UNDAMENTA. Quattuor genera affectionum distinguuntur a Sanctis, et a Philosophis, videlicet gaudium, dolor, spes, et timor: ergo si omnis affectio, et habitus regulatus affectionis est in potentia affectua, cum spes vel nominet affectionem, vel habitum directiuum affectionis, videtur ergo

AD OPP<sup>o</sup>  
SITVM.

1. Tim. 1. 6

FVND<sup>o</sup>  
MENTA.

In post praed  
dicamentis  
cap. de op  
politis.

ergo generaliter quod spes sit in potentia affectua. I T E M eiusdem potentiae est sperare, cuius est timere: sed timere non est nisi potentiae affectua: ergo nec sperare: sed cuius est actus, eius est et habitus: videtur ergo quod spes sit in potentia affectua.

I T E M opposita nata sunt fieri circa eandem vim: sed spes, et desperatio sunt opposita: si ergo desperatio est in potentia affectua, videtur similiter quod et ipsa spes.

I T E M sicut contingit potentiam rationalem, et concupiscibilem obliquari, et dirigi, ita etiam irascibilem: ergo sicut est aliqua virtus theologica in rationali, et aliqua in concupiscibili, ita aliqua debet esse in irascibili: sed haec non est nisi spes: ergo spes est in irascibili: ergo spes est in potentia affectua.

I T E M obiectum spei est magnum, et arduum, sicut supra ostensum fuit: sed arduum est obiectum potentiae irascibilis: ergo si idem est obiectum habitus, et potentiae subtratae, in qua est habitus: spes est in potentia irascibili, et haec est affectua: ergo spes est in potentia affectua.

CONCLUSIO.

Spes est in potentia animae affectua: cum sit in ipsa irascibili.

**R**ESPONDAD ARG. Dicendum, quod abfque dubio spes est in potentia affectua: est enim in ipsa irascibili, quae est pars potentiae affectuae. Potentiae enim irascibilis non tantum est delectari mala culpae, et perpeti mala poenae, sed etiam aggredi terribilia, et erigi ad magna et ardua. Et propterea non tantum ponimus in ipsa iram, et patientiam, sed etiam fortitudinem, et spem. Fortitudinem inquam in quantum negotiatur circa ea, quae sunt ad finem: spem autem secundum quod se erigit ad excellentiam ipsius finis. Hoc autem satis potest aperte colligi, tum ex parte affectionis subtratae, tum ex parte conditionis adiunctae, tum ex parte dotis subsecutae. Ex parte affectionis subtratae: quia cum quattuor sint affectiones, videlicet gaudium et dolor, spes et timor, sicut gaudium, et dolor sunt circa eandem potentiam, ita etiam spes, et timor: cum ergo planum sit timorem esse ipsius potentiae irascibilis, non est dubium quin affectio spei ad potentiam irascibilem pertineat, ac per hoc habitus virtutis spei dirigens affectionem illam. Ex parte similiter conditionis, et proprietatis annexae hoc ipsum potest satis aperte videri: spei enim est stabilire, et quodam modo assecurare de assequenda futura beatitudine: stabilitio autem, et confirmatio pertinet ad potentiam irascibilem. Sicut enim rationalis se habet ad charitatem, et concupiscibilis ad voluptatem, id est delectationem, honestam tamen: sic etiam irascibilis ad securitatem. Quia ergo assecuratio est conditio concomitans ipsam spem indubitanter, verum est virtutem spei ad irascibilem pertinere. Ex parte dotis futurae hoc ipsum potest haberi: sicut enim ad fidem subsequitur perfecta tentio. Firmiter autem tenere est ipsius potentiae, cuius est habitus defendere: hanc autem non est dubium esse potentiam irascibilem: et ideo concedendum est habitum spei esse in irascibili potentia, ac per hoc in virtute animae affectua, sicut rationes concludunt, quae sunt ad partem istam.

1. A d illud vero quod primo obijcitur, quod spes dicitur conscientia, dicendum quod in processu illo est peccatum secundum occasionem: quia conscientia potest nominare ipsam spem, et potest nominare lumen directiuum ad bene agendum: et hoc vltimo modo spectat ad potentiam cognitua, alio modo non: ideo non sequitur, quod virtus spei sit in potentia animae cognitua. Praeterea alius dese-

ctus est ibi: quia nomine conscientiae intelligitur spes, non quia spes sit conscientia, sed quia spes est certa expectatio consurgens ex gratia, et meritis: merita autem esse non possunt, nisi ubi est conscientia bona.

2. A d illud quod obijcitur, quod Deus futurus est memoriae continuatio aternitatis, dicendum quod illud verbum Bernardi intelligitur mediate, et non primo. Nam continuatio aternitatis respicit illam virtutem, cuius est perpetuo tenere: et hoc est potentiae irascibilis, cuius est in praesenti expectare: et ideo ex hoc non sequitur quod spes sit primo in potentia memoratiua, sed quod aliquo modo ipsam respiciat, vel principaliter, vel ex consequenti.

3. A d illud quod obijcitur, quod sperare non est aliud, quam firmiter credere se habiturum aliquid, dicendum quod spes dicitur et large, et proprie. Large accipiendo spem, sic dicit credulitatem, quodam modo firmatam respectu alicuius boni assequendi siue a se, siue ab alio: quemadmodum cum quis videt alium bonae indolis, dicit quod sperat ipsum esse futurum bonum hominem, ibi sperare idem est quod probabiliter credere: et sic sumitur large, et improprie: et bene potest pertinere ad virtutem cognitua. Alio modo sperare secundum quod dicitur proprie, idem est quod confidere: et ex illa confidentia cum quadam securitate tendere ad habendum illud, quod speratur. Et hoc modo pertinet ad virtutem affectua: et haec duo, videlicet confidentiam illam, et etiam securam tendentiam comprehendit Augustinus sub verbo praesumendi: quod quantum sequatur credulitatem cognitionis, tenet tamen se ex parte affectionis: et ideo ex illa ratione non potest concludi, quod potentia cognitua sit subiectum spei.

4. A d illud quod obijcitur, quod imago recreationis responderet imagini creationis, dicendum quod verum est quod responderet: nihilominus tamen imago creationis plus se tenet ex parte cognitua, imago vero recreationis plus ex parte affectua, secundum quod dicit Augustinus, quod imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi. Et quia imago recreationis plus se tenet ex parte affectuae, ideo duae virtutes sunt in parte affectua totaliter, et principaliter, videlicet Spes, et Charitas. Et virtus spei reformando potentiam irascibilem, quae est potentia affectua, per consequens reformat ipsam memoriam, quae in actu communicat cum ea, videlicet in actu tenendi: et ideo non oportet quod spes reponatur in memoria sicut in proprio subiecto: sed haec planius determinata sunt in secundo Libro.

5. A d illud quod vltimo obijcitur de certitudine, patet responsio ex his, quae dicta sunt supra, pro eo quod certitudo spei non est pertinens ad potentiam cognitua, sed magis ad potentiam affectua: quae quidem certitudo est quaedam assecuratio tenens se ex parte potentiae irascibilis, patet ergo quid sit subiectum spei quantum ad animae potentiam. Vltorius etiam posset esse hic inquisitio de subiecto spei quantum ad substantiam: et circa hoc posset quaeiri plura dubitabilia. Primo quaeritur, vtrum spes sit in Angelis bonis. Secundo, vtrum sit in animabus beatis. Tertio, vtrum aliquo modo sit in Angelis malis. Quarto, vtrum fuerit in his, qui fuerunt in limbo. Quinto, vtrum sit in his, qui sunt in purgatorio. Sexto, et vltimo quaeritur, vtrum fuerit in Christo. Sed quoniam omnes haec quaestiones pro magna parte pendunt ab illa quaestione, qua dicitur de euacuatione spei, et illa visa, cetera sunt facilia, ideo quaestiones istae ad praesens omituntur, quia quaedam ex eis determinabuntur infra, quaedam ex eis tanguntur in littera, vt sic vitetur superfluitas, quae est memoriae inimica, et cetera.

Spes quot  
modis su-  
matur.

Dist. 26.



QVOD CHARITATEM HABVIT CHRISTVS, eiusq. charitatis explicatur diffinitio, modus, præcepta, et obiectum.



M autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit inquantum homo tantam, qua maior esse non valet: qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde charitatem, quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum instrueret. Hic aliquid dicendum est de charitate, et modo, et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit Charitas.

CHARITAS est dilectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, vel in Deo. Hac habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum: et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est: Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, et ex tota anima: quod scriptum est in Deuteronomio. Secundum est: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, et propheta. Finis præcepti est dilectio: Et ea est gemina, idest, Dei et proximi.

Si eadem charitate diligitur Deus et proximus.

HIC queritur: Si ex ea ipsa dilectione diligitur Deus, qua diligitur proximus: an alia sit dilectio Dei, et alia proximi. Eadem sane dilectio est qua diligitur Deus et proximus: qua Spiritus sanctus est, ut supra dictum est: quia Deus charitas est. Vnde Augustinus: Ioannes ait, Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem, quem videt, non diligit. Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret: videret Deum, qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem, quem videt, non diligit Deum, qui est dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quo modo potest diligere? Ex una enim eademq. charitate Deum proximamq. diligimus: sed Deum propter Deum, nos vero et proximum propter Deum. Si vero una eademq. charitas est Dei et proximi: quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, idest, Deum et proximum. Etsi enim una sit charitas, duo tamen diuersa ea diliguntur, scilicet Deus, et homo, vel angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata: quia cum eadem charitas utroque commendetur, diuersa tamen diligi præcipiuntur. Vnde Augustinus: Arbitror ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terra, et iterum de celo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei et proximi. Vna est charitas, et duo præcepta, vnus spiritus, et duo data: quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa qua diligit Deum. Qua ergo charitate proximum diligimus, eadem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, et si una charitate diliguntur: ideo forte duo præcepta dicuntur, et alterum maius, et alterum minus: vel propter duos motus qui in mente genuntur, dum Deus diligitur et proximus. Mouetur enim mens ad diligendum Deum, mouetur et ad diligendum proximum: et multo magis erga Deum, quam erga proximum.

De modo diligendi.

CONSEQUENTER modum utriusque dilectionis aduertamus. Hac regula, ut ait Augustinus, dilectionis diuinitus constituta est, ut Deum propter se ex toto corde, et proximum diligas sicut te ipsum, idest, ad quod, et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus non in malo, et propter Deum. Proximus vero omnem hominem oportet intelligi: quia nemo est cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines, vel quia iusti sunt, vel ut iusti sint amare debet, hoc est, in Deo vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, idest, quia iustus est, vel ut iustus sit. Qui enim aliter se diligit, iniuste se diligit, quia ad hoc se diligit, ut sit iniustus. Ad hoc ergo ut sit malus, non ergo iam se diligit. Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam. Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, idest, quo modo se diligit, ut profit

Dent. 6. a  
Mat. 22. d  
1. Tim. 1. a  
Li. 1. d. 17.  
cap. 2.  
8. de Trin.  
cap. 8. to. 3.  
1. Ioan. 4. d  
Est apud  
Bedam ad  
Rom. 5. et  
in Io. 17. ac.  
74. et in  
ser. de Ascē  
sione Domi  
ni. solēni  
tate huius  
diei. ser. 27

propter sibi. Quin autem se diligat, et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur cum ait: sicut teipsum, ut proximum diligas ad quod teipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est: non succenseat alius aliquis homo, si et ipsum propter Deum diligis. Huius dilectionis modum veritas insinuat, dicens: Mandatum nouum do vobis, ut diligatis inuicem sicut dilexi vos, idest, ad quod dilexi vos, scilicet ut filij sitis, et vitam habeatis.

De modo diligendi Deum.

DILECTIONIS autem Dei modus insinuat cum dicitur: Ex toto corde, idest, ex toto intellectu: ex tota anima, idest, ex tota voluntate: ex tota mente, idest, memoria: ut omnes cogitationes, et omnem vitam, et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea qua confers illi. Hac dicens, nullam partem vite nostre reliquit, que vacare debeat: sed quidquid venerit in animum, illuc rapiatur quo dilectionis impetus currit. Et diligere Deum propter se modus est diligendi Deum: Et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet.

De impletione illius mandati.

ILLUD autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte diligimus, sicut ex parte cognoscimus: in futuro autem impletur ex toto. Vnde Augustinus: Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentie, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruat quod ex parte est, idest, ut iam non ex parte sit, sed ex toto: charitas non auferetur, sed augetur et impletur. In qua plenitudine illud præceptum charitatis implebitur: Diliges dominum Deum tuum ex toto corde, et cetera. Tunc erit iustus sine peccato: quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum: quod est summum præceptum.

Questio de præcepti ratione.

SED cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recurre curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quo modo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Ecce habes cur illud præceptum est quod hic penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem via. Alia est enim perfectio currentis, alia peruenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit: nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.

CVM autem duo sint præcepta charitatis, pro utroque sepe unum ponitur, nec immerito: quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Vnde Apostolus omne mandatum legis dicit instaurari, idest, contineri et impleri in hoc verbo: Diliges proximum tuum, sicut teipsum. Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat, dicens: Mandatum nouum do vobis, ut diligatis inuicem sicut dilexi vos. Vbi illud maius mandatum dilectionis Dei videtur prætermisum: sed bene intelligentibus verumque inuenitur in singulis, quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere, quem Deus præcepit diligi: et qui spiritualiter et sancte diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta: quam distinguens Dominus ait: Sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis, non quem habebamus, sed ut haberemus? sicut medicus egrotos: Et quid in eis diligit nisi salutem, quam cupit reuocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos inuicem diligamus, ut quantum possimus, inuicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus.

Que charitate diligenda sint.

SED quæ hac dilectione diligenda sint, iam inquiremus. Non enim omnia, ut ait Augustinus, quibus utendum, diligenda sunt: sed ea sola, quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus: vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, ut corpus, quod ita præcipiendum est diligi, ut ei ordinate prudenterq. consulatur.

Aug. lib. 1. de Doctr. Chr. ca. 22. to. 2.  
1. Cor. 13. c  
Aug. lib. de perf. hum. inst. contra Celest. post responsione. 16. to. 7. Ibid. sup. Mat. 22. d Mar. 12. c Luc. 10. e  
Ibid. infra.  
Ibid. supra in sensu.  
Aug. lib. 8. de Trin. c. 7. Rom. 13. c Gal. 5. b Aug. in 10. tractat. 65. ad fin. to. 9.  
In lib. 1. de Doc. Christi. ca. 23. in princ.

DISTINCT. XXVII.

De charitate quantum ad eius essentiam, et diffinitionem.

Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, et c.

Expositio textus.



N præcedentibus egit Magister de duabus virtutibus theologicis, videlicet de fide, et spe. Hic sequitur tertia pars, in qua intendit agere de charitate. Diuiditur autem ista pars in sex partes secundum sex distinctiones, quas continet. In quarum prima agit de charitate quantum ad eius essentiam, et diffinitionem. In secunda vero quantum ad diligibilitatem numerum, et distinctionem, infra: Hic quæri potest, utrum illo mandato, et cetera. In tertia vero quantum ad diligendi ordinem, infra: Post prædicta de ordine charitatis, et cetera. In quarta vero, quantum ad meriti perfectionem, infra: Hic quæri solet quid potius sit, plurisq. meriti. In quinta vero quantum ad ipsius charitatis durationem, infra: Illud quoque præmittendum non est, et cetera. In sexta vero in comparatione ad æternam dilectionem, infra: Prædictis adijciendum est de dilectione Dei, et cetera. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, diuiditur in duas partes, in quarum prima determinat Magister de ipsa charitate quantum ad eius essentiam, et unitatem. In secunda vero quantum ad eius actum, et modum, ibi: Consequenter modum vniuersæ dilectionis aduertamus. Prima pars diuiditur in quatuor partes. In quarum prima continuat partem istam ad præcedentis partis inquisitionem. In secunda vero parte ponit charitatis diffinitionem, ibi: Charitas est dilectio, et cetera. In tertia vero comparat eam ad diuini mandati duplicationem, ibi: Hac autem habet duo mandata. In quarta vero remouet dubitationem, ibi: Hic quæritur si ex ea ipsa dilectione, et cetera. Similiter secunda pars principalis, in qua determinat de ipsa charitate quantum ad actum, et modum, diuiditur in partes quatuor, in quarum prima determinat quis modus circa actum charitatis reperitur. In secunda vero ostendit, ubi ille modus insinuetur, ibi: Dilectionis autem Dei modus insinuetur, et cetera. In tertia vero inquit, utrum ille modus in via impletur, ibi: Istud autem præceptum penitus non impletur, et cetera. In quarta vero, et vltimo ostendit qualiter vnum præceptum charitatis in altero implicatur, ibi: Cum autem duo sint præcepta charitatis. Subdiuisiones autem partium in littera satis sunt manifestæ.

Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Dub. 1.

Queritur iuxta hoc: Cum multæ inueniantur diffinitiones de charitate, et cum vnius rei vna sit diffinitio, quo modo ad inuicem distinguantur. Præter enim dictam diffinitionem inuenitur diffinitio ab Augustino in libro de moribus Ecclesiæ sic: Charitas est animi affectio iustissima, coniungens nos cum Deo. I T E M: August. in lib. soliloqu. Charitas est virtus, qua Deum videre, eoque perficere desideramus. I T E M in libro de spiritu, et anima. Charitas est vita copulans amantem cum amato. Postremo diffinitur ab Apostolo: Finis præcepti est charitas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta. C O N T R A primam diffinitionem sic obijcitur: Idem est dilectio, et charitas: cum ergo Magister diffinit charitatem per dilectionem, diffinit idem per seipsum. I T E M

Diuisio.

Dist. 28.

Dist. 29.

Dist. 20.

Dist. 32.

Dist. 32.

Et. 2. c. 22. 20. 1.

Cap. 16. c. 10. quo 3.

1. Tim. 2. b.

A amori naturali in statu innocentie continebat, diffinitio: ergo non videtur conuertibilis cum charitate. C O N T R A secundam diffinitionem obijcitur sic: Affectio animi est ab ipsa anima: Charitas autem non est ab ipsa, sed a Deo: ergo male dicitur charitas esse affectio animi. I T E M hæc diffinitio potest competere spei: ergo non recte assignatur de charitate. C O N T R A tertiam obijcitur sic: Quia visio respondet ipsi fidei, et fructio est ad omnem virtutem: ergo male diffinitur charitas per videre, et frui. I T E M desiderium est in absens, et quodam modo imperfectum: cum ergo charitas sit perfectissima, male diffinitur per actum desiderandi. C O N T R A quartam obijcitur sic: Dionysius in libro de diuinis nominibus diffiniens amorem generaliter, dicit quod est virtus vniuersa: ergo copulare amantem cum amato non est proprium charitatis, cum sit commune amori naturali, et animali. I T E M vita est perfectio absoluta, copulatio amantis cum amato est qualitas respectiua: ergo male dicitur charitas esse vita copulans. C O N T R A vltimam obijcitur sic: Charitas est radix virtutum, et principium merendi, et pondus quo quis inclinatur, et tendit ad finem: ergo non videtur quod charitas debeat dici finis. I T E M quæritur de illis tribus modis, qui adduntur, pro quibus stent, et quo modo distinguantur. I T E M: Quare cordi attribuitur puritas, et conscientia bonitas, et fidei stabilitas, cum puritas cordis sit ex fide. Fide purificans corda eorum: et quare fides ponatur vltima, cum ipsa sit prima.

R E S P O N D. Quod charitas secundum multiplicationem sui comparationem habet multipliciter diffiniri. Habet enim charitas comparari ad obiectum: et sic assignatur diffinitio primo posita a Magistro. Potest iterum considerari per comparationem ad finem vltimum: et sic diffinitur ab Augustino in soliloquio. Potest etiam comparari ad actum proprium, qui est viuere, et adherere. Et sic diffinitur ab Augustino in libro de moribus Ecclesiæ, et in libro de spiritu, et anima, per actum viuendi, et copulandi amantem cum amato, videlicet affectum nostrum cum Deo. Potest iterum comparari ad habitum sibi adiunctum, qui quodam modo est ipsius charitatis principium. Et sic diffinitur ab Apostolo cum dicitur: Charitas est finis præcepti, et cetera. Et hoc patet ex ipsius notificationis explanatione. Nam charitas comparata ad habitum aliarum virtutum Theologicarum, quia vnit eas fini, principatum tenet inter eas: et ideo mouet, et informat, et terminat, siue consummat: et propterea dicitur esse finis præcepti: et quia finis est aliarum, actus aliarum disponunt ad actum charitatis, et ipsa charitas immediate elicit. Et ideo tres ponuntur ibi conditiones: et per primam, qua dicitur ibi charitas de corde puro, tangitur conditio ipsius charitatis, cuius est depurare affectum cordis ab omni terrenitate. Per secundam, scilicet de conscientia bona, tangitur conditio spei. Per tertiam conditio fidei, et secundum hoc ordinantur secundum quod principaliter ad actum charitatis disponunt. Et sic patet diffinitio, et intellectus prædictarum diffinitionum. A D illud ergo quod primo obijcitur contra diffinitionem Magistri, quod idem est dilectio, et charitas, dicendum quod etsi sint idem re, tamen aliqua differentia rationis est. Dilectio enim in plus est, quam charitas. Vnde consuevit assignari differentia, quod amor est natura, dilectio est voluntatis deliberatiua, et charitas gratia. Alia etiam est differentia, quia charitas nominat habitum, sed dilectio nominat actum: et ita diffinitur charitas per dilectionem, tamquam minus commune per magis commune, et habitus per sui actum. A D illud quod obijcitur, quod illa notificatio conuenit dilectioni in statu innocentie, dicendum quod differentia est in modo diligendi Deum propter se, secundum quod dicitur:

Cap. 4. 22. 20 medium per. 4. ca. 2.

Act. 15. 6

Copariatio charitatis.

Auer. 2. de Anima commento 13. Et 2. Met. cõtex. 36. 2 Cali. 62.

Rom. 13. e

dicatur dilectione naturali, et ipsa charitate, sicut in secundo Libro ostensum fuit. Et ideo ex hoc non ostenditur illa ratio non esse bene assignata. A D illud quod obijcitur de notificatione Augustini de moribus Ecclesiæ, quod charitas est animi affectio, dicendum quod ibi est prædicatio causalis: ideo in ratione illa est sophisma secundum accidens. A D hoc vero quod subiungitur, quod illa notificatio conuenit spei, dicendum quod spei, proprie loquendo, non conuenit viuere, sed magis erigere: fidei enim est dirigere, et spei erigere, et charitatis adherere. A D illud, quod obijcitur de diffinitione Aug. in lib. de soliloquio, quod charitas non debet diffiniri per videre, et frui, dicendum quod sicut fides cognoscit sibi, et alijs virtutibus, sic charitas desiderat sibi, et alijs. Et quoniam perfectio mercedis consistit in visione, et fruitione Dei, hinc est quod charitas diffinitur per desiderium vniuersum, non quia videre sit eius proprium, sed quia desiderium habendi Deum est proprium charitatis. A D illud quod obijcitur, quod desiderium est rei absentis, et imperfectus motus, dicendum quod diffinitur ibi charitas via, quæ habet secum annexam imperfectionem. Possit etiam nihilominus dici, quod desiderium prout excludit fastidium, non solum modo est rei absentis, immo presentis: et hoc modo largè accipitur in proposito. A D illud quod obijcitur contra diffinitionem Augustini in libro de amore, et spiritu, quod charitas est vita copulans, dicendum, quod etsi copulare conueniat omni amori quodammodo: tamen hoc totum quod est vita copulans, est proprium ipsius charitatis: quia nullus est amor, qui animam proprie habeat viuificare, nisi amor gratuitus, qui copulat cum Deo ipsam animam. A D illud quod obijcitur, quod non possunt illa duo stare, vita, et copula, dicendum quod quamuis vita prout est actus primus, sit perfectio absoluta: tamen prout est actus secundus, habet respectum ad obiectum, sicut patet: quia secundum Philosophum alimento vi, et intelligere, sunt differentia eius, quod est viuere: et charitas est vita, et secundum quod est vita, dicitur actus secundus, vt in præcedentibus ostensum fuit. A D illud quod obijcitur de notificatione Apostoli, quod non debet dici finis, cum sit principium, dicendum quod cum nihil prohibeat tres causas coincidere in vnum, sicut patet in Deo respectu creaturæ, nullum est inconueniens charitatem simul esse radicem, formam, et finem secundum comparisonem triplicis causæ, cum nos perfecte faciat Deo conformes, secundum quod superius habitum est. A D illud quod obijcitur de sufficientia, et numero, et ordine, et appropriatione illarum conditionum, quæ superadduntur, satis patet responsio ex explanatione ipsius diffinitionis, et ex his, quæ in secundo Libro determinata sunt dist. 38. quæ non oportet ad præsens repetere. Et ideo de illa notificatione Apostoli, et de alijs sufficiat ad præsens tantum dixisse.

Præ quo etiam duo sunt mandata. Dub. 11.

C O N T R A: Videtur quod vnum solum debeat esse mandatum, quia vnius operis secundum vnam rationem, vnum debet esse mandatum: sed vna est ratio diligendi Deum, et proximum: ergo vnum debet esse mandatum in vtroque. I T E M si mandata numerantur secundum numerum diligibilitium, cum quatuor sint diligenda ex charitate, quatuor deberent esse mandata. I T E M qui diligit proximum, legem impleuit. Sicut dicitur: Et ibidem dicitur quod omne aliud mandatum in illo verbo instauratur: ergo videtur quod vnum solum debeat esse mandatum. R E S P O N D. Dicendum quod cum mandata differantur habeant secundum ordinem ad Deum, et ad proximum, sicut patet per distinctionem primæ tabulæ a secunda: ideo cum charitas habeat ordinare

A respectu vniuersæ, oportuit præcepta distingui: verumtamen quia vna est ratio diligendi, vnum potuit in altero implicari. A D illud ergo quod obijcitur, quod mandata distinguuntur penes rationem ipsius habitus, dicendum quod falsum est: immo penes modum ordinandi ad alterum. A D illud quod obijcitur, quod quatuor debent esse mandata, dicendum quod in mandato proximi satis includitur dilectio sui: et quia ad hoc est homo ordinatus per naturam, non oportuit ad hoc hic induci per præceptionem diuinam, A D illud quod obijcitur, qui diligit proximum legem impleuit, dicendum quod Apostolus loquitur de impletione secundæ tabulæ. Præterea: In mandato de dilectione proximi includitur mandatum de dilectione Dei: quamuis enim vnum in altero includatur, non tamen potest inferri quod vnum ab altero nõ distinguatur: hoc enim est propter connexionem, et ordinem, quæ non excludunt distinctionem.

Dilectionis autem Dei modus insinuetur, cum dicitur, ex toto corde, id est ex toto intellectu. Ex tota anima, id est ex tota voluntate. Ex tota mente, id est ex tota memoria. Dub. 111.

C O N T R A: Diligere pertinet ad affectum, non ad intellectum, ergo male dicitur diligere ex intellectu, et memoria. I T E M: Bernardus de amore Dei. Quid est amor nisi vehemens, et bene ordinata voluntas? ergo videtur quod ex quo dixit: ex tota anima, superfluit addere alias condiciones. I T E M Beatus Ioannes non ponit nisi duas condiciones: diligamus opere, et veritate: ergo videtur, quod in istis tribus conditionibus sit superfluitas. I T E M videtur quod sit diminutio: quia ponitur ista conditio. Ex tota fortitudine: quæ non ponitur hic. I T E M additur ista conditio præter condiciones prædictas: ex tota virtute: ergo videtur quod ibi sit diminutio, vel hic superfluitas. Similiter in Luca additur ista conditio. Ex omnibus viribus tuis: quæritur ergo de illorum trium distinctione, ordine, numero, et sufficientia.

R E S P O N D. Dicendum quod quamuis charitas immediate respiciat actum concupiscibilis, circa quem primo consistit: tamen actus illarum virium respicit, vt disponentes. Vnde omnes vires anime quodam modo ordinantur ad ipsam dilectionem, sicut ad id, quod habet rationem completam respectu omnium virium. Et quoniam superiores vires anime tres sunt: ideo tres apponuntur condiciones. Et rursus: Quia ternarius virium anime dupliciter habet distingui, ita quod vnus illorum modorum non discordat ab alio: ideo condiciones circa actum diligendi respicientes vires anime, duplici modo apponi, et distingui habent. Vno enim modo distinguuntur vires anime secundum quod in eis consistit imago: et dicuntur in mente esse tres potentia, videlicet memoria, intelligentia, et voluntas: et sic secundum istas tres vires apponuntur tres condiciones, quarum vna respicit intelligentiam, scilicet ex toto corde. Altera voluntatem, scilicet ex tota anima. Tertia memoriam, scilicet ex tota mente. Et sic assignantur istæ tres condiciones in Mathæo: Et exponuntur ab Augustino sic: Ex toto corde, id est ex toto intellectu sine errore. Ex tota anima, id est ex tota voluntate sine contradictione. Ex tota mente, id est ex tota memoria sine obliuione. Alio modo distinguuntur vires anime in rationalem, irascibilem, et concupiscibilem: et secundum hoc tres apponuntur condiciones, quarum vna respicit rationalem, videlicet ex toto corde. Alia concupiscibilem, videlicet ex tota anima. Et tertia irascibilem, videlicet ex tota fortitudine. Et sic assignantur in Deuteronomio: et exponuntur a Bernardo sic: Ex toto corde, id est sapienter: ex tota anima, id est dul-

Bern. ca. 7. de Amore Dei.

1. Ioan. 3. 6

Deut. 6. 6

Mat. 23. d

Luc. 10. 6

Via inueniendi duplex.

Mat. 22. d Lib. 1. de Doct. Chr. c. 22. in sen su 20. 33.

Deut. 6. 6 Bar. 10. 20. super cant. per. totum. citer:

citer: ex tota fortitudine, id est fortiter, ut non seducamur fallacis, non abducamur blanditijs, non frangamur iniurijs. Et ad haec tria reduci possunt illa tria quae tanguntur: Ex corde puro, conscientia bona, et fide non ficta. Nec est in istis aliqua repugnantia, pro eo quod potentia irascibilis, et ipsa memoria conformantur in actu: et ideo vna virtus est vtriusque reformativa, et vna dos vtriusque perfectiva, et vnum respicit principaliter, et aliam ex consequenti: et ideo vbi dicitur in Deuteronomio ex tota fortitudine, in Matthaeo dicitur ex tota mente. Et haec est ratio, quare haec conditio, ex tota mente, vltimo loco ponitur: et sic patet sufficientia, numerus, et distinctio illorum, quae assignantur circa modum dilectionis: et quod nihil est superfluum, nihil diminutum: patet etiam solutio obiectorum.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam huius partis secundum duo, quae tangit Magister, incidit hic quaestio circa duo principaliter. Primo enim quaeritur de ipsa charitate quantum ad habitum. Secundo vero quaeritur de eadem quantum ad eius actum, et modum. Circa primum sex possunt quaeri. Primum est, vtrum charitas sit habitus creatus. Secundum, vtrum sit habitus virtuosus. Tertium, vtrum sit habitus ab alijs virtutibus distinctus. Quartum est, vtrum sit habitus in seipso indiuisus. Quintum est, vtrum sit habitus mere gratuitus. Sextum et vltimum, vtrum sit habitus aliquando informis, an semper formatus. Et quoniam duorum primorum veritas satis haberi potest ex his, quae in primo Libro sunt determinata, vbi ostensum est, quod charitas est virtus creata: ideo nunc restat determinare alia quattuor sequentia.

QVÆSTIO I.

An charitas sit habitus ab alijs virtutibus distinctus.

- Alex. Ales. cont. 3. p. q. 57. art. 4.
- S. Tho. 2. 2. q. 23. art. 4.
- Et 3. Sent. d. 27. q. 2. art. 4.
- Et de Verit. q. 2. art. 2.
- Scot. 3. Sent. d. 27. q. 1.
- Richardus 3. Sent. d. 27. q. 1.
- Tho. Argent. 3. Sent. d. 27. q. 2. art. 2.
- Ioan. Bacch. 3. Sent. d. 27. q. 1.
- Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 27. q. 1.
- Gabr. Biel. 3. Sent. d. 27. q. 1.

AD OPPOSITIVM.

**D**E quattuor. Vtrum charitas sit habitus ab alijs virtutibus distinctus, aut omnibus virtutibus communis, et generalis. Et quod sit habitus omnibus communis, videtur:

1. Cor. 13. b

Primo auctoritate Apostolica. Apostolus enim dicit: Charitas patiens est, benigna est, et cetera. Et enumerat ibi quindecim opera virtutum: sed quidquid habet in se actus omnium virtutum est commune, et vniuersale ad omnes virtutes: habitus autem charitatis est huiusmodi, secundum quod in praecedenti auctoritate habetur: ergo omnibus virtutibus est communis.

Aug. de Civitate Dei lib. 15. cap. 22. Bernardus de Amore Dei cap. 9. elicitiue.

2. I T E M Hieronymus: Vt breuiter complectar omnem diffinitionem virtutis: Virtus est charitas, qua diligitur omne diligendum: ergo cum diffinitio, et diffinitum sint aequalis ambitus, et virtus sit generalis ad omnes virtutes, videtur similiter quod et charitas.

3. I T E M Augustinus de Civitate Dei, et Bernardus de diligendo Deo, dicunt quod virtus non est aliud, quam ordo amoris, vel amor ordinatus: cum ergo amor ordinatus nihil aliud sit, quam cha-

ritas, et omnis virtus nihil aliud sit, quam amor ordinatus, omnis virtus est charitas: ergo charitas non est ab alijs virtutibus distincta.

4. I T E M sicut se habet praecipuum charitatis ad alia praecipua, sic se habet habitus charitatis ad alios habitus virtutum: sed praecipuum charitatis omnia alia praecipua comprehendit sicut dicitur: Qui diligit proximum, legem impleuit: ergo videtur quod habitus charitatis contineat in se habitus omnium virtutum, et non sit ab alijs distinctus.

5. I T E M sicut se habet obiectum charitatis ad obiecta aliarum virtutum, ita se habet habitus charitatis ad alios habitus: sed obiectum charitatis est bonum sub ratione boni simpliciter: si ergo hoc est commune omnibus obiectis omnium aliarum virtutum: videtur quod habitus charitatis sit communis omnibus alijs habitibus.

6. I T E M qui habet dilectionem charitatis in vna, habet omne quod necessarium est ad meritum: quia dicit Augustinus: Tene charitatem, et fac quidquid vis. Similiter qui habet dotem fructuosis correspondentem charitati in patria, habet sufficientissimum praemium: frui enim secundum quod dicit Augustinus, est amore inhaerere: ergo si charitas inchoata sufficit ad meritum, et charitas consummata sufficit ad praemium, videtur quod habita charitate, aut ceterae virtutes superfluant, aut ipsa non differat ab habitibus aliarum virtutum. Sed constans est, quod aliae virtutes non superfluant: restat ergo quod ipsa ab alijs virtutibus non distinguitur.

S E D C O N T R A: Nunc manent fides, spes, charitas, tria haec, et cetera. Quod recte connumeratur, et supponitur alijs virtutibus, distinguitur ab alijs virtutibus: sed charitas consummeratur, et supponitur alijs virtutibus: ergo ab illis distinguitur.

I T E M hoc ipsum ostenditur ab obiecto: quia sicut fides respicit Deum sub ratione veri, et spes sub ratione ardui, sic charitas sub ratione boni. Si ergo bonum sub ratione boni, et verum sub ratione veri, dicunt diuersas rationes mouendi, quia secundum diuersitatem rationis mouendi est distinctio in actibus, et habitibus: videtur ergo quod charitas differat ab alijs theologis virtutibus: ergo multo fortius ab alijs, scilicet cardinalibus.

I T E M hoc ipsum ostenditur ab actu proprio, quia constans est quod diligere, credere, et sperare, actus sunt diuersi, loquendo formaliter. Si ergo penes diuersitatem actuum principalium necesse est esse diuersitatem habituum: videtur quod necesse sit ponere habitum charitatis ab habitibus aliarum virtutum differre.

I T E M penes diuersitatem subiectorum est diuersitas proprietatum: sed sicut fides est in rationali, et spes in irascibili, sic charitas, et amor in concupiscibili: si ergo vis concupiscibilis distincta est ab alijs virtutibus, necesse est quod habitus charitatis distinctus sit ab alijs habitibus.

I T E M hoc ipsum ostenditur per comparisonem ad suum oppositum, quia vitium directe oppositum charitati distinguit ab alijs vitijs, ut pote odium ab infidelitate, et desperatione. Si ergo distinctio malorum, et vitiorum est ratione bonorum, quibus opponuntur, cum sint priuationes: videtur quod si vitium charitati oppositum ab alijs vitijs distinguitur, consimiliter etiam habitus charitatis ab alijs habitibus.

I T E M hoc ipsum ostenditur per coparationem ad praemium: quoniam quandocumque aliqui sic se habent, quod quando vnus perficitur, alij euacuuntur, necesse est illos habitus per essentiam differre: sed habitus charitatis in patria perficitur, et consummatur: habitus vero fidei, et spei euacuuntur, sicut dicit Magister, et habitus est in distinctione praecedenti: ergo necesse est charitatis habitum ab habitibus aliarum virtutum distingui.

Rom. 13. 6

Li. 1. de Doctr. Chr. ca. 4. 20. 3.

FVNDAMENTA. 1. Cor. 13. d

C O N

C O N C L V S I O.

Charitas est habitus virtutis ab alijs virtutibus distinctus, ut patet ex comparatione ad actum, ad obiectum, ad subiectum, ad praemium, ad principium, et ad oppositum.

Opin. 1.

R E S P O N. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc reperitur triplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod charitatis habitus est ab alijs habitibus indistinctus, propter ipsorum habituum essentialium vnitatem. Dixerunt enim ipsos habitus virtutum ab inuicem non differre per essentiam, sed sola relatione ad actus. Et hoc ipsum dixerunt de potentijs animae. Et quod sint vnium per essentiam inter se inuicem, probare nituntur per mutuum ipsorum habituum denominationem. Cum enim forma disparata nullo modo possint seipsas denominare, et vna virtus aliam denominet, vt iustitia est prudens, prudentia est iusta, fides amat, et charitas credit: impossibile est habitus virtutum essentialiter inter se differre. Ex hac eadem ratione concludere voluerunt, quod non differant a charitate, cum charitati attribuuntur quasi omnium virtutum actus, sicut dicit Apostolus. Et hoc ipsum dicunt sentisse Augustinum in Libro de moribus Ecclesiae, vbi sic diffiniens virtutem: Nihil omnino esse virtutem affirmauerim nisi summum amorem Dei. Nam illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris quaternario affectu, quantum intelligo, dicitur. Sed quantumcumque hoc innuerent auctoritates: ponere tamen omnes habitus virtutum a se inuicem non differre nisi sola relatione, non videtur consonum rationi, nec etiam doctrinae communi. Quod enim diuersitas sit in potentijs animae, et ipsarum habitibus, manifestat ipsa diuersitas actuum, et obiectorum. Et propterea cum vna virtus denominet aliam, vel actus vnus attribuitur alteri, hoc non est intelligendum fieri propter omnimodam ipsorum habituum indifferenciam, sed propter mutuum circumincessionem, et concomitantiam, sicut dicimus de potentijs animae, quod se inuicem circumincedant, et supra se mutuo reflectantur, non quia omnino idem sint, sed quia cum sint in eodem, et possunt reflecti super illud, in quo sunt, quia anima intelligit se, et amat se, per consequens et supra se inuicem reflectuntur. Et propterea, quia reflexio non tantum modo fit propter omnimodam indiuisiorem, conuenientiam, verum etiam propter circumincessionem concomitantiam: ideo non cogitur ponere nec potentias animae, nec habitus secundum id quod sunt, ab inuicem non differre. Nec Augustinus in Libro de moribus Ecclesiae vult dicere illud: sed omnes virtutes alias vult ad charitatem tanquam ad fundamentum reducere, sine qua aliae virtutes non sunt vere virtutes, quia ad veram beatitudinem non perducunt. Est et hic alius modus dicendi, videlicet quod charitas ab alijs virtutibus non distinguitur propter ipsius charitatis generalitatem. Voluerunt enim quidam dicere, quod ipsa vis concupiscibilis diffunditur per omnes alias vires, pro eo quod omnes aliae vires animae appetunt obiecta sua. Vnde quia amor reperitur in omnibus viribus, vt dicunt, et amor ordinatus in omnibus virtutibus, quia charitas non est aliud quam ordo amoris: hinc est quod dicere voluerunt charitatem ob suam generalitatem non distingui ab alijs virtutibus. Sed nec illud videtur rationale vsquequaque, nec conuenienter dici, cum Apostolus eam distinguat ab alijs. Nec ratio, quam assignant multum est efficax, pro eo quod concupiscibilis ita est vis in se distincta sicut rationalis, et irascibilis: vnde quod actus concupiscibilis ad actum alia-

Cap. 15. 20. 1.

Improbatio

Cap. 15. 20. 1.

Opin. 2.

Aug. li. 15. de Ci. Dei ca. 22. 20. 5.

Improbatio

A rum virium concurrat, hoc non est propter identitatem, et indiuisiorem in essendo, sed propter similitudinem, et ordinem in mouendo. Vnde generale, siue vniuersale consuevit aliquid dici dupliciter, vel propter communitatem in praedicando, vel propter communitatem in causando, sicut sol dicitur causa vniuersalis, non quia de alijs causis inferioribus praedicatur, sed quia alias adiuar, et mouet. Et ideo sicut possibile est, quod aliquid habeat rationem generalis motoris respectu aliorum, et tamen in se sit vnum, et ab alijs distinctum in causis naturalibus: sic reperiri contingit in animae potentijs, et viribus. Ideo quamuis voluntas imperet alijs viribus animae, et charitas alijs virtutibus, non oportet propter hoc ponere, quod ab eis non distingatur. Tertius vero modus dicendi communis, et vnitatis rationi, et auctoritatibus satis consonus est, quod charitatis habitus est ab habitibus aliarum virtutum distinctus, sicut innuit Apostolus. Et eius distinctio ab habitibus alijs potest colligi ex multiplici ipsius comparatione, sicut in opponendo fuit demonstratum. Primo videlicet ex coparatione ad obiectum, quod sub ratione mouendi ab alijs distinguitur. Secundo per comparisonem ad actum, quia differat ab actibus aliarum. Tertio per comparisonem ad obiectum proprium. Quarto per comparisonem ad oppositum, quod ei determinate opponitur, ita quod non habitibus aliarum virtutum. Quinto per comparisonem ad praemium, in quo perficit cum habitus spei, et fidei euacuatur. Sexto vero, et vltimo per comparisonem ad suum principium, quod repraesentat. Consistit enim imago recreationis in tribus virtutibus Theologicis, et vnitatis gratiae: sicut imago creationis in tribus potentijs, et vnitatis substantiae. Si ergo ipsa potentia ad hoc quod sint recte imago a se inuicem discernuntur, et vna de altera non praedicatur, sed in tribus virtutibus Theologicis reperitur, similiter ratio cuiusdam imaginis: oportu- num ergo est ponere ipsas ad inuicem distinctas esse. Concedendum est igitur habitum charitatis distinctum esse ab habitibus aliarum virtutum: concedenda sunt etiam rationes, quae hoc ostendunt.

Opin. 3.

1. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium de auctoritate Apostoli, patet responsio ex iam dictis: quoniam actus aliarum virtutum attribuuntur ipsi charitati, non sicut elicenti, sed sicut imperanti, et sicut motori primo, non sicut motori immediato. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod charitas ab alijs virtutibus non distingatur: quia non habet generalitatem ad illas in praedicando, sed solum in mouendo.

2. A D illud quod obijcitur de auctoritate Hieronymi quod virtus non est aliud quam charitas, dicendum quod praedicatio illa est praedicatio causalis. Ideo enim omnes virtutes diffiniri possunt per charitatem: quia amor charitatis dat ei rationem merendi: qua ablata non est proprie loquendo dicenda virtus esse in anima.

3. A D illud quod obijcitur per auctoritatem Augustini, dicendum similiter, quod notificationes illae, et consimiles per causam datae sunt. Et si tu quaeras, per quod genus causae, responderi potest quod charitas respectu aliarum in mouendo quodam modo habet rationem efficientis, quodam modo formalis, quodam modo finalis. Amor autem charitatis alijs virtutibus, vt in actus suos exeant, imperat, et imperando informat, et facit eos meritorios, et informando iungit fini, et in ipso quietat, dum facit nos adherere Deo, et ipso frui: et ideo merito virtus gratuita per charitatis amorem est diffinienda. Posset etiam aliter dici, quod amor ille, qui cadit in diffinitionem virtutis, generaliter non est amor charitatis, qui est vna de virtutibus Theologicis, sed est amor omnibus, et ceteris virtutibus communis,

munis, et generalis. Et ideo in processu illo est so-

phisma consequentis a superiori ad inferius affir-

Greg. hom. 27. in Euā gel. 10. 3.

4. Ad illud quod obijcitur, quod praeceptum charitatis comprehendit omnia praecepta, dicendum quod non comprehendit ea per omnimodam identitatem, sed per quamdam reductionem: omnia enim praecepta reducuntur ad illam, et in illa consummantur: et ideo ex hoc non potest concludi, quod habitus charitatis sit alijs communis nisi solum per radiationem, secundum quod dicit Gregorius, quod praecepta sunt multa per diversitatem operis, et unum in radice dilectionis: quia quicquid praecipitur, in sola charitate radicatur: hoc autem non est, quia solius charitatis sit exequi praecepta iniuncta, sed quia aliae virtutes sine charitate non exequuntur diuina praecepta secundum acceptationem diuinam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod obiectum charitatis commune est obiectis aliarum virtutum, respondendum est per interemptionem, quia obiectum charitatis non est quodcumque bonum, sed bonum summum, et bonum sub ratione boni: et ita obiectum charitatis distinguitur secundum substantiam ab obiectis virtutum Cardinalium, quae habent obiectum creatum: ab obiecto vero aliarum virtutum Theologicarum secundum substantiam, non distinguitur, sed secundum rationem mouendi: quae quidem ratio mouendi facit diuersitatem in actu, et habitu, et potentia substantiae motae, sicut patet: quia quamuis unum et idem sit verum, et bonum: tamen cognitio, et affectio, et potentia cognitiua, et affectiua, et habitus scientiae, et virtutis habent adinuicem differentiam.

QUESTIO II.

An habitus charitatis sit vnus indiuisus, an per species multiplicatus.

Alex. Alenf. Conf. 3. p. oblat. 37. ar. 3. S. Thomas 2. 2. q. 23. ar. 3. Et 3. Sent. d. 27. q. 2. ar. 4. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 27. ar. 6. q. 1. Stepph. Brulef. 3. Sent. d. 27. q. 2.

AD OPPOSITUM.

TRIVM habitus charitatis sit vnus indiuisus, an per species multiplicatus: Et quod habeat per species multiplicari, videtur. Primo per obiecta: quonia circa diuersa volita, et obiecta diuersae sunt voluntates, vel virtutes: Sicut enim vult Augustinus: Voluntates, vel virtutes diuersificantur secundum volita: sed charitas est amor Dei, et proximi. Si ergo Deus, et proximus distant distantia infinita, necesse est habitum,

Aug. lib. 1. de lib. arb. ca. 13. fo. 1.

regulamentum animum ad amandum Deum, et ad amandum proximum esse alium, et alium.

2. ITEM hoc ipsum ostenditur per praecepta, quia vbi sunt diuersa praecepta, ibi diuersi sunt habitus habilitantes animam ad illa praecepta implenda, maxime cum ipsis praeceptis praecipuntur opera virtutum: si ergo circa actum charitatis duo consistunt mandata, videtur quod virtus charitatis non sit vna.

3. ITEM hoc ipsum ostenditur per modos diligendi. Alius enim est modus diligendi Deum, quam diligendi proximum. Deum enim debet vnusquisque diligere plus quam se ex toto corde, sed proximum sicut seipsum, et ex parte. Si ergo habitus virtutis datur ad modificandum actum, cum alius, et alius sit hinc et inde modus, alius et alius erit hinc, et inde habitus.

4. ITEM hoc ipsum ostenditur per simile: quia sapientia, quae est de aeternis, alius est habitus, et aliud donum, quam scientia quae est de temporalibus. Et similiter laetitia, quae est cultus Dei, est alia virtus, quam dulcia quae est honor proximi: ergo pari ratione alia, et alia virtus erit, qua diligitur proximus, et qua diligitur Deus.

5. ITEM plus differt vita actiua a contemplatiua, quam operationes eiusdem vitae ad seiuicem: ergo similiter plus differt virtus, quae dirigit hominem ad vitam contemplatiuam, ab ea quae dirigit ad vitam actiuam, quam duae virtutes, quae dirigunt ad vitam contemplatiuam: sed charitas secundum quod est amor Dei dirigit ad vitam contemplatiuam, prout est amor proximi ad vitam actiuam. Cum ergo charitas secundum quod est amor Dei differat a fide, licet vtraque earum sit virtus dirigens ad vitam contemplatiuam, videtur multo fortius quod amor Dei, et proximi ab inuicem distinguantur.

6. ITEM amor amicitiae et amor concupiscentiae sunt diuersae species amoris: sed charitas amat Deum amore concupiscentiae, quia facit Deum desiderare, et appetere, proximum vero amore amicitiae. Si ergo illae sunt diuersae affectiones, et diuersae dilectiones, videtur quod virtus charitatis habeat multiplicari per species.

SED CONTRA: Sicut vna est summa veritas, sic vna est summa bonitas: quia sicut fides omnino assentit summae veritati, et propter illam credit, quicquid credit: sic charitas omnino adheret summae bonitati, et propter illam amat quicquid amat: ergo sicut fides est vna virtus, et vnus habitus respectu credendorum, ita et charitas respectu amandorum.

ITEM sicut se habet rationalis ad verum, et irascibilis ad arduum, sic se habet concupiscibilis ad bonum: et sicut aliae duae vires habent vnitatem in se, sic et ipsa concupiscibilis: sed rationalis in credendo verum, non habet perfici nisi vna virtute, similiter et irascibilis in expectando arduum: ergo similiter videtur quod concupiscibilis in amando bonum non habeat nisi vnam solam virtutem: sed haec est charitas: ergo, et cetera.

ITEM quanto aliquid est magis vnitium, tanto magis habet in se vnitatem: sed virtus charitatis inter ceteras virtutes est praecipue vnitua, cum ipsa sit vinculum perfectionis, sicut dicitur ad Coloss. ergo videtur, quod charitas inter ceteras virtutes teneat vnitatem: ergo non habet subdividi per alias species.

ITEM in omni genere, in quo contingit reperire ordinem motorum, necesse est esse statum in vno: sed charitas omnibus virtutibus animae imperat, et omnes mouet tam theologicas quam cardinales: ergo necesse est ipsam habere vnitatem: non ergo multiplicatur per species.

FUNDAMENTA.

Coloss. 3. 6.

CON-

CONCLUSIO.

Charitatis habitus est vnus, atque indiuisus secundum speciem, licet secundum indiuiduum multiplicetur: habet enim vnum obiectum, et vnum actum principalem.

Physicor. 2. 2. ber.

RESP. AD ARG. Dicendum quod habitus charitatis est vnus, & indiuisus secundum speciem, licet secundum numerum plurificetur. In diuersis enim animabus plures sunt charitates, cum habitus, et accidentia numerentur penes subiecta. In omnibus autem in quibus est, est vna charitas specie. Propter hoc quod vnitatis habitus venit ab vnitatis obiecti, et actus principalis: et hoc quidem est reperire in charitate, si quis diligenter velit attendere. Actus enim charitatis est diligere: diligere autem idem est, quod velle bonum. Cum ergo charitas diligit aliquem, bonum optat ei, quod diligit: illud autem bonum, quod charitas optat, vnum solum est, videlicet bonum aeternum, et bonum summum. Illud autem summum bonum aliquando homo per charitatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus sit summum bonum, et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud proximo, sic dicitur diligere proximum, quia vult quod habeat illud bonum per gratiam, et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere seipsum. Generaliter ergo in actu dilectionis ipsius charitatis vnum est bonum optatum, licet multa sint, quibus illud bonum optatur: et illud est obiectum principale ipsius habitus diligendi, quoniam ipsum propter se optatur a charitate, ita quod habeat rationem obiecti principaliter mouentis, et finis quietantis. Et quia illud est vnum solum, siue comparatur ad se, siue comparatur ad eum, qui habet charitatem, siue comparatur ad eius proximum: hinc est quod charitatis habitus habeat esse vnus. Vnde concedendae sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod obiecta sunt diuersa, iam patet responsio. Quia licet charitas diligit proximum, tamē proximus non est principale obiectum, sed est illud, ad quod principale obiectum charitatis comparatur. Quia enim proximus imago est Dei, et capax ipsius Dei: ideo virtus charitatis, quae desiderat summum bonum haberi ab omni eo, qui potest ipsum habere, et ipso frui, appetit summum bonum a proximo haberi, sicut et ab eo in quo est: et hoc non est aliud, quam amare proximum per charitatis affectum. Et si obijcias, quod charitas non tantum facit quod homo velit proximo bonum, quod Deus est, sed etiam omne aliud bonum, dicendum quod hoc non est principaliter, et elicitive, sed quasi consequenter, et imperatiue: et hoc manifestabitur infra magis aperte, cum agatur de his, quae sunt diligenda ex charitate.

Dist. 28. ar. 1. q. 6.

2. Ad illud quod obijcitur, quod duo sunt praecepta charitatis, dicendum quod illa duo praecepta non sunt diuersa formaliter, sed solum materialiter: quia vnum illorum clauditur in altero, secundum quod Magister dicit in littera. Et propter hoc non sequitur, quod habitus charitatis diuersificetur secundum formam.

3. Ad illud quod obijcitur de diuersitate modorum, dicendum quod diuersitas illorum modorum est ex diuersitate comparisonum illius summi boni, quod potest diligi, vel optari sibi ipsi, et potest optari creaturae, quae nata est ipso beatificari: vnde diuersitas illorum modorum non venit ex diuersitate principalis obiecti, sed ex varia comparatione ipsius: et propterea non sequitur, quod sit diuersitas in virtute modificante, quia diuersitas comparisonis obiecti non sufficit ad faciendum habitum diuersificati.

S. Bon. To. 5.

4. Ad illud quod obijcitur de sapientia, et scientia, laetitia, et dulcia, dicendum quod non est simile: quia sapientia negotiatur de aeternis secundum rationes aeternas, et scientia de temporalibus secundum rationes temporales: et ideo diuersas rationes habent, secundum quas diriguntur, et in actibus suis regulantur. Sed charitas vnam solam habet rationem mouentem, videlicet ipsam summam bonitatem, quae cum sit summe amabilis, et prout est in se, et prout participatur in creatura, vtroque modo charitas eam amat, et sic habet vnam rationem motiuam, et propterea non debet sic diuersificari sicut sapientia, et scientia. Eodem modo dicendum est de laetitia, et de dulcia, sicut in precedentibus est ostensum.

Dist. 9.

5. Ad illud quod obijcitur de differentia contemplatiuae, et actiuae, dicendum quod d contemplatiua, et actiua vita, nominat statum, siue virtutis exercitium. Diuersitas autem status, vel exercitij non inducit diuersitatem in habitu, sed diuersitas principalis obiecti. Vnde eadem virtutes secundum diuersos status, et diuersum exercitium dirigunt hominem in vtraque vita: sicut fides dirigit hominem in contemplationem, et operationem: propter hoc non sequitur quod charitas eo quod ad actiuam vitam, et contemplatiuam dirigat, et habiliter, sit virtus duplex.

6. Ad illud quod vltimo obijcitur de amore amicitiae, et concupiscentiae, dicendum quod sicut dictum est in precedentibus de actu confidentiae, et expectationis, quod vnus habet ex altero oriri, et vnus alium quodam modo includit, sic amor amicitiae quodam modo amorem concupiscentiae. Qui enim est amicus alij, optat ei aliquod bonum: et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum optatum facit concupiscere, eadem facit adherere. Vnde sicut spes innititur summe immensitati, siue potestati, sic charitas adheret, et adherere facit summae bonitati: et ille est eius actus primus, et vnicus, ex quo oritur, et in quo clauditur amor concupiscentiae, et amor amicitiae. Et propterea sicut spes non diuersificatur propter actum confidentiae, et expectationis, sic nec charitas propter actum amicitiae, et concupiscentiae. Quod autem adheret Deo sit actus charitatis principalis. Augustinus satis expresse dicit in libro de moribus Ecclesiae, et Apostolus: Qui adheret Deo, vnus spiritus est. Et Dionysius de diuin. nomin. Amorem siue diuinum, siue naturalem, siue intellectualem vnitua quendam dicimus virtutem: et quia vnum est illud bonum, cui principaliter charitas vnit: hinc est quod charitatis habitus vnitatem habet, sicut prius ostensum est.

Aug. de morib. eccl. ca. 14. tor. 1. 1. Cor. 6. d. Dionys. ca. 4. p. 2. ex sententia Hieronimi.

QUESTIO III.

An habitus charitatis sit mere gratuitus.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 37. ar. 2. S. Thomas 2. 2. q. 28. ar. 2. Et 3. Sent. dist. 17. q. 2. ar. 2. et 3. Et 3. contra Gent. cap. 15. 1. Scotus 3. Sent. dist. 27. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 27. ar. 9. q. 2. Durandus 2. Sent. d. 26. q. 1. Stepph. Brulef. 3. Sent. dist. 27. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 26. q. 1. ar. 2.

AD OPPOSITUM.

TRIVM habitus charitatis sit mere gratuitus, an aliquid addat ultra gratiam, sicut habitus aliarum virtutum. Et quod sit idem charitas omnino, quod gratia, nihil addens ultra, videtur per illud quod dicit Ambrosius: Charitas est mater omnium virtutum, quia omnes in-

FF



CONCLUSIO.

Est nonnulli satis probabiliter dicant gratiam et charitatem solo respectu differre, probabilis tamen est sententia eorum, qui dicunt, essentialem habere differentiam adinuicem.

nes informat, sine qua nulla est vera virtus; sed esse A formam virtutum gratuitarum secundum quod gratuitate sunt, est proprium ipsius gratiæ gratum facientis: ergo si hoc competit ipsi charitati, videtur quod in nullo differat a gratia.

2. I T E M Augustinus 15. de Trinitate, dicit quod excellentissimum inter dona Dei est charitas: sed gratia gratum faciens est excellentior, quam gratia gratum data: ergo videtur quod si charitas est excellentissima inter cetera dona, quod ipsa sit mere, et pure gratia gratum faciens, nihil habens ultra.

3. I T E M Hugo de sancto Victore in lib. de archa sponsæ: Scio anima mea quod amor est vitæ tua: sed animam viuificare quantum ad esse moris, est proprium ipsius gratiæ gratum facientis: ergo videtur quod charitas sit ipsa gratia mere, et pure.

4. I T E M facere gratum, et acceptum Deo est proprie proprium ipsius gratiæ: sed charitas eo ipso quod charitas est, reddit Deo hominem carum, et acceptum, et opus facit meritorium: ergo videtur quod nihil aliud in se habeat, quod super gratiam gratum facientem aliquam additionem faciat, vel per quod a gratia differat.

5. I T E M Omnis habitus virtutum qui aliquid addit super gratiam gratum facientem, aliquo modo C manet cum culpa, nec tollitur totaliter per peccatum: sed charitas omnino tollitur per culpam: ergo nihil omnino addit super gratiam.

C O N T R A: Bernardus de amore Dei: Voluntas crevit in amorem, amor in charitatem, charitas in sapientiam. Et paulo post: Nihil enim aliud est amor, quam vehemens in bono voluntas. Per se enim bona voluntas simplex est affectus: si ergo affectus vehemens est de essentia charitatis, et affectus huiusmodi aliud est, quam gratia: ergo habitus charitatis addit aliquid ultra.

I T E M nihil generale sit speciale nisi per aliquam additionem: sed gratia generalis, et communis est ad omnem virtutem, charitas autem specialis virtus: ergo necesse est charitatem aliquid addere ultra gratiam.

I T E M Habitibus, qui continue est in actu suo, differens est ab eo, qui non est continue in suo actu: sed gratia est continue in actu gratificandi, charitas autem non est continue in actu suo, qui est diligere: ergo charitas, et gratia aliquo modo differunt: aliquid igitur habet in se charitas, quod est a gratia diuersum: cum ergo sit habitus gratuitus, videtur quod aliquid addat super ipsam gratiam.

I T E M habitus aliarum virtutum datur ipsis potestis ad ipsarum expeditionem ultra gratiam gratum facientem, sed vis concupiscibilis adeo indiget expediri, sicut rationalis, cum sit corrupta, et infecta: si ergo virtus perficiens rationalem ut fides continet aliquid gratiæ gratis datæ, videtur pari ratione, immo multo fortiori charitatem aliquid addere supra gratiam gratum facientem.

I T E M Omnis habitus, qui per assuetudinem, et frequentiam reddit potestatem faciliorem ad actum sine augmento gratiæ gratum facientis, aliquid continet in se præter gratiam gratum facientem: sed charitas est huiusmodi, sicut patet: ergo charitas aliquid addit supra gratiam. Prima probatur per hoc, quod tanto habitus est perfectior, quanto potentiam reddit faciliorem, et expeditiorem ad actum. Si ergo habitus charitatis aliquo modo potest proficere non proficiente gratia gratum faciente, necessario oportet ponere, quod differat ab ea.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod charitas est omnino idem cum gratia per essentialiam relatione differens: Dicitur enim gratia in quantum respicit totam animam, charitas vero in quantum regit, et dirigit voluntatem: et hoc videtur significare ipsum charitatis nomen, et Apostolus videtur innuere, et ratio approbare. Nomen ipsum significare videtur: quia charitas dicitur a charis græce, quod idem est, quod gratia. Unde cum hæc virtus non habeat aliam nominationem a gratia, non videtur quod aliquid superaddat secundum rem. Apostolus enim hoc insinuat, re videtur cum ea ceteris virtutibus antepone, et supponit. Hoc enim non faceret nisi magis pure haberet ratione boni. Et hoc ipsum ipsem et innuit, quod aliarum virtutes possunt esse instructuofe, et recipere admixtionem mali, charitas vero minime: et propterea videtur charitas secundum testimonium Apostolicum esse mera, et pura gratia gratum faciens, cum sit bonum purissimum, et excellentissimum. Ratio etiam approbare videtur: quia cum ipsa voluntas sit supremum in anima, a qua pendet tota rectitudo virium inferiorum, et quæ immediate vnitur ipsi Deo: ideo vindicat sibi totum principium rectitudinis: et hinc est quod gratia quæ perficit alias potentias animæ, specialiori modo perficit voluntatem. Et propterea licet alias potentias perficiat cum habitu gratiæ gratis datæ: ipsam tamen potentiam diligendi perficit per se, et secundum quod illam perficit, sic charitas appellatur. Et sic, videtur satis rationabile dicere, quod gratia, et charitas idem sunt per essentialiam, et differentes sola relatione. Et ratione illius relationis connumeratur cum alijs virtutibus, et ab eis distinguitur, et quodam modo specificatur. Et per hoc declinari satis facilius videtur rationes ad oppositum, quæ ostendunt quod charitas aliquid addat supra gratiam. Non enim concludere videntur necessario, quod charitas aliquid addat absolutum. Unde ad omnia illa inconuenientia declinanda sufficiens videtur hoc esse dicendum, scilicet quod addat solum respectum ad opus determinatum. Est et alius modus dicendi quod charitas ultra gratiam gratum facientem dicit aliquem habitum, quo mediante affuecit ipsa potentia diligendi ad actum proprium. Et hoc quidem dicunt esse necessarium, tum propter essentialiam differentiam, quæ est inter alias virtutes, et charitatem, quæ quidem non potest esse per diuersitatem, quæ sit in gratia gratum faciente, cum ipsa sit vna sicut in secundo Libro ostensum est: tum etiam propter actus ipsius specialitatem, et difficultatē, respectu cuius requiritur habitus specificans, et determinans gratiam ad talem usum, et habitans potentiam, ut exeat in actum suum. Et huic modo dicendi satis concordat auctoritas Bernardi, quæ dicit in cap. 11. de amore Dei quod libera voluntas data est homini, quæ cum adiuvanti concordat gratiæ, virtutis accipit profectum, et nomen: et amor efficitur: cum vero sibi dimissa seipsa frui vult, in seipsa sui paritur defectum, et quot vitia, tot vitiorum sortitur nomina, ut cupiditatis, auaritiæ, luxuriæ. Ex quo innuitur, quod aliquid est ex parte voluntatis nostræ quod adueniente gratia fit virtus, et non est nisi virtus charitatis, de qua loquitur ibi: ergo charitatis habitus ultra gratiam secundum ipsum aliquid dicit. Satis etiam videtur hæc positio consona rationi: quia sicut fides concernit assensum, sic charitas concernit affectum: et sicut cognitio aliquid est differens a gratia gratum

Opinio Doctoris.

Charitas vnde dicitur.

Dist. 27.

gratum faciente, sic etiam et dilectio: et sicut fides concernit cognitionem, ita charitas affectionem, secundum illud quod dicit Augustinus in Soliloquiis. Charitas est rectissima animi affectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Et ipsum idem dicitur in libro de spiritu, et anima circa principium. Ordinandi sunt animi affectus ad id, quod debet, ut in virtutibus proficere possint. Et paulo post: Amor per odium sui proficit in amorem Dei, et proximi. Satis ergo videtur rationi consonum dicere, quod sicut virtus fidei aliquem habitum concernit præter gratiam gratum facientem, sic et habitus charitatis. Et hoc satis videntur rationabiliter ostendere rationes ad istam partem adductæ. Si quis ergo velit hanc partem sustinere, satis potest faciliter ad rationes, quæ adducuntur in contrarium, respondere.

1. A D illud quod primo obijcitur, quod charitas informat ceteras virtutes, quod est proprium ipsius gratiæ, dicendum quod est loqui de virtutibus quantum ad esse, et quantum ad bene esse, et quantum ad bene operari. Si quantum ad esse, sic qualibet virtus habet in seipsa propriam formam, per quam distinguitur ab alia, ut fides a spe. Si autem loquamur de ipsis quantum ad bene esse, sic informantur a gratia, quæ facit ipsas gratuitas, et Deo acceptas. Si loquamur de virtutibus quantum ad bene operari, sic informantur a charitate, quæ est pondus inclinans, et faciens tendere operationes omnium virtutum ad bonum finem: et sic alio modo informat gratia, alio modo charitas: et propterea non sequitur, quod inter charitatem, et gratiam nulla sit essentialis differentia.

2. A D illud quod obijcitur, quod charitas est donum excellentissimum, dicendum quod charitas non separatur a gratia, quamuis aliquid addat supra ipsam: ideo excellentia gratiæ gratum facientis attribuitur charitati: et hinc est quod etiam nomen sortitur gratiæ, et præponitur omnibus virtutibus ab Apostolo quantum ad eius excellentiam, et dignitatem: et propterea non sequitur, quod ipsa nihil addat ultra gratiam: quia in illa comparatione non comparatur ad dona gratuita, secundum quod gratuita sunt, sed secundum quod sunt gratiæ gratis datæ: et in hoc illis præponitur, quia nunquam charitas separatur a gratia, quamuis ab ea possint separari alia dona gratuita: et ideo dicitur donum excellentissimum esse inter cetera.

3. A D illud quod obijcitur, quod amor est vitæ animæ, dicendum quod sicut in vita naturæ viuere, dicitur dupliciter, vno modo prout est actus primus, alio modo prout actus secundus: et primo modo est ab animæ essentia, et secundo ab animæ potentia: sic intelligendum est in esse moris, quod viuere prout est actus primus, est ab ipsa gratia viuificante ipsam animam totam: sed prout est actus secundus, est ab ipsa virtute: et quamuis possit attribui omni virtuti gratiæ, ut pote ipsi fidei secundum illud quod dicitur: Iustus ex fide viuuit: potissime tamen attribuitur ipsi charitati propter magnam affinitatem, quam habet ad gratiam.

4. A D illud quod obijcitur, quod charitas reddit Deo acceptum et gratum, dicendum quod hoc facit ratione gratiæ: sed ex hoc non sequitur, quod præcisè sit gratia: quia charitas non tantum modo habet Deo acceptum reddere, sed etiam aliquam potentiam expedire, et ad aliquem actum specialem, et determinatum habitare, ratione cuius aliquid addit ipsi gratiæ, quod est ipsi gratiæ substratum, et materiale, sicut in præcedentibus ostensum fuit de fide.

5. A D illud quod obijcitur, quod charitas omnino destruitur per peccatum, dicendum quod hoc non est, quia charitas nihil addat super gratiam gratum facientem, sed quia omne peccatum repugnat gratum facienti, sic etiam et dilectio: et sicut fides concernit cognitionem, ita charitas affectionem, secundum illud quod dicit Augustinus in Soliloquiis. Charitas est rectissima animi affectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Et ipsum idem dicitur in libro de spiritu, et anima circa principium. Ordinandi sunt animi affectus ad id, quod debet, ut in virtutibus proficere possint. Et paulo post: Amor per odium sui proficit in amorem Dei, et proximi. Satis ergo videtur rationi consonum dicere, quod sicut virtus fidei aliquem habitum concernit præter gratiam gratum facientem, sic et habitus charitatis. Et hoc satis videntur rationabiliter ostendere rationes ad istam partem adductæ. Si quis ergo velit hanc partem sustinere, satis potest faciliter ad rationes, quæ adducuntur in contrarium, respondere.

ipsum habitui substrato charitati. Et ideo sicut si des totaliter tollitur per infidelitatem: quia non solum repugnat ei quantum ad id, quod est in ea gratiæ gratum facientis, sed etiam quantum ad habitum substratum, per hunc modum intelligendum est quod charitas tollatur per omne peccatum: illud autem in sequenti problemate clarius manifestabitur.

QVÆSTIO IIII.

An habitus charitatis possit esse informis, an semper sit formatus.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 57. art. 6. S. Thom. 2. 2. q. 24. art. 12. Et 3. Sent. dist. 27. q. 2. art. 3. q. 3. Et de Virt. q. 6. art. 2. Richar. 3. Sent. dist. 27. art. 9. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 27. q. 4.



TRVM habitus charitatis possit esse informis, an semper sit formatus. Et quod semper sit formatus, videtur. Primo per Augustinum in libro de vera innocentia. Dilectio Dei, et proximi est propria, et specialis virtus bonorum, atque sanctorum, cum ceteræ virtutes bonis possint esse communes, et malis: sed aliarum virtutes non sunt communes bonis, et malis, nisi quia possunt esse informes: si ergo charitas non potest isto modo esse communis, videtur quod nullo modo possit esse informis.

FVNDAMENTA.

I T E M Hugo: Charitatem nullus potest habere, malus: sed si potest esse informis, aliquis malus potest eam habere: impossibile est igitur habitum charitatis informem esse.

Hugo lib. 2. de Sacram. par. 13.

I T E M impossibile est formam fieri informem: sed charitas est forma virtutum, secundum quod dicitur super illud: Iustitia Dei, et cetera. Glossa: Hæc est informis qualitas mentis, quia sociam non habet charitatem, quæ est forma omnium virtutum: ergo, et cetera.

Rom. 1. 6

I T E M virtutis charitatis est diligere Deum propter se, et super omnia: et istum actum nullus habere potest, qui habet in se mortale peccatum, cum in omni mortali peccato aliquid diligit contra Deum. Si ergo sola illa virtus potest esse informis, cuius actus potest reperiri in peccatore, sicut patet de fide, videtur quod charitas nullo modo potest informis esse.

I T E M sicut infidelitas repugnat fidei, sic libido, et amor libidinosus repugnat charitati: sed impossibile est habitum fidei nec informem, nec formatum simul stare cum errore, et infidelitate: ergo impossibile est habitum charitatis nec informem, nec formatum simul stare cum libidine: sed omne peccatum est libido, vel ex libidine secundum quod dicit Augustinus: ergo impossibile est habitum charitatis nec informem, nec formatum reperiri in peccatore: ergo non reperitur nisi in viro iusto: sed in illo non habet esse informis, sed semper formatus: ergo, et cetera.

Li. 1. de lib. arb. c. 3. in fine, to. 1.

S E D C O N T R A: Cum aliquis peccat, qui in Deum credit, et amavit, sicut in eo remanet credulitas, sic remanet in eo quedam dilectio: sed non est minus nobilis illa dilectio, vel amor, quam sit illa credulitas: ergo si credulitas illa sortitur nomen virtutis, pari ratione videtur quod et illa dilectio: sed non sortitur rationem, et nomen alterius virtutis quam charitatis: ergo charitas potest esse informis.

AD OPPOSITVM

2. I T E M aut potest aliquis diligere Deum informiter.

Rom. 1. 6

S. Bon. To. 5.

mitter, aut non. Si non: ergo homo cum sciat se Deum diligere, homo sciet se habere charitatem, et esse in gratia, quod apud multos est inconueniens. Si potest: sed quales sunt actus, tales sunt habitus: ergo si actus diligendi potest esse informis, videtur quod et habitus.

3. I T E M ex fide formata oritur amor et timor, vterque formatus: ergo cum ex fide informi possit timor oriri ferulis, qui est timor informis, qui etiam habet rationem doni, videtur quod ex ipsa possit oriri amor, qui etiam habet rationem virtutis: redit ergo idem, quod prius, videlicet quod amor charitatis informis possit esse.

4. I T E M charitas est virtus gratuita: constans est, quod hæc differentia gratuita addit supra virtutem: si ergo remanere potest prius sine posteriori, videtur quod charitate desinente esse gratuita, adhuc possit remanere virtus: ergo potest esse informis.

5. I T E M homini cadenti in peccatum aliquid relinquitur in potentia rationali, et irascibili, quo sit habilis ad resurgendum, vt fides, et spes: ergo pari ratione relinquitur aliquid in potentia concupiscibili, immo multo fortius, cum ipsa magis indigeat: sed constat quod illud non est minus nobile, quam illud quod est in alijs potentijs, cum ipsa habeat nobiliori virtute informari: si ergo alie post lapsum in peccatum possident fidem, et spes informem, videtur quod et ipsa post peccatum habeat charitatem informem.

CONCLUSIO.

Consentiunt omnes Theologi charitatis habitum non posse unquam esse informem, licet hanc veritatem non eadem ratione probent.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum communem opinionem habitus charitatis semper est formatus, et numquam habet esse informis: et hoc indicat ipsum nomen ipsius, nominatur enim nomine gratiæ. Si ergo virtus informis dicitur esse illa virtus, quæ est priuata gratia, dicere charitatem informem nihil aliud est dicere, quam gratuitum esse gratia priuatum, quod est falsum, et non intelligibile: quia est ibi implicatio oppositorum. Et ideo communiter dicitur, quod charitas non potest esse informis. Licet autem doctores communiter in hoc consentiant: in ratione tamen quare hoc dicunt, differentia est inter eos. Nam quidam voluerunt dicere, quod idem charitas non potest esse informis, quia est ipsum donum increatum, scilicet ipse Spiritus sanctus. Et huius opinionis fuit Magister sententiarum: hæc autem opinio communiter non tenetur, nec est tenenda sicut in primo Libro fuit ostensum. Alij vero dicere voluerunt, quod charitas non potest esse informis, quia est habitus mere gratuitus, nihil habens ultra gratiam gratumfacientem nisi solam relationem, et ordinem ad actum, et finem. Alia vero virtutes, quæ habitus subfratos habent, informes esse possunt: sola vero charitas est, quæ nihil absolutum addit: et ideo ipsa sola est, quæ non potest esse informis. Sed licet istud videatur satis probabile, est tamen non modicum calumniabile. Difficile enim est sustinere pensatis auctoritatibus, et rationibus, quod charitas non addat ultra gratiam aliquem habitum, qui concupiscibilem potentiam habiliter ad amandum, sicut in præcedenti problemate fuit ostensum: Et ideo est adhuc tertius modus reddendi rationem, quare charitas non potest esse informis, sicut alie virtutes: hoc enim est, quia charitas non solum in quantum gratuita, sed etiam in quantum affectio recta, siue quantum ad habitum subfratum repugnat omni peccato: sicut fides specialiter repugnat peccato sibi opposito. Vnde sicut fides simpliciter tollitur per errorem, et infidelitatem, et spes per desperationem, ita quod non remanet qualitas, nec virtus informis, sic habitus charitatis per

omnem culpam habet tolli: et ideo numquam remanet informis. Quod autem omne peccatum oppositionem habeat cum charitate ratione subfrati, manifestum est. Sicut enim habitus ipsius fidei habitus animam ad credendum omnia credenda, et ad assentiendum primæ veritati propter se, et super omnia: sic etiam habitus charitatis ad amandum omnia amanda, et ad hærendum primæ bonitati propter se, et super omnia: et ideo sicut error circa quemcumque articulum oppositionem habet cum fidei habitu, sic amor libidinosus circa ea, quæ amanda sunt, oppositionem habet cum ipsa charitate ratione habitus subfrati boni. Quoniam ergo omne peccatum consistit in deordinata dilectione alicuius boni creati, et in quadam libidine, quæ oppositionem habet cum recto amore, sicut error cum vera credulitate: hinc est quod omne peccatum simpliciter excludit charitatem. Et ideo sicut fides informis non potest reperiri in infidelibus, et hæreticis: sic charitas informis non potest reperiri in aliquibus viris peccatoribus, et iniquis. Et in solis illis habet reperiri virtus informis: hinc est quod charitas nullo modo potest esse informis, quia secundum se totam opponitur culpæ generaliter, quod non est reperiri in aliqua alia virtute. Et si tu quæras rationem huius: Augustinus docet in lib. 14. de Ciuitate Dei, vbi dicit, quod omnis affectio oritur ex amore: ideo nihil potest obliquare aliquas affectiones animæ, quin aliquo modo vel principaliter, vel ex consequenti oppositum sit ipsi amor, et habitui affectum illum rectificanti. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ hoc ostendunt, quod charitas non potest esse informis.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur, quod in peccatore remanet credulitas, et dilectio erga Deum, dicendum quod quamuis vtraque remaneat, non tamen vniformiter: quia credulitas habet rationem virtutis, dilectio vero non. Et ratio huius est: quia ad hoc quod aliquis habitus fortitur nomen, et rationem virtutis, necesse est quod habeat aliquam perfectionem, et vigorem quemdam respectu actus, et obiecti: hoc autem habet credulitas in vero peccatore. Nam ipse peccator assentit primæ veritati propter se, et super omnia: et credit omnia credenda, secundum quod credenda sunt. Nullus autem peccator est, qui diligit Deum propter se, et super omnia, et qui diligit omnia diligenda, secundum quod diligenda sunt: et ideo dilectio illa, quæ est in peccatore, non ita habet rationem virtutis, nec fortitur nomen charitatis, secundum quod credulitas habet rationem virtutis, et nomen fidei fortitur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod contingit diligere informiter, dicendum quod verum est: sed sicut credere aliquem articulum informiter, quando alij articuli discreduntur, secundum quod faciunt aliqui hæretici, non est actus virtutis informis, quia fides non est in eis virtus: sic diligere Deum in peccatore non est actus virtutis: deest enim ibi perfectio virtutis, quia talis non diligit omnia diligenda. Deest etiam et vigor, quia per illum actum non sperat, nec excludit amorem libidinosum sibi oppositum: sicut est de illo, qui credit vnum articulum sine alio, qui per illam credulitatem nec perfecte credit, quia non omnia credit, nec vigorose credit, quia errorem non conuincit.

3. Ad illud quod obijcitur, quod ex fide informi debeat generari amor informis, sicut et timor, dicendum quod non est simile, pro eo quod maioris perfectionis est amor quam timor, et magis rectificatur anima in recte amando, quam in recte timendo: et hoc, quia amor est principium omnium affectionum, sicut dictum est superius: Et ideo ex hoc non sequitur, quod quamuis fides generet timorem informem, quod possit generare charitatem amorem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod charitas est virtus

virtus gratuita, et esse gratuitum coarctat hoc quod est esse virtutem, dicendum quod quamuis sit in minus esse gratuitum, quam esse virtutem: nihil tamen prohibet aliquam differentiam ita adhærere generi respectu speciei, quod eadem sublata aufertur per consequens quod ad essentiam generis spectat. Sicut patet, quod homo est animal rationale mortale: et si desinat esse rationalis, desinit esse animal. Per hunc modum potest intelligi et in charitate, quod ita adhæret hoc quod est gratuitum virtuti, quod cum desinit esse gratuita, desinit esse virtus. Ratio autem quare magis adhæret in charitate quam in alia virtute, tacta est supra.

5. Ad illud quod obijcitur, quod homine cadente in peccatum ita debet potentia concupiscibili adiutorium remanere, sicut in alijs viribus animæ, dicendum quod remanere sibi adiutorium aliquod secundum cursum communem. Multi enim peccant, qui habent affectionem dilectionis, et pietatis erga Deum, et homines bonos: verumtamen illud quod remanet eis, non fortitur nomen virtutis Theologicæ secundum illud quod remanet in alijs viribus. Et ratio huius est, quia ipsa facilius corrumpitur, et deordinatur, quam alie virtutes. Vnde quamdiu peccatum est in anima, virtus rectificans eius affectiones non potest esse in ea. Quamuis enim peccator manens peccator possit esse rectus in credendo, non tamen potest esse rectus in diligendo.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de ipsa charitate quantum ad actum, et modum. Et circa hoc queruntur sex. Primo queritur, vtrum actus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum. Secundo, vtrum possibile sit motum charitatis esse mercenarium. Tertio queritur, vtrum idem possit esse motus dilectionis in Deum, et proximum. Quarto, quis eorum præcedat alterum. Quinto, vtrum motus charitatis in Deum habeat modum. Sexto et vltimo, vtrum teneamur ad illum modum implendum.

QVÆSTIO I.

An motus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 60. art. 1. S. Thom. 2. 2. q. 23. art. 3. Et 3. Sent. dist. 27. q. 2. art. 4. Et de Verit. q. 14. art. 4. Richar. 3. Sent. dist. 27. art. 9. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 27. q. 5.

FVNDAMENTA. Rom. 13. 6

Galat. 5. d

TRVM motus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum. Et quod sic, videtur. Primo per illud quod dicit Apostolus: Plenitudo legis est dilectio: sed nullus plene adimplet ea quæ sunt legis, nisi qui meritorie eam obseruat. Si ergo plenitudo legis per Apostolum attribuitur ipsi charitati, videtur quod efficacia merendi primo, et principaliter circa actum eius consistat.

I T E M super illud: Fructus autem spiritus charitatis, et cetera. Glossa: Atende quod in enunciatione fructuum caput virtutum præmittit charitatem: quæ enim alia inter fructus spiritus primatum tenere meruit nisi charitas, sine qua ceteræ virtutes non reputantur esse virtutes, et ex qua omnia bona nascuntur: si ergo ex charitate omnia bona nascuntur, et hoc non potest S. Bon. To. 5.

intelligi nisi de bonis meritorijs, actus qui primo nascitur ex charitate, primo tenet rationem meritorij: ergo per prius est meritorius actus charitatis, quam actus alicuius virtutis.

I T E M Gregorius: Non habet aliquid viriditatis ramus boni operis, nisi maneat in radice charitatis: ergo radix charitatis omnibus operibus tribuit viriditatem: sed hæc viriditas non est aliud, quam efficacia in merendo: si ergo hanc tribuit charitas alijs virtutibus per suum actum, et motum, videtur quod actus charitatis primo et principaliter sit meritorius inter omnes actus virtutum.

I T E M meritum inest omni virtuti ex recta ordinatione in finem: sed charitas est virtus, quæ immediate ordinat in finem, et mediante qua ceteræ alie ordinari habent: videtur ergo, quod circa actum eius primo, et principaliter contingat actum meriti reperiri.

I T E M nullum obsequium est meritorium apud Deum, nisi quod sit liberaliter: sed nihil sit liberaliter, nisi quod sit ex amore, quoniam amor est donum, in quo omnia alia dona donantur. Si ergo efficacia merendi consistit in liberalitate, et liberalitas primo, et principaliter reperitur in motu charitatis, et amoris, videtur idem quod prius, videlicet quod motus charitatis primo, et principaliter sit meritorius.

I T E M actus fidei non est meritorius, nisi secundum quod fides credit in Deum: nam credere Deum, et credere Deo commune est fidei informi, et fidei formata: sed quod fides credat in Deum, hoc habet ratione charitatis adiunctæ. Credere enim in Deum, sicut dicit Augustinus, est credendo amare: ergo videtur quod actus fidei non sit meritorius, nisi mediante actu charitatis. Si ergo actus fidei est primus inter actus omnium virtutum, videtur quod circa actum charitatis primo, et principaliter consistat meritum.

S E D C O N T R A: Omnis actus procedens a virtute formata est Deo placitus, et meritorius, quia quales sunt habitus, tales sunt actus: sed virtutibus existentibus formatis per prius exit in actus fides, quam aliqua alia virtus: ergo videtur quod actus eius primo sit meritorius.

I T E M in omni eo, in quo primo consistit ratio dirigendi, primo consistit ratio merendi: sed circa actum fidei primo consistit ratio dirigendi, cum ipsa sit directiua omnium virtutum: ergo et circa ipsum primo consistit ratio merendi: non ergo circa actum charitatis.

I T E M gratia in merendo mouet conformiter liberum arbitrium, et e conuerso: sed liberum arbitrium per prius iudicat, quam eligat: ergo gratia per prius videtur respicere actum cognitionis, quam affectionis: sed quod per prius respicit gratia, primo habet rationem meritorij: ergo videtur quod ratio merendi prius inueniatur in actu cognitionis, quam affectionis: et ita prius in actu fidei, quam charitatis.

I T E M fides informis meretur operationem miraculorum de congruo in statu peccati: sed multo maioris efficaciam est fides formata respectu præmij assequendi, quam fides informis respectu miraculi impetrandi. Si ergo impetratio miraculi primo, et principaliter attribuitur actu fidei informis, videtur quod actui fidei formatae primo, et principaliter meritum vitæ æternæ debeat attribui.

I T E M quod magis est difficile, et magis contra naturam, illud tenet magis rationem meriti in via: sed motus fidei magis est naturæ dissonus, quam motus charitatis, quia Deum diligere non est contra dictamen naturæ, sicut credere multos articulos: ergo videtur, quod in actu ipsius fidei primo et principaliter consistat efficacia merendi.

I T E M sicut se habet prudentia respectu Cardinalium, ita se habet fides respectu Theologicarum: sed recta ordinatio per prius reperitur in actu prudentiæ, quam in actu virtutum Cardinalium: ergo recta Ff 3 ordi-

Greg. hom. 27. in Evangelio. 10. 3.

De tempore ser. 182. 10. 1. o. et ff. 77. ibi non est creditus cū Deo Spiritus eius 10. 8.

AD OPPOSITVM

Opin. 1.

Improb.

Opinio 2.

Improb.

Opin. 3.

ordinatio per prius inuenitur in actu fidei, quam in actu aliarum Theologicarum: sed illud per prius est meritorium, in quo per prius reperitur ordinatio: ergo videtur, quod actus, siue motus fidei per prius sit meritorius, quam motus charitatis.

CONCLUSIO.

Charitatis motus quo ad completionis ordinem, est prius meritorius, quam motus aliarum virtutum: quamquam motus aliarum possint habere prioritatem originis.

Opin. 1.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui voluerunt dicere, quod meritum primo et principaliter consistit circa actum, siue motum fidei, cum ipsa sit prima virtutum, et eius actus principium aliorum. Alij vero econtra dicere voluerunt, quod actus charitatis primo, et principaliter sit meritorius. Cum ipsa secundum Gregorium et Ambrosium sit caput, et radix omnium bonorum. Et utramque harum positionum magni clerici sustinuerunt. Et si volumus sane intelligere sibi adinuicem non contradicunt, immo vtrique verum sentire poterunt. Propter quod notandum, quod secundum quod vult Philosophus, dupliciter dicitur aliquod altero prius. Est enim prius altero origine, et est prius complemento, et distinctione. Si loquamur de prioritate originis, ratio merendi per prius consistit in actu fidei, quoniam ipse est origo motuum aliarum virtutum: et cum procedit a virtute formata, dicitur esse ipsum esse meritorium. Si ergo motus fidei formata est meritorius, et prior origine, quam motus aliarum virtutum loquendo de prioritate originis, efficacia merendi secundum prius attribuenda est actui, siue motui ipsius fidei. Si vero loquamur de prioritate completionis, sic efficacia merendi per prius attribuenda est actui charitatis, cum ipsa charitas completissima sit omnium virtutum, et in ipsius actu consummetur ipsum meritum. Ratio autem quare charitas excellentior sit alijs est, quia maxime nos efficit deiformes, tum ratione liberalis exhibitionis, tum ratione conformis vnionis, tum ratione finalis quietationis. Ratione liberalis exhibitionis: quia sicut Deus ex amore tribuit omnia dona, sic charitas liberaliter exequitur omnia obsequia, et mandata. Ratione conformis vnionis: quoniam sicut Pater, et Filius neantur nexu amoris, et vnuntur: sic homo per charitatem adherendo Deo, efficitur vnus spiritus. Propter quod dicitur: Vt sint consummati in vnu, sicut et nos vnus sumus. Ratione finalis quietationis: quia cum amor sit pondus, facit in Deum tendere: et in Deum tendere est in Deo quietare: sicut corporalia per sua pondera in proprijs locis situari habent, et stabiliri. His ergo de causis per charitatem efficitur homo maxime Deo conformis secundum triplex genus causae, secundum quod creatura habet ad Creatorem referri, videlicet secundum rationem principij mouentis, formae exemplantis, et finis quietantis: et ratione huius primatum tenet inter ceteras virtutes secundum quod dicit Apostolus. Et propterea si loquamur de prioritate completionis, motus eius primo et principaliter est meritorius, sicut ostendunt auctoritates, quae ad primam partem inducuntur: et ideo concedenda sunt.

To. 17. c. d.

1. 2. 3. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium primo, et secundo, et tertio, patet responsio: quia omnes illae tres rationes primae, sicut intuenti apparet, procedunt de originis prioritate: et ita non obuiant veritati, nec rationibus, quae ad oppositum habent adduci. Verum enim est, quod motus fidei prius exit a libero arbitrio gratia informato, quam motus aliarum virtutum: sed tamen non habet plenam, et perfectam tendentiam, et ordinem ad finem, quousque

adiungatur ei motus charitatis, qui dat ei pondus, et inclinationem. Vnde ex adminiculo charitatis inest ipsi fidei perfectio meriti: et propterea magis mensurari dicitur quantitas meriti secundum quantitatem charitatis, quam secundum quantitatem alterius virtutis.

4. Ad illud quod obijcitur, quod fides meretur operationem miraculorum, dicendum quod hoc est, quia in fide est prima eleuatio hominis supra se: ideo videtur impetrare a diuina virtute, vt operetur aliquid supra vim naturae: sed meritum praemij consummati non respicit principaliter primam eleuationem, sed eleuationem summam, et completam: et haec quidem non reperitur in actu fidei secundum se, sed magis in actu charitatis.

5. Ad illud quod obijcitur, quod actus fidei est maioris difficultatis, et magis contra naturam, quam actus charitatis, dicendum quod etsi actus fidei sit magis contra naturam iudicantem: non tamen magis est contra, vel supra naturam exequentem: immo multo minus. Multo enim facilius est credere summae veritati propter se, et super omnia, quam ipsam propter se, et super omnia diligere, et ei soli adherere, et omnia propter eam contemnere. Et quia hoc est maximum, quod homo possit Deo impendere, et hoc facit ipsa charitas: ideo primo et principaliter vendicatur sibi merendi efficaciam.

6. Ad illud quod vltimo obijcitur, quod sicut se habet prudentia respectu virtutum cardinalium, sic fides respectu Theologicarum, dicendum quod non est omnino simile, pro eo quod virtutes Theologicae, cum habeant obiectum increatum, tanto perfectiores sunt, quanto magis in ipse vniantur, et coniunguntur. Et propterea spirituale edificium dicitur fundari in fide, et erigi in spe, et consummari in charitate, quia charitas inter virtutes Theologicas est maxime vniuersua, et ideo actus eius maxime facit homines deiformes. Et hinc est quod respectu obiecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus, et amplexus, quam per modum visus, et intuitus: econtra est circa corporalia, et circa materialia: et ideo non cogit illa ratio.

QUESTIO II.

An motus charitatis possit esse mercenarius.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 60. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 27. q. 4.



TRVM possibile sit motum charitatis esse mercenarium. Et quod sic, videtur. Super illud: Quanti mercenarij in domo patris mei abundant panibus, dicit Ambrosius quod multi sunt boni mercenarij, qui spe aeterni remunerationis Deo seruiunt: sed nemo Deo bene seruit, nisi qui seruit ei ex charitate: ergo possibile est motum mercenarij ex charitate ortum.

1. I T E M Augustinus super illud Psalmi: Scrutans corda, et renes Deus: finis curae, et cogitationis est, delectatio, ad quam quisque nititur peruenire: ergo habens charitatem finaliter querit delectari: sed qui querit delectationem suam, querit proprium commodum, et omnis talis est mercenarius: ergo videtur quod affectus charitatis mercenarius possit esse.

2. I T E M qui vult implere mandata Dei propter retributionem, mercenarius est. Sed de viro sancto dicitur in Psalmo: Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem. Et ad Hebraeos dicitur de Moysse, quod aspiciebat in remunerationem: si ergo

FVNDAMENTA. Luc. 15. d. Amb. lib. 7. in c. 15. Lu. ca. 10. 37.

In Psal. 7. 10. 2.

Hebr. 11. d.

si ergo tam iste, quam ille vir iustus erat, et ex charitate mouebatur, videtur quod motus charitatis possit esse mercenarius.

Phil. 1. d.

1. I T E M homo sanctus desiderat dissolui, et esse cum Christo, vt fruatur eo, secundum quod Apostolus desiderabat: sed desiderium illud non potest esse nisi charitatis, cum nullus naturali affectu desideret mori: ergo si tale desiderium inuenitur proprium commodum, et delectationem, videtur quod possibile sit affectum charitatis esse mercenarium.

AD OPPOSITVM 1. Cor. 13. d. Bern. ca. 3. in princ.

2. S E D C O N T R A: Charitas non querit quae sua sunt: sed omnis mercenarius querit quod suum est: ergo motus charitatis non potest esse mercenarius. 3. I T E M Bernardus de diligendo Deo: Etsi singulis praemio non possit seruire, tamen sine intuitu praemij seruire debet. Et paulo post: Seruiamus Deo in charitate, quae timorem expellit, labore non sentit, praemium non requirit, meritum non intuetur: si ergo quis mercenarius requirit praemium, et charitas non requirit praemium: ergo motus charitatis non potest esse mercenarius.

4. I T E M amor charitatis est amor gratuitus: sed gratium est, et mercenarium ex opposito diuiduntur, quia quod sit gratis, non sit ex mercimonia. Si ergo charitas essentialiter est esse gratuitum, videtur quod motus eius, et actus nullo modo possit esse mercenarius.

5. I T E M timor qui principaliter oculum habet ad poenam, est timor seruilis, qui non est Deo acceptus: ergo et pari ratione amor, qui habet oculum ad praemium, non potest esse meritorius: sed talis est mercenarius: omnis autem affectus charitatis est meritorius: ergo nullus potest esse mercenarius.

CONCLUSIO.

Charitatis motus ad temporalem mercedem non potest respicere, sed bene ad aeternam illam: et increata: nec est aliquibus repugnans, vt sic dicitur mercenarius.

Merces duplex, et mercenarius item.

Ioan. 10. b

Gen. 15. a

Luc. 15. d

Amb. lib. 7. in c. 15. Lu. ca. 10. 3.

Opinio. 1.

Opinio. 2.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod mercenarius dicitur ille, qui principaliter habet oculum ad mercedem. Nam si ea aspiciat: non principaliter, non propter hoc mercenarius est. Secundum hoc intelligendum est, quod duplex est merces, videlicet creata, et increata, temporalis, et aeterna. Et secundum hoc est duplex mercenarius, videlicet bonus, et malus: et duplex mercimonia, vna laudabilis, alia vituperabilis. Nam qui principaliter respicit ad mercedem creatam, et temporalem, malus mercenarius est: et hunc vituperat Dominus dicens: Mercenarius autem fugit, quia mercenarius est. Ille vero, qui respicit principaliter ad mercedem aeternam, de qua dicitur: Merces tua magnanimitas: bonus mercenarius est: et hic mercenarius panibus abundat fidei, spei, et charitatis, sicut dicit Ambrosius super illud: Quanti mercenarij, et c. De prima mercimonia intelligendum, non est dubium, quod motus charitatis non potest esse mercenarius: quia illa nec est a charitate, nec cum charitate, cum charitati repugnet. De secunda mercimonia dubium est, pro eo quod illa potest esse cum charitate: non tamen est omnino certum, vtrum sit a charitate. Nam quidam voluerunt dicere, quod non est a charitate, sed potius ab affectu naturae charitatis concomitante. Amor enim charitatis, vt dicunt, cum sit amor gratuitus, non intuetur praemium: immo liberaliter omnino facit hominem seruire Deo, sicut filius patri suo. Alijs autem videtur, quod talis affectus mercenarius possit esse a charitate. Desiderium enim habendi aeternam mercedem, et fruendi aeterno bono, est desiderium gratiae: nec est amoris naturalis, nec acquisiti, sed potius amoris

ris gratuiti: praecipue illud desiderium, quo dicebat Apostolus: Cupio dissolui, et esse cum Christo. Ad affectum enim charitatis non tantum spectat amare Deum amore amicitiae, immo etiam amore concupiscentiae: Frui enim est amore inherere: et bonum quod frui Deo est per charitatem: et ideo voluerunt isti dicere, et satis probabiliter, vt videtur, quod motus charitatis secundum aliquod genus mercimoniae possit esse mercenarius, scilicet secundum quod constituit mercedem suam circa bonum increatum, ad quod tendit sicut ad finale praemium, et desiderat tanquam omne bonum. Si enim hanc positionem sustinere velimus tanquam probabilem, satis facilius dissoluntur rationes, quae sunt ad oppositam partem.

1. A d illud enim quod primo obijcitur, quod charitas non querit quae sua sunt, dicendum quod, sicut notat ibi proprium bonum, ita quod excludatur bonum commune. Quod autem appetit Deum sicut mercedem suam, non querit hoc modo quod suum est, quia illud bonum est omnibus commune: querit enim, et videre, et amare Deum sicut suam mercedem, et praemium, non est querere bonum proprium, illo modo dicendi proprium, qui sonat in vitium.

2. A d illud quod obijcitur, quod Deo sine intuitu praemij est seruendum, dicendum quod duplex est motus in charitate, videlicet motus amicitiae, et motus concupiscentiae. Motus amicitiae est ille, quo quis desiderat Deo placere, et seruire. Motus concupiscentiae est, quo desiderat Deum habere, et videre. Cui ergo dicit Bernardus, quod Deo sine intuitu praemij est seruendum, intelligit de amore amicitiae: si enim per affectum amicitiae homo seruit amico, et eum diligit sine intuitu praemij, sicut dicit Philosophus, multo fortius amore charitatis homo vult bonum Deo sine intuitu alicuius retributionis: sed per hoc non excluditur, quin charitas amore concupiscentiae exoptet, et desideret illam summam mercedem apprehendere, ad quam finaliter intendit peruenire.

3. A d illud quod obijcitur, quod amor charitatis est simpliciter gratuitus: ergo non potest esse mercenarius, dicendum quod illud argumentum est bonum de ea mercimonia, quae repugnat gratiae: sed mercimonia vitae aeternae gratiae non repugnat: immo illi consonat, quia ad eam specialiter ordinatur. Vnde sicut amor concupiscentiae non repugnat amoris amicitiae in charitate: immo quanto magis quis Deum desiderat recte, tanto magis ad honorem eius anhelat: sic affectus huiusmodi mercimoniae non repugnat gratiae.

4. A d illud quod obijcitur de timore, quod ille qui principaliter habet oculum ad poenam, non potest Deo esse acceptus, et cetera, dicendum quod non est simile. Nam cum poena nec sit Deus, nec aliquid Dei, qui principaliter aspicit poenam tanquam finem vltimum, non est recte ordinatus, cum principaliter habeat intuitum ad aliud, quam ad Deum: sed merces, et beatitudo summa est ipse Deus: ideo ipsam principaliter potest quis aspiciere, et tam in finem recte ordinatus esse. Et sic patet quod nullum est inconueniens dicere, quod motus charitatis possit esse mercenarius, si dicatur mercenarius ex intuitu mercedis aeternae, et increatae. Et hoc modo currunt rationes ad primam partem. Si autem alio modo mercenarius dicitur, rationes illae non conueniunt nos fateri motum charitatis posse mercenarium esse.

Phil. 1. d. Aug. lib. 1. Doct. Chr. 6. 4. 10. 3.

Motus charitatis duplex.

8. Etb. c. 3.



QVÆSTIO II.

An idem motus dilectionis possit esse in Deum, et in proximum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. 60. art. 3. S. Tho. 2. 2. q. 26. art. 2. Et de Verit. q. 2. art. 7. Richardus 3. Sent. dist. 27. art. 7. q. 1.

AD OPPOSITVM

TRVM idem motus dilectionis possit esse in Deum, et in proximum. Et quod sic, videtur: Idem est motus in finem, et in id, quod est ad finem; quia motus non numeratur propter differentiam medii, sed extremi: sed motus charitatis est in Deum tamquam in finem, in proximum solummodo tamquam in viam: ergo vnus et idem motus potest esse in vtrumque obiectum.

1. I T E M vbi vnum propter alterum, vtrouique vnus motus dilectionis: sed cum diligitur Deus, et proximus, vnum est dilectum. Nam sicut dicit Augustinus: In proximo non diligitur nisi Deus: ergo respectu vtriusque vnus est charitatis actus, et motus.

2. I T E M vnus, et idem est honor, quo honoratur imago beati Petri; et ipse beatus Petrus: quia honor imaginis refertur ad prototypum, sicut dicit Damascenus: sed dilectio proximi refertur ad Deum: ergo vnus est motus dilectionis, quo amatur Deus, et proximus.

3. I T E M vbi vnum propter alterum, vtrouique tantum vnum, sicut dicit Philosophus. Vnde qui tenet equum per frenum, vna tentione tenet vtrumque: ergo pari ratione cum homo diligit proximum propter Deum, vna dilectione potest diligere vtrumque.

4. I T E M quoniam plures sunt diuinae personae, tamen vna dilectione diliguntur a nobis, quia in eis est vna ratio diligendi, scilicet bonitas summa. Similiter vna est ratio diligendi Deum, et proximum, videlicet illa summa bonitas: ergo videtur quod vno dilectionis motu simul amari possit Deus, et proximus.

FVNDAMENTA SED CONTRA: Sicut vult Philosophus, motus numeratur tripliciter, scilicet subiecto, tempore, et termino, siue obiecto: sed alius est terminus, siue obiectum dilectionis cum amatur Deus, et cum amatur proximus: ergo motus dilectionis est hinc, inde alius, et alius.

1. I T E M nullus aliquid diligit deliberatiue nisi praecogitans: sed nullus simul, et semel potest Deum, et proximum intelligere; quia sicut dicit Philosophus intelligimus vnum solum: ergo pari ratione simul, et semel non potest vtrumque diligere: ergo alio motu dilectionis amatur Deus, et alio proximus.

2. I T E M vnus et idem motus non potest esse intensior, et remissior: sed motus dilectionis in Deum est intensior quam motus dilectionis in proximum: ergo motus ille et ille est alius et alius.

3. I T E M magis conformatur in ratione diligendi Petrus, et Paulus, quam Deus et proximus: sed non potest vnus motus dilectionis esse in Petrum, et Paulum: immo secundum proprias rationes diuersis motibus diliguntur: ergo alius, et alius motus dilectionis est in Deum, et proximum.

4. I T E M praecipit respicit virtutis actum et usum: sed duo sunt praecipua charitatis, secundum quod dicitur: Vnum respectu Dei, et aliud respectu proximi: ergo videtur quod motus, et actus dilectionis respectu illorum duorum habeant distingui, et numerari.

CONCLUSIO.

Charitatis motus vnus argue idem potest esse in Deum, et in proximum: non tamen vniuersimodis: alterum enim respicit vt obiectum, alterum vero vt finem: vel alterum vt obiectum quod, alterum vero vt obiectum cui: vtrumque vero vniuersimodis non potest.

RESP. AD ARG. Dicendum quod motus dilectionis in Deum, et in proximum potest esse dupliciter. Aut ita quod in vtrumque sit tamquam in obiectum, et terminum. Aut ita quod in vnum sit tamquam in obiectum, in alium tamquam in finem vltimum. Si est in vnum tamquam in obiectum, et in alterum tamquam in finem vltimum, sic potest esse vnus, et idem motus in proximum, et in Deum, vt patet quia vno actu dilectionis diligitur proximus propter Deum, et ille est motus quasi collatiuus. Si autem sit in vtrumque, sicut in obiectum, hoc potest esse dupliciter: quia cum actus charitatis sit diligere, et diligere sit velle bonum alicui, dupliciter secundum hoc habet obiectum charitatis assignari, videlicet vt illud bonum, obiectum dicatur quod optatur, et ille etiam cui optatur. Potest ergo motus charitatis ad Deum, et proximum comparari in ratione obiecti dupliciter. Vel sub eadem ratione et vniuersimodis, ita quod vtrumque diligit sicut illud, cui optatur bonum. Vel difformiter, ita quod vnum respiciat sicut illud bonum, quod optatur, et aliud sicut illud, cui optatur. Si respiciat difformiter, sic adhuc idem potest esse actus dilectionis in Deum, et in proximum. Charitas enim in illo motu, quo diligit proximum, optat proximo Deum. Si autem respiciat vniuersimodis, sic necesse est motum dilectionis esse alium, et alium in Deum, et in proximum. Alius enim motus dilectionis est, quo volo bonum Deo, et alius quo volo bonum proximo: quia alius est alius est dilectionis terminus, et vnus est intensior, et alius remissior. Et secundum hoc circa actum dilectionis consistunt duo praecipua. Et secundum hanc viam rationes ad istam partem adductae procedunt: et ideo concedi possunt.

1. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium, patet responsio: quia procedit secundum quod actus dilectionis est in proximum sicut in obiectum, et in Deum sicut in finem: et sic non respicit numerationem, sed quandam relationem, et rectam ordinationem.

2. A D illud quod secundo obijcitur, quod est idem vtrouique dilectum, similiter patet responsio: quia procedit secundum alteram viam, videlicet secundum quod Deus dicitur diligi cum optatur proximo: sed si intelligamus de dilecto, vt illud dicatur dilectum, cui bonum optatur, non est idem dilectum cum diligitur Deus, et cum diligitur proximus.

3. A D illud quod obijcitur, quod eadem est adoratio, qua adoratur imago Petri, et Petrus, dicendum quod non est simile hinc, et inde, quia aliter refertur dilectio proximi ad Deum, aliter honor imaginis refertur ad prototypum. Honor enim imaginis refertur ad prototypum, non solum sicut ad finem, sed etiam sicut ad obiectum. Vnde totaliter refertur honor in illum, qui per imaginem signatur: non enim adoratur signum secundum quod res, sed solum ipsum signatum. Non sic autem est in dilectione: quia cum diligitur proximus propter Deum, vere afficitur homo erga proximum, et aliter quam circa Deum.

4. A D illud quod obijcitur, quod vbi vnum propter alterum, ibi tantum vnum, dicendum quod illud verum est in his, quae non possunt ab inuicem separari: sic autem non est in proposito. Nam sic potest homo affici circa Deum, quod nihil cogit de proximo: sic etiam potest affici circa proximum, quod tunc non

non afficiatur circa Deum: et ideo consideratio illa non habet hic locum.

5. A D illud quod obijcitur vltimo, quod eadem est ratio diligendi vtrouique, sicut in diuinis personis, dicendum quod non est simile: quia in diuinis personis est vna ratio diligendi, et eodem modo comparatur ad illas tres personas dilectas: non sic autem est in dilectione Dei, et proximi: quia quomodo vtrouique sit vna ratio diligendi, differenti tamen modo habet ad Deum, et ad proximum comparari. Et quia ex diuersitate comparisonum confurgit pluralitas actuum: ex vnitatem autem rationis principaliter mouentis confurgit vnitatem habitus: hinc est quod habitus, quo amatur Deus, et proximus, est vnus, licet motus eius in Deum, et in proximum sit alius, et alius.

QVÆSTIO III.

An motus charitatis prius tendat in Deum, quam in proximum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 60. art. 4. S. Tho. 2. 2. q. 26. art. 2. Et 3. Sent. dist. 27. q. 2. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 27. art. 7. q. 1. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 27. q. 1.

AD OPPOSITVM

1. Io. 4. d

1. Cor. 13. f

VI s istorum motuum precedat reliquum. Et videtur, quod prius sit motus dilectionis in proximum, quam in Deum. Primo per illud, quod dicitur: Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum quem non videt, quo modo potest diligere? secundum hoc ergo ad destructionem dilectionis proximi sequitur destructio dilectionis Dei: si ergo ad destructionem posterioris non sequitur destructio prioris, sed e conuerso: ergo prior est motus dilectionis in proximum, quam in Deum.

1. I T E M: Prius quod animale est, deinde quod spirituale est: sed dilectio proximi sensibilior est, dilectio Dei spiritualior: ergo prius oportet affectum inclinari ad diligendum proximum, quam ad diligendum Deum.

2. I T E M processus est ab inferioribus ad superiora, et ab imperfecto ad perfectum secundum rectum ordinem, non e conuerso. Si ergo dilectio Dei perfectior est, et superior, quam dilectio proximi: et dilectio proximi est via ad illam: sed via prior est quam terminus: ergo per prius est motus dilectionis in proximum, quam in Deum.

3. I T E M prior est actio, quam contemplatio secundum rectum ordinem: sed dilectio proximi facit hominem versari circa vitam actiuam, dilectio Dei circa vitam contemplatiuam: ergo secundum rectum ordinem prior est motus charitatis in proximum, quam in Deum.

FVNDAMENTA SED CONTRA: Secundum eum modum charitatis mouet hominem ad diligendum Deum, secundum quem Deus praecipit: sed Deus praecipit primo amari se, et deinde amare proximum, quia primum et summum mandatum est: Diliges Dominum Deum tuum, etc. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum, secundum quod dicitur: ergo prius mouet charitatem ad amandum Deum, quam ad amandum proximum.

1. I T E M causa prior est suo effectu: sed dilectio Dei causa est dilectionis proximi: quia ideo diligit homo proximum: quia diligit Deum, cuius est proximus imago: ergo, et cetera.

2. I T E M diligibile, quod prius est in intentione, prius est in affectione: sed intentio per prius est respectu fi-

nis, quam respectu eius, quod ad finem est: ergo et dilectio: si ergo Deus diligitur in ratione finis, et proximus in ratione eius, quod est ad finem, necessario videtur quod dilectio Dei praebambula sit ad dilectionem proximi.

3. I T E M amor inclinatur ad illud prius, ad quod inclinatur ardentius, quia affectus sequitur inclinationem maiorem: sed charitatis amor ardentius inclinatur ad amandum Deum, quam proximum: ergo facit prius exire in illum motum, quam in istum.

CONCLUSIO.

Charitatis motus quo ad inclinationem prius tendit in Deum quam in proximum: sed quo ad exercitium prius in proximum quam in Deum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter contingit comparare istos motus dilectionis ad habitum charitatis. Aut secundum primam ipsius habitus inclinationem, aut secundum exercitium perfectionem. Si secundum primam inclinationem eius, sic concedendum est, quod motus dilectionis in Deum prior est, quam motus dilectionis in proximum: quoniam charitas prius inclinatur ad Deum, quam ad proximum, cum Deus sit obiectum principalius: et inclinatio respectu ipsius Dei sit causa inclinationis respectu proximi. Charitas enim Deum facit diligere propter se, et proximum propter Deum: ita quod, propter, dicitur habitum causae finalis, et causae mouentis, et inducentis: secundum ergo primam charitatis inclinationem prior est non solum dignitate, sed etiam origine motus dilectionis in Deum, quam motus dilectionis in proximum.

4. Si vero loquamur secundum exercitium perfectionem, cum exercitium dilectionis in proximum respiciat vitam actiuam, exercitium vero motus dilectionis in Deum respiciat vitam contemplatiuam: et ille status sit isto inferior, et imperfectior, prior est dilectio proximi, quam dilectio Dei. Qui enim vult esse perfectus amator Dei, prius debet se exercere in amore proximi, sicut qui vult esse contemplatiuus bonus, prius debet esse bonus actiuus, sicut docet Gregorius: Et in huius rei signum bis datus est Spiritus sanctus. Primo in terra: Secundo de caelo: Quia prius oportet amorem charitatis exerceri in his, quae videntur: vt per amorem visibilibus in amorem inuisibilium rapiamur. Et secundum hanc viam procedunt rationes, quae ad oppositam partem inducuntur, sicut patet aspicienti. Ex his igitur patet responsio ad rationes ad vtramque partem adductas: procedunt enim secundum diuersas vias, secundum quas vtraque verum concludunt, sicut patet ex his, quae dicta sunt.

Ioan. 20. e. Act. 2. a

QVÆSTIO V.

An actus dilectionis in Deum habeat modum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 61. art. 1. S. Tho. 2. 2. q. 27. art. 6. Et 3. Sent. dist. 27. q. 3. art. 3. Et de virt. q. 2. art. 2. Richardus 3. Sent. dist. 27. art. 8. q. 1.

AD OPPOSITVM

TRVM actus dilectionis in Deum habeat modum. Et quod sic, videtur: Omnia in numero, et mensura, et pondere dispositiua sunt Domini: ergo motus charitatis in Deum mensuram habet, et omne quod habet mensuram, habet



habet modum : ergo necesse est motum dilectionis in Deum esse modificatum.

ITEM omne finitum est terminatum, et omne terminatum est mensuratum, et omne tale est modificatum: ergo a primo, omne finitum habet modum: sed motus charitatis in Deum est finitus, cum sit creatus, et a virtute finita: ergo necesse est ipsum habere modum.

ITEM sapientia est supra charitatem, sicut dicit Bernardus in lib. de amore Dei: quod amor proficit in charitatem, et charitas in sapientiam: sed sapientiam oportet habere modum, secundum quod dicit Apostolus: Non plus sapere, quam oportet sapere, et cet. Si ergo sapientia debet habere modum, pari ratione videtur, immo multo fortiori, quod ipsa charitas habeat modum.

ITEM modus, species, et ordo ad se invicem comparantur, sicut vnum, verum, et bonum: sed bonum praesupponit verum, et verum praesupponit vnum: ergo pari ratione ordo praesupponit speciem, et species praesupponit modum: sed motus charitatis in Deum est ordinatus: ergo et modificatus.

1. SED CONTRA: Bernardus de diligendo Deo: Causa diligendi Deum Deus est: modus est sine modo diligere. Et iterum: Mihi fides tanto plus dicit Deum amandum, quanto me plures ipsum estimandum intelligo: sed intelligo quod ipse plures estimandus est, quam ego, in infinitum: ergo in infinitum est diligendus: sed nihil tale habet modum: ergo motus charitatis in Deum non habet modum.

2. ITEM ratio diligendi Deum est ipsa summa bonitas: Sed summa bonitas est infinita non habens modum, neque mensuram: ergo et habitus qui mouere, et inclinare habet secundum rationem illam: videtur ergo quod motus dilectionis in Deum non habet terminum, neque modum.

3. ITEM charitas est aequa ponderatrix, cum sit affectio ordinata: sed qui aequaliter et ordinate ponderat, appetitur, et amat vnumquodque quantum est appetitandum, et amandum. Si ergo summum bonum in infinitum excedit omne bonum creatum, videtur quod motus charitatis in Deum in infinitum excedat motum charitatis in proximum: ergo non videtur quod habeat modum.

4. ITEM omne quod habet modum per sui excessum vitari potest: ergo si motus charitatis in Deum haberet modum, per suum excessum vitari posset: sed nemo vituperabilis est quantumcumque diligit affectuose, et intense. Si ergo motus charitatis in Deum non potest vitari per excessum, videtur quod in se non habeat modum.

CONCLUSIO.

Actus dilectionis erga Deum cum sit limitatus, et cum debitis debeat fieri circumstantiis, quantum ad hoc, modum habet: caret tamen modo, qui est ex medietate inter superfluum, et diminutum, cum obiectum eius sit infinitum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod tripliciter dici potest aliquis actus habere modum. Vno modo per limitationem quantum ad seipsum. Alio modo per aggregationem circumstantiarum. Tertio modo ex medietate inter superfluum, et diminutum. Primo modo est dicere, quod habet modum omnis actus virtutis creatae. Omnis enim virtus creata finita est, et limitata: et ideo omnis actus eius finitatem habet, et modum, loquendo de limitatione, et finitione non secundum possibilitatem, sed secundum actum. Secundo vero modo est dicere modum esse circa actum virtutis moralis, et meritoriae: quia nullus actus sit laudabilis, nisi ad eum concurrant debite circumstantiae. Tertio modo est dicere quod modum habet actus omnis

Bernard. de nat. amoris diuini, c. 2. Rom. 12. c.

AD OPPOSITVM

nis virtutis Cardinalis, siue politicae. Omnes enim in medietate consistunt inter superfluum, et diminutum, ex hoc ipso quod habent obiectum creatum, et finitum. Quoniam ergo charitas est virtus creata, et virtus gratuita, et virtus Theologica, hinc est quod actus eius modum habet ex virtutis limitatione. Modum etiam habet ex debitarum circumstantiarum additione, vt patet: quia modus, qui est circa actum charitatis, est vt quis diligit Deum super omnia, et propter se ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente: sed modum illum, qui est ex medietate inter superfluum, et diminutum non habet, quia obiectum eius est immensum, et infinitum. Ex his patet responsio ad quaestionem propositam, quia motus dilectionis in Deum quodam modo accipiendi modum, modificari habet, quodam modo vero minime. Et secundum hoc currunt rationes ad oppositas partes. Nam rationes quae ad primam partem inducuntur, quae ostendunt motum charitatis habere modum, concludunt de modo, qui consistit in limitatione actus quantum ad seipsum. Illa tamen ratio de sapientia non cogit: quia sapientia vno modo dicta est a sapere, alio modo dicta est a sapere: ita quod vno modo consistit in cognitione, alio modo in affectione. Et secundum quod consistit in affectione, sic dicit Bernardus, quod charitas crescit in sapientia: et hoc modo non habet vitari per excessum. Secundum autem quod consistit in cognitione, sic potest vitari per excessum, et curiositatem perquisitionis: sed hoc modo non est superior ad charitatem, nec illa dignior: et ideo non sequitur quod motus charitatis in Deum habeat modum, secundum quod modus dicitur medium inter superfluum, et diminutum. Aliae vero tres rationes verum concludunt: et ideo concedendae sunt.

1. AD rationes vero quae ad oppositum adducuntur, similiter plana est responsio. Nam illud Bernardi de diligendo Deo, quod Deus diligendus est sine modo, non tollit modum debite circumstantiae, vel finitatem virtutis creatae, sed hoc tollit, quod nemo debet sibi terminum iuxta virtutem suam praesumere, quia nemo potest superflue Deum diligere, et ita auferit modum tertio modo dictum.

2. AD illud quod obijcitur, quod ratio diligendi Deum est bonitas infinita, dicendum quod licet charitas moueat conformiter ad illam rationem secundum quod potest, numquam tamen potest facere aequalent affectionem ipsi: et ideo quamuis ipsa summa bonitas sit infinita, non tamen propter hoc oportet quod affectio charitatis, quae mouetur secundum illam, habeat infinitatem, et careat omni mensura: pro eo quod sicut lux claritatis diuinae, quam sumus visuri in patria, est in se infinita, tamen finite cognoscetur a nobis: et claritas cognoscibilis in infinitum excedit claritatem nostrae cognitionis: sic etiam intelligendum est ex parte affectionis, quod multo maior erit bonitas illius summi boni amabilis, quam sit affectio amantis.

3. AD illud quod obijcitur, quod charitas est aequa ponderatrix, dicendum quod verum est: hoc etiam verum est quod in infinitum plus diligit Deum, quam creaturam: sed tamen non propter hoc sequitur, quod diligit Deum omnino infinite sine mensura, quia linea in infinitum excedit punctum: et tamen ipsa in se finita est.

4. AD vltimum quod obijcitur de excessu, patet responsio: quia obijcit de modo, qui non solum est ex parte virtutis mouentis, sed etiam ex parte obiecti, qui etiam medium locum tenet respectu superflui, et diminuti: et tunc non est repertum circa actum dilectionis in Deum. Dei, sicut prius tactum est, propter immensitatem ipsius obiecti.

Sapientia vnde dicitur. Per de nat. amoris Dei, c. 2.

AD OPPOSITVM

Contra Cel. 1. 1. 7. resp. 10. 7.

In Postpr. c. de oppos. et a. phys. Sap. 9. d.

FVNDA-MENTA. Matt. 22. d. Idem 19. c.

Bern. ser. 20. in cant. in initio. Li. r. de doctr. christ. c. 22. sensu.

QUESTIO VI. An teneamur diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex omni mente.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 61. art. 2. S. Tho. 2. 2. q. 27. art. 5. Et 3. Sent. dist. 27. q. 3. art. 4. Et de Verit. q. 2. art. 10. Richardus 3. Sent. dist. 27. art. 8. q. 2. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 27. q. 2.

TRVM teneamur ad illum modum implendum, quem Dominus in praepo implicat: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima, et ex tota mente. Et quod non, videtur. Primo auctoritate Augustini, quae habetur in littera. Cum inest aliquid carnalis concupiscentiae, non omnimode ex tota anima diligitur Deus: sed necesse est in hac vita esse aliquid carnalis concupiscentiae: ergo impossibile est implere illud praepo in hac vita: sed nullus tenetur ad impossibile: ergo non tenemur ad eius impletionem. ITEM impossibile est aliquid moueri simul, et semel oppositis motibus: sed anima dum est in carne habet motum reflexum ad corpus, quia corpus quod corrumpitur, aggrauat animam: ergo non potest totaliter ferri in Deum, et si homo quamdiu est in vita, non potest Deum diligere ex toto corde: ergo non tenemur modo illo Deum diligere.

ITEM in hac vita diu esse non possumus sine veniali peccato: sed cum peccat quis venialiter, peccat mori, qui nec est in Deum, nec ad illum ordinatur: ergo impossibile est quod homo in hac vita omnes motus suos ad Deum referat. Si ergo nemo tenetur ad impossibile, nemo tenetur ad illius modi impletionem.

SED CONTRA: Diliges Dominum Deum tuum, et cet. Et eiusdem: Si vis ad vitam ingredi serua mandata: ergo si hoc est praepo omnium mandatorum, homo tenetur praepo ad illud seruandum: ergo tenetur ad illius modi impletionem. Si tu dicas, quod hoc non cadit sub praepo. Contra hoc est, quia si sub praepo non cadit: ergo potius, modus ille debet poni inter consilia, quam inter praepa.

ITEM cum Deus praepo alteri aliquid vt faciat tali tempore, non solum tenetur ad id opus, sed etiam ad tempus, similiter etiam cum vouet: ergo pari ratione, cu Deus praepo aliquid fieri, determinans modum, non solum tenetur quis ad actus executionem, sed etiam ad modi impletionem. Si tu dicas, quod homo excusatur a tenione propter impossibilitatem praepo implendi. Contra hoc est quod dicit Hieronymus: Anathema sit qui dicit Deum praepoisse impossibile. Et Augustinus: Seruum pigrum non damnaret, si ea quae nullo modo fieri poterant, imperaret.

ITEM diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente secundum Bernardum est diligere dulciter, sapienter, et fortiter. Secundum Augustinum est diligere sine errore, sine contradictione, et sine obliuione, sed hoc totum potest homo, et tenetur facere in statu viae: ergo tenemur ad huiusmodi mandati impletionem. Si tu dicas, quod Augustinus intelligit non tantum priuatiue, sed positue, vt omnis motus intellectus, et affectus feratur in Deum, adhuc videtur posse impleri: quia praepo affirmatiuum non obligat pro semper: et illud simpliciter dicitur posse impleri, quod potest impleri pro loco, et tempore: sed aliquando potest homo cogitare solum de eo, et circa ipsum affici: ergo videtur quod modus ille dilectionis in via simpliciter debeat, et possit impleri. Iuxta hoc quaeritur, quod si modus ille non possit impleri

in via, nec quis tenetur illum implere, ad quid apponitur inter praepa diuina? Si dicas, sicut dicit Augustinus, quod hoc est vt sciamus quo tendere debeamus: pari ratione ergo videtur quod Deus deberet praepoisse vt videamus eum facie ad faciem, quod si non debuit facere, non videtur illa ratio sufficiens, quam Augustinus assignat.

CONCLUSIO.

Praeceptum de diligendo Deo datum sic tenemur implere, quod nullus sit in corde nostro affectus Deo contrarius: non tamen, quod talis dilectio penitus quemcumque affectum extraneum abijctat.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum aliquando dicant sacri Doctores modum praedictum posse impleri, aliquando vero dicant non posse impleri, ex hoc admonemur (si vtrumque videre possumus) quod vno modo ad praedictum modum obligamur ad implendum, alio modo excitamur ad ipsum desiderandum. Vnde modus praedictus vno modo est dispositio meriti. Alio modo est dispositio praemij. Hoc autem est secundum duplicem modum totalitatis cordis, animae, et mentis. Dupliciter enim potest intelligi quod amor Dei possideat totum cor, aut ita quod excludat omnem affectum extraneum: et tunc dominatur plene, et perfecte cordi. Hoc autem est quando omnes motus cordis per amorem referuntur in Deum: et haec totalitas ponit dominium plenum. Alio modo dicitur amor Dei totum cor possidere, quando excludit omnem affectum contrarium, hoc est, quod nihil diligitur supra Deum, vel aequaliter ipsi Deo: et sic diligit Deum ex toto corde, qui diligit eum propter se, et super omnia. Prima totalitas, quae excludit omnem extraneum motum est perfecti dominij. Nec potest haberi ante adaptionem gloriae, vbi ad ipsum Deum aspiciamus, et in ipsum feremur continue. Secunda vero totalitas potest haberi per infusionem gratiae, quae est ex pulsua omnis mortalis culpa. Si ergo in illo praepo intelligatur Deus diligi ex tota anima, et ex toto corde, et ex tota mente quantum ad primam acceptionem, totalitatis: sic modus ille non obligat ad sui impletionem, sed exprimitur in praepo, vt sciamus quo per amorem debeamus tendere: et vt nemo se perfectum arbitretur, quousque illam perfectionem fuerit affectus. Si vero dicatur diligere ex toto corde secundum secundam acceptionem: sic tenemur ad illum modum implendum. Et quia secundum vtramque acceptionem voluit Spiritus sanctus intelligi praedictum mandatum: hinc est quod quidam dicunt ipsum posse impleri in via, quidam vero dicunt, quod non potest impleri quousque perueniatur ad patriam. Et secundum hoc procedunt rationes ad partes oppositas.

Si autem quaeratur, quare in isto praepo magis exprimitur quo tendere debeamus, quam in alijs praepis, responderi potest, quia plenitudo legis est dilectio, et finis praepi est charitas, et mandatum dilectionis est primum, et summum secundum diuinum testimonium: ideo disponit Spiritus sanctus circa ipsum exprimere perfectionem, et complementum ad quod singula bona, et mandata ordinantur, magis quam in aliquo praepo, et per hoc patent omnia, quae circa hoc quaeruntur. Si quis autem opponat, siue attentet modum illum simpliciter posse impleri in via quantum ad aliquod tempus, in quo potest homo totaliter ferri in Deum, ita vt nec sint in eo motus charitati oppositi, nec etiam extranei. Responderi potest, quod licet hoc possit esse, et aliquando fit in aliquibus personis excellentibus; non tamen communiter reperitur in hominibus iustis. Præterea: Licet fit ibi totalitas motuum vt nunc, non tamen est simpliciter. Et ideo defectus est a perfecta totalitate, quae est tota-

Opinio 1.

est totalitas motuum, et temporum: et hæc est quæ simpliciter excludit motum extraneum: et ideo quâvis aliquo modo impleri possit modus ille, non tamen omnino sicut infinuatur in illo præcepto. Et hoc inquit Augustinus cum dicit: Cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, non omnimode ex tota anima diligitur Deus. Et hoc ipsum vult dicere Magister cum dicit, quod impleri potest hic modus prædictus secundum perfectionem viæ, quæ est perfectio currentis, non secundum perfectionem patriæ, quæ est perfectio peruenientis: et ita vult quod impleri possit ex parte: non tamen omnino perfecte, et integre.

DISTINCT. XXVIII.

QVOD ILLO PRÆCEPTO IVBEMVR diligere totum proximum, et nos totos, sanctos, et angelos.

**H**IC potest queri, Vtrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam et corpus, nosq. ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quattuor enim diligenda sunt, vt ait Augustinus: Vnum, quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod nos sumus: tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, scilicet vt diligeremus nos, vel corpus nostrum: præcipitur autem Deus diligi et proximus. Vt autem quisque se diligit, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate: remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui, quia nemo vnquam carnem suam odio habuit. Nam viri iusti, qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones eius, et pondus, oderunt. Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nos metipsos vel corpus nostrum. Quod si est: non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis, continetur: quia cum et nos ipsos, et corpus nostrum diligere debeamus, ad id necessarium est præceptum: cum scriptum sit: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, vt quisque se vel corpus suum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Ibi enim proximum totum, et te totum intelligere debes. Vnde Augustinus in eodem: Si te totum intelligis, id est, animam et corpus, et proximum totum, id est, animam et corpus, homo enim ex anima constat et corpore, nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermisum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, eiusq. dilectionis modus præscriptus appareat: et sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est: Diliges proximum tuum sicut teipsum, simul et tui abs te dilectio prætermisum non est. Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, sed tui dilectionem contineri: et totius proximi totiusq. tui. Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, id est, de dilectione nostri, et corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet licet specialia et diuisa, quia in illo vno totum continetur. Et quia id, quod sumus, et quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, natura lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideo quorum altero, eius quod sumus, et illius quod infra nos est, dilectio continetur. Sic condita est mens humana, vt numquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligit, sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non immerito et mens hominis quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non putat sibi obesse quod vult. Sed tamen male sibi vult, quando illud vult, quod obest sibi, secundum illud: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Qui ergo diligit, quod ei naturaliter inditum est. Tamen non incongrue se odisse dicitur cum id agit, quod sibi aduersatur, et se ipsum tanquam suus inimicus insequitur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum.

**ORITVR** autem hic de angelis questio. Vtrum ad illud præceptum dilectionis proximi etiam dilectio pertineat angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola seminiui relictæ ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit: Vade, et tu fac similiter. Vt eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret.

Contra Celsi. post 16. vesp. 10. r.

In lib. de doct. Chr. li. 1. c. 23. Ephes. 5.

Cap. 24.

Pf. 10. b

De doct. Chr. lib. 1. c. 26.

Aug. 1. bid.

\* Ab illo loco: Sic cõdita est: vsque ad fin. cap. n6 est i alijs libris: et id accipienda est hæc littera tanquam Notula: habuit enim illa Doctor, vt patet ex dubio noto super illa.

Aug. 1. de doct. Chr. c. 30. Luc. 17. f

indigeret. Nullum vero exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat: cum vsque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente: Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos. Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi vero nomen ad aliquid est, nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Vnde consequens est et cui præbendum, et a quo præbendum est officium misericordiæ, recte proximum dici. Manifestum est ergo præcepto dilectionis proximi etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum se nostrum dici voluit, vt in parabola saucij ostendit, et in propheta: Quasi proximum, et quasi fratrem nostrum sic complacebam. Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est diuina substantia: præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. Ideoq. licet nobis Deus omnia impendat beneficia: non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto: quem non sicut nos diligere debemus: sed plusquam nos toto corde et anima: Christum vero, in quantum homo est, sicut nos diligere debemus, eiusq. secundum hominem dilectio illo continetur mandato, quem etiam secundum hominem, magis quam nos, sed non quantum Deum, debemus diligere, quia in quantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicatur proximus.

HIC notandum est, proximum dici diuersis modis, scilicet conditione primæ natiuitatis, et conditione conuersionis, propinquitate cognationis, ratione beneficij exhibitionis.

DISTINCT. XXVIII.

De charitate quantum ad diligibilem numerum, et distinctionem.

Hic queri potest, vtrum illo mandato dilectionis proximi, et ceter.

Expositio textus.

**S**UPER præcepit Magister de charitate quantum ad essentiam, et definitionem. In hac parte intendit agere de ea quantum ad diligibilem numerum, et distinctionem. Diuiditur autem ista pars in tres partes. In quarum prima inquitur quæ et quot sint diligenda, et qualiter exprimentur per duo mandata. In secunda vero parte remouet quædam dubia, ibi: Orietur autem hic questio de angelis, et ceter. In tertia vero parte subiungit quandam distinctionem, quæ facit ad præmissorum maiorem euidentiam, ibi: Hic notandum est proximum, et ceter. Prima pars diuiditur in duas. In quarum prima mouet questionem, et determinat. In secunda auctoritate Augustini confirmat, ibi: Quattuor autem diligenda, et ceter. In tertia secunda pars diuiditur in duas. In quarum prima remouet dubium de angelis. In secunda vero de Christo, ibi: Christum vero in quantum homo, et ceter. Vltima vero pars remanet indiuisa.

Diuisio.

Nec speciali præcepto opus erat id tradi, vt quisque se vel corpus suum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur, et ceter. Dub. I.

Contra: Hoc non videtur verum, quia si præcepta data sunt ad dirigendum affectiones nostras, cum maxime contingat vnumquodque errare circa dilectionem sui, videtur quod de hoc debuit maxime præceptum dari. Item in præceptis charitatis non præcipitur amor carnalis, sed spiritualis: sed difficile est seipsum, secundum spiritum diligere: sed si hoc necessarium est ad salutem, videtur quod hoc debuit specialiter præcipi. Si dicas quod non oportet præcipere quod in alijs duobus præceptis includitur, tunc queritur, quare dilectio proximi non includitur, sed exprimitur.

S Bon. To. 5.

**RESP.** Dicendum quod triplex est ratio, quare non oportet speciale mandatum dari de dilectione sui, vel corporis. Vna est, quam reddit Augustinus, et habetur in littera, quia satis intelligitur per hoc quod dicitur: Sicut teipsum: Alia ratio est, quia ad hoc ipsum inclinatur natura. Tertia ratio est, quia diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, hoc est seipsum spiritualiter amare. Ille enim spiritualiter se amat, qui cor, et corpus ad honorem Dei totaliter exponit: et sic dilectio ipsius implicatur in illis duobus mandatis: et qui bene exequitur primum mandatum, facilitatem habet, et rectitudinem habet ad dirigendum seipsum: et propter hoc non oportet tertium mandatum addi, secundum quod dicit beatus Augustinus: et per hoc patet determinatio obiectorum. Nam illud quod obijcit, quod circa dilectionem sui est obliquatio, et difficultas, iam patet responsio: quia satis instruitur homo per illa duo mandata ad obliquitatis, et difficultatis illius remotionem. Ad illud quod vltimo queritur, quare non sic datur implicite mandatum de dilectione proximi, sicut de dilectione sui, dicendum quod ratio huius est, quia non est ita de inclinatione naturæ, et appetitu naturæ conuerti ad alterum, sicut conuerti ad se: et propter hoc difficillimum est proximum diligere, maxime quando est ei aduersarius: ideo congruum fuit de hoc speciale mandatum dari.

Sic condita est mens humana vt numquam sui non meminerit, et ceter. Dub. II.

Contra primum obijcit sic: Memoria est rei absentis, et præterita: sed anima numquam est sibi absentis, et præterita: ergo numquam meminit sibi. Item: Contra illud quod sequitur: Quia numquam se non intelligit. Obijcit, quod anima intelligit alia a se: et impossibile est quod anima plura intelligat simul: ergo tunc non intelligit se: Præterea multi credunt se non habere animam, quæ sit substantia spiritualis: ergo videtur quod in talibus anima non intelligat seipsum. Item contra tertium quod dicit: Vt numquam se non diligit: obijcit sic, quod multi seipsum interficiunt, et vitam suam odiunt: ergo videtur totum illud esse falsum. Præterea, in auctoritate sequenti statim subditur contrarium: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.

Gg R E S P.

Psal. 34. c

† Glossa super illud: Psal. 11. Vana locuti sunt: et ceter.

Aug. serm. 3. post Pentecosten.

Aug. lib. 1. de doct. Chr. c. 24. 10. 3.

**R E S P.** Dicendum quod illa tria quae tanguntur in littera, dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu, vel habitu. Si habitu, sic vere, et semper attribuantur ei, quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, se intelligere, et se diligere. Si autem intelligatur in actu: sic non semper sibi attribuantur: quia non semper se cogitat, nec semper super se conuertitur. Augustinus ergo loquitur quantum ad habitum, non quantum ad actum. Ad illud quod obijcitur, quod memoria est respectu praeteritorum, dicendum quod Augustinus largius accipit memoriam, quam Philosophi, sicut in primo Libro ostensum fuit. Ad illud quod obijcitur, quod non semper se cogitat, immo de alijs, iam patet responsio: quia non loquitur de intelligere secundum quod dicitur actualem cognitionem, et conuersionem super se.

Ad illud quod obijcitur de dilectione, dicendum quod diligere est dupliciter, affectu scilicet, et effectu. Affectu nullus est qui seipsum odiat, immo si seipsum interimit, hoc est ut quietem maiorem inueniat: si peccat, hoc est quia appetit delectationem suam. Si autem loquamur de dilectione quantum ad effectum, sic multi seipsum odiant, quia inordinate se diligendo faciunt sibi malum, et inimicantur, sicut multi qui volentes fugere confusionem, vel tribulationem, seipsum interficiunt corporaliter: et qui volunt satisfacere desiderijs carnis, interficiunt seipsum spiritualiter, et inimicantur sibi valde crudeliter.

*Manifestum est ergo omnem hominem, et cetera.*  
Dub. III.

Obijcitur de beata Virgine: sicut enim est ille proximus, qui est iuxta nos, et beata Virgo non tantum supra nos, sed supra angelos exaltata est: ergo non videtur quod tantum diligenda sit ut proxima, sed magis ut domina: Item honoranda est beata Virgo speciali honore, qui dicitur hyperdulia: ergo speciali amore amanda: non ergo videtur quod sub ratione proximi intelligatur, per quem intelligimus illud, quod est iuxta nos.

**R E S P.** Quod nomine proximi intelligitur omnis homo cuiuscumque sexus, cuiuscumque dignitatis, cuiuscumque virtutis. Vnde et dilectio gloriose Virginis includitur sub dilectione proximi. Ad illud vero quod obijcitur, quod non est iuxta nos, sed supra, dicendum quod licet sit supra nos ratione dignitatis gratiae, et conceptionis nobilissimae: est tamen iuxta nos secundum conformitatem naturae: et quoniam dilectio respicit similitudinem, honor autem respicit dignitatem: hinc est quod dilectio eius generaliter sub dilectione proximi continetur, quamuis veneratio ipsius alijs superponatur. Verum est tamen quod ipsa speciali affectu ab omnibus debet diligere: sed ex hoc non sequitur, quod dilectio eius non debeat sub dilectione proximi contineri: quia quantumcumque aliqua creatura magno affectu sit amanda: tamen per prius ipsa charitas ordinat animam ad diligendam salutem propriam, sicut melius infra manifestabitur. Per hoc patet responsio ad obiectum, quoniam arguit de dignitate sublimitate: quia beata Virgo est supra nos, secundum quam est veneranda: sub nomine vero proximi continetur quantum ad naturam conformitatem, secundum quam est diligenda.

*Manifestum est ergo, et cetera.* Dub. IIII.

Contra: Angeli quantum ad dignitatem naturae, et quantum ad eminentiam gratiae, et quantum ad excellentiam gloriae supra nos sunt: ergo videtur quod non debeant proximi nostri, sed domini reputari. Item Christus Dominus noster est, qui fuit paulo minus ab angelis minoratus, secundum quod dicitur in Psalmo: ergo videtur quod ipsi angeli sint sicut,

*Psal. 8. a*

**A** domini nostri, non sicut proximi reputandi.

**R E S P.** Dicendum quod quamuis angeli supra nos sint siue quantum ad dignitatem naturae, siue quantum ad sublimitatem gratiae: tamen quantum ad actum dilectionis non sunt supra nos diligendi, pro eo quod charitas nostra principaliter respicit summum bonum, in quod facit tendere, et ad quod inclinatur, et hoc modo respicit subiectum, ad quod informat. Secundo modo respicit aliquod subiectum consimile quod ligat: vnde quantumcumque creatura sit in seipsa excellens, tamen secundum legem charitatis iuxta nos est: et ideo sub nomine proximi debet contineri. Ad illud ergo quod obijcitur, quod supra nos sunt sub ratione naturae, et gloriae, iam patet responsio: quia quamuis sint supra nos secundum ordinem vniuersi, non tamen sunt supra nos secundum ordinem sub ratione charitatis. Potest etiam aliter dici, quod quamuis sint supra nos ratione simplicitatis, spiritualitatis, et incorruptibilitatis, sunt tamen iuxta nos ratione imaginis, secundum quam nos, et ipsi habemus immediate in Deum ordinari: et ratione huius possunt nostri proximi appellari. Et per hoc patet responsio ad illud quod obijcitur de Christo, quod illud dicitur ratione passibilitatis assumptae.

*Christum vero in quantum homo est, et cetera.*  
Dub. V.

Contra: Christus est caput nostrum secundum conformitatem naturae assumptae: sed caput magis est diligendum, quam aliud membrum: ergo plus debemus diligere Christum secundum quod homo, quam nos. Item tantum debemus diligere Redemptorem, quantum et Creatorem: sed Creator est diligendus plus quam nos: ergo et Redemptor: sed Christus in quantum homo est Redemptor: ergo Christum in quantum homo est homo debemus diligere plus, quam nos.

**R E S P.** Dicendum quod cum dicitur: Christus in quantum homo diligendus est plus quam nos, haec determinatio, in quantum, potest importare vnitatem personae, vel conditionem naturae, iuxta illud, quod dictum fuit supra: Et si importat vnitatem personae, sic diligendus est supra nos: quia sic supra nos est noster Creator, Redemptor, et Saluator. Si vero importet conditionem naturae assumptae: sic diligendus est iuxta nos, et sic est proximus noster. Vnde si consideremus Christum solum ratione humanitatis, hoc est pure ratione naturae assumptae, non debetur ei principalitas dilectionis, sicut nec adoratio: nec hoc modo dicitur Redemptor noster, vel caput, quia tam Redemptoris, quam capitis nomen respicit personam secundum vtramque naturam. Et per hoc patet responsio ad obiectum.

*Dist. 20. art. 1. q. 1.*

**ARTICVLVS I.**

**A**d intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa sex. Primo quaeritur, vtrum ex charitate diligenda sint creaturae irrationales. Secundo quaeritur, vtrum ex charitate diligendi sint demones. Tertio quaeritur, vtrum ex charitate diligendi sint mali homines. Quarto quaeritur, vtrum ex charitate sint diligenda corpora nostra. Quinto, vtrum ex charitate diligenda sint dona gratuita. Sexto, et ultimo quaeritur de diligendorum numero, et sufficientia.

**QVÆ**

**QVÆSTIO I.**

*An creaturae irrationales sint diligenda ex charitate.*

*Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 63. art. 1.  
S. Thom. 2. 2. q. 25. art. 3.  
Et 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 2.  
Et de Virt. q. 2. art. 7.  
Richardus 3. Sent. dist. 28. q. 4.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 3.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 28. q. 1.*

**AD OPPOSITVM**  
*Sap. II. d*

**M** TRVM ex charitate diligenda sint creaturae irrationales. Et quod sic, videtur: Diligis omnia Domine, et nihil odisti eorum quae fecisti: sed charitas facit nos conformiter diligere Deo: ergo si Deus qui est charitas, diligit creaturas irrationales, videtur quod et homines charitatem habentes eas ex charitate debeant diligere.

2. **I T E M** creaturae rationales ex charitate diligenda sunt, propter hoc quod habent aliquam Dei similitudinem: sed in creaturis irrationalibus relucet Dei similitudo, licet minus perfecte, quam in creaturis rationalibus: relucet enim Deus in eis sicut in vestigio: ergo si similitudo Dei est ratio diligendi ex charitate, videtur quod ceterae creaturae irrationales ex charitate diligenda sint.

3. **I T E M** quemadmodum ad fidem pertinet credere Deum esse Creatorem creaturarum rationalium, ita ad ipsam spectat credere ipsum esse Creatorem irrationalium. Et sicut intellectus noster cognoscit Deum in creaturis per creaturas rationales, ita et per irrationales, licet minus plene. Si ergo fides, et cognitio, et contemplatio ipsius Dei indifferenter respicit ipsas creaturas rationales, et irrationales, pari ratione videtur quod et ipsa gratuita dilectio: ergo videtur quod irrationales creaturae ex charitate diligere possint, cum charitas ita amet Deum, sicut fides credit.

4. **I T E M** virtus, et vitium habent esse circa idem: ergo circa quod habet esse amor vitiosus libidinis, et cupiditatis, circa idem habet esse amor gratuitus, et charitatis: sed homo potest libidinosus, et cupide amare creaturas irrationales: ergo pari ratione videtur, quod vir iustus ex charitate habeat eas diligere.

5. **I T E M** aliquis diligit bona temporalia, ut per illa seruiat Deo, sicut vir iustus diligit possessiones, ut faciat elemosynas: sed constat quod talis amor est amor meritorius: sed amor meritorius procedit ex charitate: ergo videtur quod talia irrationalia sint ex charitate diligenda.

**FVNDAMENTA.**  
*Lib. 1. c. 33. 20. 3.*

**S E D C O N T R A:** Augustinus dicit in lib. de doctrina Christiana et habetur in littera praecedentis distincti. Ea sola ex charitate sunt diligenda, quae nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo, et angelus, vel corpus nostrum: sed talia non sunt irrationalia: ergo, et cetera.

**I T E M** principale obiectum charitatis est bonum increatum, cum charitas sit virtus Theologica: ergo cum charitas faciat illi bono adherere, et ipso frui, nihil in mundo diligit, nisi quod illo bono natum est frui, et in illo beatificari: sed creaturae irrationales non possunt in Deo beatificari: ergo non possunt ex charitate diligere.

**I T E M** charitas est vinculum connexionis: ergo illa sola sunt nata ex charitate diligere, quae per charitatem possunt necesse: talia autem non sunt nisi illa, quae sunt nata esse de vnitatem corporis Christi: sed talia non sunt nisi rationalia: ergo, et cetera.

*S. Bon. To. 5.*

**A I T E M** nobilior est amor charitatis, quam sit amor socialis: sed amor socialis non potest esse, nec debet nisi respectu rationalium creaturarum: ergo nec amor charitatis.

**I T E M** illa sola sunt ex charitate diligenda, quorum dilectio clauditur, et exprimitur in duobus mandatis charitatis: sed dilectio irrationalium nec includitur, nec exprimitur in illis duobus mandatis: ergo videtur quod amor charitatis ad creaturas irrationales non habeat extendi.

**C O N C L V S I O.**

**I**rrationales creaturae non sunt diligenda proprie ex charitate eliciente, cum talis dilectio solum rationales respiciat creaturas, licet possint diligere ex charitate imperante.

**R E S P. A D A R G.** Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum aliquis actus dicitur esse ex aliqua virtute, hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo sicut a mouente, et imperante. Alio modo sicut ab eliciente, et informante. Primo modo potest dici, quod omnia opera meritoria sunt ex charitate, quia charitas imperat omne opus bonum. Sicut ex charitate possum ire ad sanctum Iacobum, et ex charitate leuare festucam de terra. Secundo modo actus ille dicitur esse ex charitate, quem habitus charitatis inspicit formaliter, et directe, sicut diligere Deum, et proximum, quem non habet anima elicere mediante alio habitu, quam habitu charitatis. Secundum hoc intelligendum, quod aliquid diligi ex charitate, potest dupliciter intelligi. Vno modo ex charitate imperante, et sic concedi potest, quod irrationales creaturae sunt diligenda ex charitate. Sicut enim charitas imperat, et monet ad faciendum et dicendum, et cognoscendum omnia quae spectant ad salutem nostram, et laudem diuinam, sic etiam imperat ad amandum. Vnde quia multa irrationales creaturae datae sunt nobis in adiutorium ad exercendum opera meritoria, ordinatae sunt etiam ad laudandum Deum. Hinc est quod charitas, quae est amatrix Dei, et proximi, imperat tales creaturas diligi. Alio modo dicitur aliquid diligi ex charitate eliciente, et informantem: sic diligitur ex charitate illud, in quod est formalis, et proprius actus ipsius charitatis: tale autem non est nisi illud, quod est summum bonum, vel cui summum bonum natum est aliquo modo vniui per cognitionem, et amorem. Ideo cum creaturae irrationales non sint hoc modo Dei capaces, quia non sunt ad Dei imaginem, per charitatem non potest eis exoptari summum bonum: et ideo charitas non descendit ad illa diligenda secundum suum actum proprium, et formalem: et per hoc talia non diliguntur ex charitate eliciente. Et si tu queras, quae virtus eliciat illud actum dilectionis, quo quis diligit creaturas in quantum sunt a Deo, et ad Deum, dicendum quod haec est cuiusdam pietatis, et affectionis naturalis. Sicut enim homo diligit canem quadam pietate naturali, quia videt eum sibi obedientem, sic et ceteras alias bestias, et irrationales creaturas naturaliter ex quadam pietate innata diligit, et fouet, sicut natus erat fouere, et diligere, quantum erat ex prima conditione. Vnde secundum quod homo plus reformatur, et reducitur ad statum innocentiae, secundum hoc magis sibi mansuescunt huiusmodi creaturae, et ipse circa eas maiori pietate mouetur. Sicut de beato Francisco legitur, quod erga huiusmodi creaturas mira pietatis teneritudine affluerebat, quia iam quodam modo innocentiam recuperauerat. In cuius rei signum creaturae irrationales eidem obreperebant. Et secundum hanc distinctionem patet responsio ad quaestionem, quia vno modo creaturae irrationales sunt ex charitate diligenda, videlicet ex charitate imperante. Alio vero modo non, videlicet ex charitate eliciente. Secundum hoc etiam patet responsio ad obiecta ad vtramque partem, quia procedunt secundum diuersas vias, sicut intueti apparet. Est et alius

*Gg 2 hic mo.*

*Sancti Francisci pietas mira.*



hic modus dicendi prædicto modo non contrarius, sed potius consonus, quod aliquid diligere ex charitate potest esse tripliciter. Vel ita quod charitas faciat circa ipsum dilectum ponere affectionem, et finem: et sic solum Deus diligitur ex charitate. Alio modo ita quod charitas circa dilectum ipsum faciat ponere affectionem, non tamen finem: et sic diligitur proximus ex charitate, quia circa proximum affectu charitatis afficitur optando ei summum bonum, non propter ipsum, sed propter Deum. Tertio modo dicitur aliquid ex charitate diligi, ita quod charitas circa illud non ponit finem, nec etiam affectionem intuitu sui, sed solum ratione illius propter quod diligit. Et hoc modo creaturæ irrationales, in quibus Deus relucet, diliguntur ex charitate: quia Deus diligitur in illis, per quem modum quis dicitur diligere canem amici sui, non quia afficitur circa canem speciali affectione, sed quia afficitur circa amicum. Et huius signum est, quod affectus charitatis non alligat hominem creaturæ irrationali secundum quod alligat, et connectit hominem ipsi proximo, vel etiam ipsi Deo. Unde sicut amor amicitia, qui est in amicum, se extendit ad amici filium, ita quod filius amici amicus sit, et dilectus: non autem sic se extendit ad amici catulum, ut canis diligitur consimili affectu: sic intelligendum, quod charitas, quæ est amor Dei, se extendit ad illos, qui sunt nati esse eius filij per gratiam adoptionis: et quia creaturæ irrationales non sunt huiusmodi: ideo proprie loquendo non sunt nata ex charitate diligi, ita quod charitas circa illas ponat affectum: unde quia potest charitas in illis diligere Deum, ita quodam modo potest concedi, quod creaturæ irrationales diligantur ex charitate, licet improprie: ideo non sunt numerandæ inter illas, quæ ex charitate proprie diliguntur, sicut rationes ad hanc partem inductæ ostendunt, et concedunt.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod Deus diligit creaturas irrationales, dicendum quod Deum creaturas irrationales diligere est eas conseruare in esse naturæ. Sed aliquid diligere ex charitate hoc est summum bonum ei optare: et ideo plus connotatur, cum dicitur aliquid esse ex charitate diligendum, et aliquid esse Deo dilectum. Et ideo non sequitur, quod si Deus eas diligit, quod ex charitate amandæ sint. Et si tu obijcias, quod charitas conformatur voluntatem nostram voluntati diuinæ, dicendum quod hoc non est verum primo et per se respectu omnium operum, et quorumcumque obiectorum, sed respectu eorum, quæ habent expressam similitudinem, et quibus vult Deus dare seipsum. Nam charitas omnibus, quæ ex charitate diligit, optat Deum. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus, et habetur distinctè præcedenti: Sic nos inuicem diligamus, ut quantum possumus ad habendum in nobis Deum, ex dilectione atrahamus.

2. Ad illud quod obijcitur, quod creaturæ rationales diliguntur ex charitate propter assimilationem ad Deum, dicendum quod non quæcumque assimilitudo ad Deum facit aliquid ex charitate diligibile, sed illa quæ facit Dei capacem: et hæc est similitudo imaginis. Anima enim ideo est imago Dei, quia eius capax, et particeps esse potest. Charitas enim optat illud summum bonum haberi ab eo, quem diligit: ad illud enim inclinatur tamquam ad suum principale obiectum. Et quoniam similitudo vestigij non facit creaturam ipsius Dei esse capacem per cognitionem, et amorem: hinc est quod non sequitur, quod si in creaturis irrationabilibus reperitur aliqua vestigij similitudo, quod propter hoc extendatur ad ipsas charitatis dilectio.

3. Ad illud quod obijcitur, quod fides ita credit Deum Creatorem irrationalem, et est, dicendum quod non est simile de fide, et charitate. Nam fides non tantum est circa ipsum Deum in quantum est finis, sed etiam in quantum est principium rerum. Et quia Deus est principium immediatum, tam respectu irra-

tionalium, quam rationalium: ideo utroque respectu fides in Deum credit, et ipsum contempletur. Charitas autem respicit Deum sub ratione finis, et sub ratione boni. Et quia creaturæ rationales, et irrationales non eodem modo habent tendere in ipsum summum finem, quia rationales immediate, irrationales vero mediate: hinc est quod non sequitur, quod dilectio charitatis ad has, et ad illas se habeat uniformiter.

4. Ad illud quod obijcitur, quod virtus, et vitium habent esse circa idem, dicendum quod illud argumentum dupliciter peccat. Primo, quia quamuis virtus, et vitium habeant esse circa idem subiectum, non tamen oportet quod generaliter habeant esse circa idem obiectum: plura enim exiguntur ad virtutem, quam ad vitium. Ideo si circa aliquid potest consistere vitium, non propter hoc sequitur, quod et virtus. Alius etiam defectus est, quia licet charitas sit motus, et amor specialis: non tamen oportet quod circa idem consistat charitas, circa quo consistit quodlibet speciale vitium. Unde quamuis cupiditas consistat circa bona temporalia, non oportet quod circa illa sit virtus charitatis: sed sufficit quod sit virtus largitatis. Et ideo non oportet huiusmodi temporalia ex charitate amari, sed ex largitate retineri, et dispensari ab eo, qui iuxta eorum valorem nouit eadem appetitari.

5. Ad illud quod obijcitur de eo, qui diligit temporalia, ut per illa Deo seruiat, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt: quia ille motus tunc est meritorius, non quia sit a charitate elicente, sed quia est a charitate imperante, sicut ire ad sanctum Iacobum, vel facere quodcumque aliud opus in Dei obsequium. Preterea: Cum quis diligit temporalia ad seruiendum Deo, affectio sua versatur circa eum, cui vult seruire, sicut prius tactum est. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod talia diliguntur ex charitate, nisi valde extenso nomine. Nam proprie nihil ex charitate diligitur, circa quod charitas non ponit affectum specialem.

QVÆSTIO II.

An demones diligendi sint ex charitate.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 63. art. 2.  
S. Tho. 2. 2. q. 25. art. 11.  
Et 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 5.  
Richardus 3. Sent. dist. 28. q. 1.  
Tho. Argent. 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 28. q. 2.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 28. q. 1. dub. 2.

**N**TRVM ex charitate diligendi sint demones. Et quod sic, videtur: Dilige proximum tuum, sicut te ipsum: Glossa: Proximus non proprietate sanguinis intelligendus est, sed societate rationis: sed demones sunt rationales: ergo demones sunt proximi nostri: si ergo proximi ex charitate diligendi sunt, videtur quod et demones.

2. I T E M ratio diligendi proximum est, quia est ad Dei imaginem: sed hanc est in demonibus reperire: ergo cum in eis reperitur ratio diligendi, videtur quod eos debeamus ex charitate diliger.

3. I T E M angeli antequam peccarent, ex charitate diligendi erant, propter ea quæ habebant in se: sed Dionysius dicit, quod demones habent sibi data integra, et splendida: ergo si tunc ex charitate diligendi erant propter ea quæ tunc habebant, pari ratione videtur quod nunc debeamus eos ex charitate diliger.

4. I T E M ex charitate debemus diliger quæcumque faciunt ad cumulum nostri meriti: sed demones nos

A D O P P O S I T V M  
Lenit. 19. d.

Dion. de diuinis nom. c. 4. post modum.

tentantes,

rentantes, et vexantes faciunt ad nostri meriti cumulum: ergo videtur quod ex charitate diligendi sunt.

5. I T E M ex charitate diligendum est omne quod facit ad Dei honorem, et decorem diuinæ iustitiæ: sed demones de celo eiectione, et pœnis subiecti faciunt ad manifestationem diuinæ iustitiæ: ergo videtur quod ex charitate sint diligendi. Prima sic probatur: quia charitas diligit beatitudinem, et appetit beatificari in Deo: ideo diligit omne illud, quod est ad beatitudinem ordinatum: ergo pari ratione cum charitas diligit Dei honorem, et laudem, diligit omne illud, quod facit ad amplificationem laudis diuinæ. Minor est manifesta per se.

**F**YNDAMENTA. S E D C O N T R A: In mandato dilectionis proximi præcipitur, ut homo diligit proximum sicut seipsum: quod exponens Augustinus dicit, sicut teipsum, id est ad quod teipsum. Nos autem ipsos debemus diliger ad summum boni participationem. Si ergo demones ad hanc non possunt peruenire, videtur quod non sint diligendi ex charitate.

I T E M super illud: Quis tibi videtur proximus esse: Glossa: proximus est is, cui impenditur, vel qui impendit misericordiam: sed demones non sunt tales: ergo non sunt diligendi ex charitate.

I T E M Augustinus in lib. 8. de Trin. Qui diligit homines, vel quia iusti sunt, vel quia ut iusti sint amare debet: sed demones non sunt iusti, nec possunt esse iusti: ergo non sunt ex charitate amandi.

I T E M curia celestis demones non diligit, quin potius odit, et detestatur: ergo si in eis est charitas maxime perfecta, et tanto perfectior est in via, quanto conformior est illis, qui sunt in patria: videtur quod nulla charitas se ad demonum dilectionem extendere debeat.

I T E M nihil est charitatis vinculo amplectendum, quod est perpetually separatum ab his, qui charitate ligantur: sed demones a membris Christi sunt semper separati: ergo nullo modo sunt ex charitate diligendi.

C O N C L V S I O.

Demones ex charitate non sunt diligendi, cum eorum culpa inseparabiliter eis adheret.

**R**E S P. A D A R G. Dicendum quod sicut irrationalia ex charitate non sunt diligenda elicitive, quia non sunt ordinata ad illius summi boni affectionem, quod suis dilectis charitas optat, sic demones: quia sunt obstruati in malitia, et etiam sunt impossibiles effecti ad perueniendum ad beatitudinem æternam, diligendi non sunt ex charitate elicitive. Charitas autem nullos facit diliger elicitive, nisi eos, quos optat ad summam beatitudinem peruenire. Nullos autem optat peruenire ad illam sempiternam beatitudinem, cum moueatur discrete, et rationabiliter, nisi eos, qui sunt habiles ad perueniendum, et secundum ordinem naturæ, et secundum ordinem diuinæ iustitiæ. Quoniam ergo demones, etsi sint apti nati per naturam felicitari, et in Deo beatificari, quia tamen diuina iustitia repugnat, per quam sunt damnati ad perpetuam miseriam: hinc est, quod charitas summum bonum eisdem non optat. Ideo concedendum est, quod demones non sunt ex charitate diligendi: Eodem etiam modo dicendum est de damnatis, secundum quod ex charitate diliger accipitur proprie. Si vero ex charitate diliger accipitur large, prout actus diligendi est ex charitate imperante: sic demones quodam modo sunt diligendi, et quodam modo odiendi. Ratione culpæ sunt odiendi, in qua sunt Deo dissimiles, diligendi ratione naturæ. Imago enim summi regis secundum naturam considerata quantum de se pulchra est; et formosa, et naturali affectu amabilis a consimili natura. Verum tamen quia habens charitatem,

S. Bon. To. 5,

multum detestatur eorum culpam, et culpa eorum totaliter, et inseparabiliter possidet eorum naturam: hinc est quod charitas naturalis magis mouet affectum naturalem ad diligendum creaturas irrationales, quam ad diligendum demones. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod demones non sunt ex charitate diligendi.

1. Ad illud quod obijcitur in contrarium, quod proximus est qui communicat in ratione, dicendum quod communicare in ratione est dupliciter. Vel secundum ipsius naturam puram rationis, vel secundum ordinem, vel habilitatem ipsius ad gratiam. Dico ergo, quod proximitas secundum rationis naturam non est sufficiens ad hoc, quod aliquis dicatur esse proximus respectu actus diligendi: dilectio enim gratuita respicit ordinationem ad gratiam. Et quoniam demones hac proximitate carent, quia redditi sunt ad gratiam impossibiles, ideo sub ratione proximorum non continentur. Et ideo ex illa ratione non sequitur, quod diligendi sint ex charitate.

2. Ad illud quod obijcitur, quod imago est ratio diligendi in creatura, dicendum quod imago non est sufficiens ratio diligendi, nisi in quantum est ordinata ad gratiam, et gloriam, ad quam ordinatur charitas. Et quia hoc modo non est in demonibus, immo omnino inordinata: ideo non cogit illa ratio.

3. Ad illud quod obijcitur, quod angeli antequam peccarent, erant ex charitate diligendi, dicendum quod hoc erat, quia tunc habilitatem, et idoneitatem habebant ad assequendam gloriam, sed non hanc habuerunt post lapsum: et ideo non sunt nunc, sicut tunc ex charitate diligendi. Et si tu obijcias, quod habent sibi data integra, et splendida, dicendum quod illud dicitur quantum ad potentias respectu naturalium operationum, non autem quantum ad habilitates earumdem respectu gratuitarum. Inhabiles enim effecti sunt ad benefaciendum: tales enim habilitates corrumpuntur per peccatum, secundum quod vult Augustinus: et in 2. lib. fuit ostensum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod quidquid facit ad cumulum nostri meriti, est ex charitate diligendum, dicendum quod hoc potest esse dupliciter. Vel secundum principalem intentionem, vel per occasionem. Quamuis ergo prædicta propositio veritatem possit habere de eo, quod facit ad cumulum nostri meriti secundum principalem intentionem, et primariam ordinationem: de eo tamen quod facit ad cumulum nostri meriti per occasionem, non oportet habere veritatem: quia ex multis malis, et peccatis Deus viris iustis elicit bona: et hoc modo demones faciunt ad nostri meriti promotionem, quia dum intendunt nos pervertere ad peccatum virtute diuina, eorum exercitium conuertitur viris iustis, et sanctis ad meriti additamentum.

5. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod omne quod facit ad Dei honorem, et decorem iustitiæ, est diligendum ex charitate, dicendum quod sicut ex præcedentibus patet, si proprie accipitur diliger ex charitate, propositio non habet veritatem. Et si tu obijcias: Quod ordinatum est ad beatitudinem, est diligendum ex charitate: ergo similiter ad laudem ordinatum, dicendum quod dupliciter est aliquid ordinatum ad beatitudinem. Aut quia ipsum de seipso est ordinatum, ut perueniat ad beatitudinem. Aut quia per ipsum aliud ordinatum est ad beatitudinem, et quod primo modo ordinatum est ad beatitudinem, est ex charitate diligendum. Quod secundo modo ordinatum est, non oportet diligi ex charitate, accipiendo proprie ordinatum. Similiter aliquid ordinatum ad laudem Dei potest esse dupliciter. Aut quia ipsum laudat, et magnificat Deum, aut gloriatur in laude Dei. Aut quia est materia laudis diuinæ. Et quod primo modo ordinatum est ad Dei laudem, ex charitate diligendum est: quod vero

Gg 3 secundo

In 70. p. 40.  
65. to. 9.

Aug. 24. de Tr. cu. 8. in princ. 10. 3.



secundo modo ordinatum est, non oportet quod diligatur ex charitate, nisi dicatur diligere ex charitate imperante. Charitas enim imperat homini, ut velit esse omne illud in uniuerso, quod excitat virum iustum ad laudandum, et magnificandum Deum suum.

QUESTIO III.

An mali homines sint diligendi ex charitate.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 63. art. 3. S. Tho. 2. 2. q. 25. art. 6. Et 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 4. Et de Virt. q. 2. art. 8. Richardus 3. Sent. dist. 28. q. 3. Tho. Arg. 3. Sent. d. 28. q. 1. ar. 4. Steph. Brulaf. 3. Sent. dist. 28. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 28. q. 1. dub. 2.

FVNDAMENTA. Matt. 5. g

TRVM ex charitate sint diligendi mali homines. Et quod sic, videtur: Diligite inimicos vestros, etc. Sed qui odit iustos, sine dubio est iniquus, et malus: ergo si talis est diligendus ex charitate iuxta mandatum Dominicum, mali homines ex charitate diligendi sunt.

ITEM omnes praedestinati diligendi sunt ex charitate: sed multi, qui sunt mali, sunt praedestinati: ergo aliqui mali ex charitate diligendi sunt: sed nescimus qui sunt praedestinati, qui praesenti, dum in via sunt: ergo omnes mali sunt ex charitate diligendi.

ITEM omnes, pro quibus est orandum, sunt ex charitate diligendi: sed orandum est pro peccatoribus: ergo tales sunt ex charitate diligendi.

ITEM perfectissima charitas fuit in Christo: sed Christus, cum essemus iniusti et peccatores, dilexit nos: si ergo omnis amor rectus debet charitate Christi imitari, tunc videtur quod peccatores, et impij ex charitate sint diligendi.

AD OPPOSITVM Psal. 138. d

SED CONTRA: In Psalmo: Nonne qui oderunt te Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam: sed omnes viri iniusti Deum offendunt, et ipsi Deo iniuriantur: ergo omnes peccatores odiendi sunt: non ergo ex charitate diligendi.

Ecclesi. 12. Sap. 14. d

ITEM charitas facit voluntatem nostram conformem voluntati diuinae: sed peccatores, et iniusti sunt odibiles Deo, secundum illud: Altissimus odio habet peccatores. Et: Abominabiles sunt Deo impius, et impietas eius: ergo videtur quod secundum legem charitatis mali sint odiendi: non ergo ex charitate diligendi.

3. Met. cont. 4.

ITEM in contrarijs sequitur consequentia. Sicut se habet bonitas ad dilectionem, sic malitia ad odium: sed haec est per se vera: Boni sunt diligendi: ergo et haec: mali odiendi: sed odiendum non est diligendum: ergo mali non sunt ex charitate diligendi.

ITEM charitas est vinculum vnitatis: ergo illi soli sunt ex charitate diligendi, qui sunt de vnitate corporis mystici: sed mali non sunt de vnitate corporis mystici: ergo non sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO.

Mali homines secundum quod imaginem Dei gerunt, diligendi sunt ex charitate: non tamen secundum quod mali sunt: immo secundum hoc detestandi sunt.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de malis hominibus dupliciter contingit loqui, et dupliciter etiam conuenit eos considerare, vel in quantum sunt homines, vel etiam in quantum sunt mali. Siue in quantum

A habent in se rationem diuinae imaginis, secundum quam sunt capaces beatitudinis, vel in quantum carent perfectione diuinae similitudinis. Si primo modo consideremus homines malos, in quantum videlicet sunt homines ad Dei imaginem, secundum quam sunt capaces beatitudinis, sic ex charitate diligendi sunt: pro eo quod liberalitas charitatis, et eius amplitudo omnes recolligit, qui ad illam summam beatitudinem habent idoneitatem. Si vero consideremus homines malos secundum quod mali sunt, et priuati perfectione diuinae similitudinis: sic potius sunt detestandi, quam diligendi. Et sic iidem homines odiendi sunt, et diligendi: odiendi quidem ratione inordinationis culpae, diligendi vero ratione ordinabilitatis naturae, quae possibilis est ad perfectionem gratiae. Quae est quod dicit Gregorius in quadam Homilia: Hic est indignationem debemus vitij, compassionem tamen debemus naturae. Et Isidorus in lib. de virtutibus: Totum Christum non diligit qui hominem odit: bonum est non odire naturam, sed culpam: licet ergo culpam malorum odiamus, ipsos tamen diligere debemus. Et sic concedendum est, quod licet malorum hominum malitia sit detestanda, ipsi tamen mali homines in quantum sunt ad beatitudinem ordinati, sunt ex charitate diligendi. Vnde et rationes, quae ad hoc inducuntur, concedi possunt.

B AD illud ergo quod primo obijcitur, quod propheta odio habebat odientes, dicendum quod propheta non odiebat naturam, sed eorum culpam, propter quod subiunxit: Perfecto odio oderam illos. Glossa: id est iniquitates eorum odiui, non naturam: hoc enim est perfectio odii odisse, ut nec propter vitia homines oderis, nec propter homines vitia diligas.

AD illud quod obijcitur quod Deus odit peccatores, iam patet responso: quia Deus non odit eos ratione naturae, sed ratione culpae, vel vitij. Licet enim ratione vitij puniantur a diuina iustitia, ratione tamen naturae ad bonum ordinate fouentur et attrahuntur a diuina misericordia, secundum illud quod dicitur: Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est: sic enim Deus mundum dilexit, ut dicitur: ut filium suum vnigenitum, etc.

AD illud quod obijcitur, quod si oppositum in opposito, et propositum in proposito, dicendum quod illud habet veritatem intelligendo per se: et ideo in ratione illa est duplex defectus. Primum quia boni homines sunt diligendi, non solum quia boni, sed etiam quia ad bonum ordinati: siue non solum quia boni in actu, sed etiam quia boni in aptitudine, et habilitate: et ideo non sequitur, quod mali sint odiendi: quia est non sunt boni in actu, sunt tamen boni in aptitudine, et habilitate. Praeterea: Esto quod hoc sit verum, quod boni in quantum boni sint diligendi, ex hoc tamen non sequitur, nisi quod mali in quantum mali, sint odiendi. Et hoc quidem verum est: sed ex hoc ulterius non est inferendum, quod mali homines non sint diligendi, quia quamuis in eis sit malitia culpae, quae est ratio odiendi, est tamen in eis bonitas naturae, quae est ratio diligendi.

AD illud quod obijcitur, quod charitas est vinculum vnitatis, dicendum est quod vinculum dilectionis licet respiciat duo extrema, vnum tamen illorum respicit sicut subiectum, alterum autem sicut terminum: nec oportet quod vtrumque respiciat sicut subiectum, nisi ubi reperitur perfecta ratio vnionis. Quoniam ergo habens charitatem est de vnitate corporis, alius vero actus non habens charitatem, potest esse de vnitate corporis illius, quamuis non sit in actu: hinc est quod charitas potest esse in vno respectu alterius, pro eo quod vinculum amicitiae ad sui esse non necessario exigit extremorum mutam coniunctionem: multi enim diligunt, qui non diliguntur. Vnde ad hoc quod charitas sit vinculum vnionis, non oportet quod

Isid. li. 2. de sum. bon. 6. 3. 7.

Pjan. 150. u

Rom. 5. a

Ioan. 3. b

CONCLUSIO.

Corpora nostra ex charitate sunt diligenda, cum ipsa etiam per quamdam redundanciam beatitudinis sint capacia.

quod ponat vtrumque extremorum in actu vniciendi, A sed sufficit quod ponat vnum in actu scilicet subiectum, in quo est: reliquum vero in habitu scilicet obiectum, sicut scientia ponit scientem in actu, scibile vero ponit in habitu.

QUESTIO IIII.

An corpora nostra ex charitate sint diligenda.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 63. art. 3. S. Thomas 2. 2. q. 25. art. 5. Et 3. Sent. dist. 28. q. 1. art. 7. Et de Virt. q. 2. art. 7. Richardus 3. Sent. dist. 28. q. 2. Stephanus Brulaf. 3. Sent. dist. 28. q. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 28. q. 1. dub. 3.

AD OPPOSITVM Ioan. 12. d

TRVM ex charitate diligenda sint corpora nostra. Et quod non, videtur: Qui amat animam suam perdet eam: sed constat, quod anima non stat ibi nisi pro vita carnali: ergo si vita carnalis in hoc mundo est odienda, videtur quod odienda sint corpora nostra: non ergo ex charitate diligenda.

Galat. 5. c Rom. 7. d

ITEM nihil est ex charitate diligendum, quod impedit hominem ab affectu beatitudinis: sed caro nostra est huiusmodi, quia caro concupiscit aduersus spiritum, secundum quod dicitur: Inuenio in membris meis legem repugnantem legi, etc. Si ergo corpora nostra impediunt nos a beatitudine assequenda, videtur quod non sint ex charitate diligenda.

3. Cor. 13. b

ITEM: Charitas numquam excidit: ergo videtur quod illa ex charitate sint diligenda, quae numquam excidit: sed corpora nostra corrumpuntur: ergo ex charitate non sint diligenda.

FVNDAMENTA. Ephes. 5. e

ITEM ratio imaginis, siue expressa assimilatio ad Deum est id, quod facit creaturam rationalem ex charitate diligi, sicut in praecedentibus patet: sed in corpore communicamus cum brutis, nec perfectio imaginis reperitur in nobis ex parte corporis nostri: ergo videtur quod corpora nostra non sint ex charitate diligenda, sicut nec bruta animalia.

Lib. 1. c. 23. no. 3.

SED CONTRA: Viri debent diligere vxores suas, sicut corpora sua: si ergo hortatur Apostolus ad diligendas vxores ex charitate, cum similiter diligenda sint vt corpora nostra, videtur quod corpora sint ex charitate diligenda.

Lib. 1. c. 23. no. 3.

ITEM Augustinus dicit in libro de Doctrina Christiana: Quattuor sunt diligenda, et tribus praemissis subditur quattuor, quod infra nos est, scilicet corpus nostrum. Si ergo Augustinus enumerat ibi diligenda ex charitate praecise, et proprie, videtur quod corpora nostra sint diligenda ex charitate.

Glossa in Cant. 2. ubi ordinavit in med.

ITEM omne beatificabile ex charitate est diligibile: sed corpus nostrum cum anima communicat in participatione felicitatis: ergo similiter communicare debet in dilectione charitatis.

ITEM in ordine charitatis consanguinei praemittendi sunt extranei: secundum Ambrosium: sed consanguinitas non est nisi ex parte corporum: si ergo haec conditio reddit homines magis amabiles, videtur quod corpora nostra inter ea connumerentur, quae sunt ex charitate diligenda.

C

ex charitate, concedendae sunt etiam rationes ad hanc partem inducrae.

AD illud quod obijcitur, quod Deus hortatur nos in Euangelio ad vitam carnalem odiendam, dicendum quod in corpore nostro est vitiositas concupiscentiae, et bonitas naturae. Et quia vitiositas concupiscentiae inclinatur ad malum, ideo est odienda: et si quis eam diligit, odit animam suam: quia vero bonitas naturae ordinata est ad summum bonum quodam modo participandum, ideo est diligenda. Cum ergo Dominus hortatur ad odiendam animam nostram, siue vitam carnalem, dicendum quod hoc non concludit quod corpora nostra non sint diligenda quantum ad bonitatem naturae, sed quantum ad vitiositatem concupiscentiae.

ET per hoc patet responso ad rationem sequentem: quia caro non repugnat spiritui, nec impedit ab assequenda beatitudine propter conditionem naturae, sed propter vitiositatem concupiscentiae contractae.

AD illud quod obijcitur, quod non debent diligi ex charitate ea, quae corrumpuntur, cum charitas numquam excidat, dicendum quod quamuis corpus nostrum sit corruptibile ad tempus, et secundum praesentem statum: est tamen ad perpetuam incorruptionem ordinatum. Vnde quamuis nunc seminetur in corruptione, resurget tamen in incorruptione: et ideo quamuis corpus sit corruptibile quantum ad lapsam naturae infirmitatem, non sequitur quod non sit diligibile ex charitate quantum ad necessitatem naturae, secundum quam ordinatum est ad perpetuam incorruptionem.

AD illud quod obijcitur, quod ratio imaginis, et expressa assimilatio, quae facit creaturam rationalem diligi ex charitate non inuenitur in corpore, dicendum quod verum est per se loquendo, quod ratio imaginis sic facit: licet autem corpus humanum non sit ad Dei imaginem per se, est tamen vnium animae, quae est ad imaginem Dei, vnium inquam vnitate naturae: et ratione illius est beatitudinis participabile: et sicut est beatitudinis participabile, ita et diligendum ex charitate, ea videlicet ratione, qua est anima rationali vnium: et hoc est proprium corporis humani respectu cuiuslibet alterius corporis: propterea non est simile de alijs corporibus irrationalibus.



sicut ad propinquum . Ad corpora autem comparari A  
habet vniformiter, ad vtrumque enim comparatur si-  
cut ad inferius. Aliter volunt alij dicere, quod dilectio  
corporis proximi contipetur sub dilectione proximi,  
quia vniformiter comparatur charitas ad vtrumque :  
ad animum nostrum, et ad corpus comparatur  
differenter, quia ad animum comparatur sicut ipsum  
informans, et eidem inharens, ad corpus vero sicut

eidem dominans, et ipsum regens.  
6. A D illud quod obijciunt, quod ex charitate di-  
ligendum est quod est contra nos, dicendum quod il-  
lud cōtinetur sub illo membro, quod est iuxta nos, pro  
eo quod et si inimici sint diligēdi, qui sunt contra nos,  
non tamen sunt diligendi in eo quod sunt contra nos,  
hoc est ratione culpæ, sed in eo quod sunt iuxta nos,  
hoc est secundum conformitatem naturæ.

D I S T I N C T . XXIX.

DE ORDINE DILIGENDI, QUID PRIUS,  
quid posterius, quid magis, quid minus, et de  
gradibus charitatis.

Cant. 2. a  
Li. 1. de Do-  
ctrina Chri-  
stiana c. 27.  
10. 3.

**N**OST pradieta de ordine charitatis agendum est, quia dicit sponsa: Introdu-  
xit me rex in cellam vinariam, et ordinavit in me charitatem. Videamus ergo  
ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat. Peccat enim qui prepostere  
agit. Nam scire quid facias, et nescire ordinem faciendi, non est perfecte co-  
gnitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem  
autem diligendi Augustinus insinuat dicens: Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut  
diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut eque diligat quod  
minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod eque diligendum est. Omnis  
peccator, in quantum peccator est, non est diligendus, et omnis homo, in quantum est homo, di-  
ligendus est propter Deum: Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius dili-  
gendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item: Amplius alius homo di-  
ligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest no-  
biscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum, quia corpus per animam vivit, quā  
fruiuntur Deo. Audiisti aliqua de ordine charitatis, ubi expressum est, nos amplius debere dili-  
gere Deum, quam omnes homines, vel nosipsos, et amplius animam alicuius hominis quam cor-  
pus nostrum. In enumeratione etiam quattuor diligendorum superius posita, prius ponitur quod  
supra nos est: secundo, quod nos sumus: tertio, quod iuxta nos est: quarto, quod infra nos est.  
Vbi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum, vtrum  
omnes homines pariter diligere debeamus, et tantum quantum nos, vel minus.

An omnes homines pariter diligendi sint.

**V**NDE etiam super hoc saepe mouetur questio, quam perplexam faciunt sanctorum verba  
varie prolata. Quidam enim tradere videntur, quod pari affectu omnes diligendi sint, sed in  
effectu, id est, in exhibitione obsequij distinctio obseruanda sit. Vnde Augustinus: Omnes ho-  
mines eque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum  
est, qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictus tibi,  
quasi quadam sorte iunguntur. Pro sorte enim habendum est quo quisque tibi temporaliter col-  
ligatus adheret, ex quo eligis potius illi dandum esse. Item super Epistolam ad Galatas: Ope-  
remur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei, id est, ad Christianos: Omnibus  
enim pari dilectione vita aterna optanda est, eise non omnibus eadem possunt exhiberi dile-  
ctionis officia, quæ fratribus maxime sunt exhibenda: quia sunt sibi inuicem membra, qui ha-  
bent eundem patrem scilicet Deum. His alijsq. testimonijs innituntur, qui dicunt omnes ho-  
mines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differentiam.

Quæ his repugnare videntur.

**Q**UIBUS obuiat illud praeceptum legis de diligendis parentibus: Honora patrem tuum  
Deum. 5. b  
Mat. 15. a et matrem, ut sis longeuus super terram. Vt quid enim specialiter illud praeceptum de paren-  
tibus

ribus, nisi maiori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem ex-  
hibitionem, in qua praeponendi sunt. Vnde honora, dixit, non dilige. Obuiat etiam illud, quod  
Hieronymus super Ezechielem ait: scilicet ut ordine charitatis, sicut scriptum est: Ordinavit in  
me charitatem, post omnium patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, et mater, et filius,  
et filia, frater et soror. Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem super illud Cantico-  
rum, capitulo secundo, id est: Ordinavit in me charitatem, ait: Multorum charitas inordinata est,  
quod in primo est, ponunt tertium vel quartum. Primo Deus diligendus est, secundo parentes,  
inde filij, post domestici, qui si boni sunt, malis filijs praeponendi sunt. Secundum hoc in Euan-  
gelio ad cuiusque dilectionem proprium ponit: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, Mat. 22. d  
et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut teipsum, et inimicos non ex tota virtute,  
nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod eos diligimus, et non odio habemus. Ec-  
ce ex promissis aperte insinuat quæ in affectu charitatis distinctio sit habenda, ut differen-  
ti affectu, non pari homines diligamus, et ante omnia Deum, secundo nosipsos, tertio parentes,  
inde filios, et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed inquiunt illi, quæ de  
ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter pro-  
ximis exhibenda sunt. Primo parentibus, inde filijs, post domesticis, demum inimicis. Deum  
vero iam affectu, quam obsequij exhibitione ante omnia diligendum.

Quod aliqui eorumdem tantum proximos quantum nos debere diligere tradunt.

**Q**UORVM etiam nonnulli tradunt affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quan-  
tum nosipsos diligimus. Quod confirmant auctoritate Augustini qui ait: Nec illa iam questio  
moueat, quantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus  
Deo quam nobis, fratri vero quantum nobis. Nos autem tanto magis diligimus, quanto ma-  
gis diligimus Deum. Ex hoc et promissis testimonijs Augustini asserunt omnes homines pariter  
esse diligendos a nobis, et tantum quantum nos, Deum autem plusquam nos, corpus vero no-  
strum minus quam nos vel proximos. Nec in enumeratione praemissa quattuor diligendorum  
ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

**V**ERVUM quia praemissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundum affectum magis quam  
secundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alij dicunt non modo  
in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, ut an-  
te omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios, vel fratres et huiusmo-  
di, postea domesticos, demum inimicos. Quod vero Augustinus dicit pariter omnes esse diligen-  
dos, et pari dilectione omnibus vitam optandum, ita accipi potest, ut paritas non ad effectum  
referatur, sed ad bonum quod eis optatur, quia charitatem omnibus optare debemus, ut paria  
bona mereantur. Sicut Apostolus dicit: Volo autem omnes vos esse sicut me. Optanda est enim  
minoribus perfectio maiorum, ut ipsi fiant perfecti, et sic parem mereantur beatitudinem. Vel  
pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait: Vt tantum dili-  
gamus fratres quantum nos, ita intelligi potest, id est ad tantum bonum diligamus fratres, ad  
quantum nos, ut tantum bonum eis optemus in aeternitate, quantum nobis, et si non tanto af-  
fectu. Vel ibi, quantum, similitudinis est, non quantitatis.

Questio de parentibus bonis et malis, quo modo diligendi sunt.

**S**OLET etiam quari: Si parentes nostri mali sunt, vel filij, vel fratres: an magis vel  
minus diligendi sint alijs bonis, hac ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis sint di-  
ligendi boni, qui nobis carne non sunt coniuncti, quam mali carne coniuncti: quia nobis  
sunt coniuncti corde glauino charitatis. Sanctior est enim copula cordium quam corporum.  
Vnde Beda de illis verbis Domini: Mater mea, et fratres mei hi sunt, qui verbum Dei fa-  
ciunt, ait: Non iniuriose negligit matrem, nec mater negatur, qua etiam de Cruce agnoscitur  
sed religiosiores monstrantur copula mentium quam corporum. Veruntamen latebrosa questio  
est hac, nec a nobis plene absolunda, properantibus ad alia. Mouemur enim ex verbis illis,  
quibus inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum iubet diligere, sed simpliciter. Suffi-  
ciunt enim quod diligimus, et non odio habemus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat

Lib. 1. cir-  
ca illud c.  
44. Sabb.  
mea sanct.  
In Glof. or-  
din. in c. 2.  
Cat. & ori-  
gen. ibidem  
hom. 2.

Lib. 8. de  
Triu. c. 8. in  
fine. 10. 3.

Exponit au-  
toritates  
quæ erit ad  
oppositum.  
1. Cor. 7. 4

Mat. 22. d  
Luc. 8. d  
Marc. 3. d  
Ioan. 19. c

*tibi diligere inimicum et non sicut teipsum, quia omnes et amicos et inimicos, sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum et proximum et inimicum, qui Mat. 22. d. tamen proximus est, propria Dominus ponit, cum ait: Diliges Deum ex tota virtute tua, et proximum sicut teipsum, non ait, ex tota virtute, ut ostendat proximum diligendum minus Luca 6. d. quam Deum. Dicit etiam: Diligite inimicos, nec addit ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligamus, et non odio habeamus, id est sufficit dicere, ut diligamus, et odio non habeamus, non quia eos diligere non debeamus sicut nos, quia proximi sunt, sed sufficit si eos minus diligimus, quam alios proximos, quod locutionis genus innuit.*

Questio Augustini in libro Retractionum.

*QV AERI etiam solet: Cur Dominus praeceperit diligere inimicos: cum alibi praecipiat Luc. 14. e odio habere parentes et filios. Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam Aug. lib. 1. et virtutem, vitium vero et peccatum odium. Et parentes ergo in quantum mali sunt, retract. ca. odiendi sunt, et inimici diligendi, in quantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos 19. in mod. regni Dei, et odiamus propinquos si impediunt nos a regno Dei, et in omnibus communiter 10. 9. naturam diligamus, quam Deus fecit.*

De gradibus charitatis.

*SCIENDVM quoque est diuersos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, In Ioan. proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Vnde Augustinus: Perfecta charitas haec est, tract. 5. ad ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur, iam profusus med. 10. 1. perfecta est? immo ut perficiatur, nascitur: cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur, cum ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolui, et cetera. Hic aperte progressus et perfectio charitatis insinuat, quam perfectionem Ioan. 13. b. etiam veritas commendat, dicens: Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Quod vique dictum est de opere dilectionis, quia amor dilectionis effectus non est, quam ponere animam pro alijs. Nec te moueat quod ait, pro amicis: Qui enim ponit animam pro amicis, ponit et pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.*

DISTINCT. XXIX.

De charitate quantum ad diligendi ordinem.

Post praedicta de ordine charitatis agendum est, et cetera.

Expositio textus.



**S**PERA determinauit Magister de charitate quantum ad essentiam, et diffinitionem, quantum ad diligibilia numerum, et distinctionem. Hic sequitur tertia pars, in qua determinat de ipsa quantum ad diligendi ordinem. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima determinat de ordine charitatis per comparisonem ad ea, quae per charitatem diliguntur. In secunda per comparisonem ad ea beneficia, quae per charitatem impenduntur, ibi: Vnde etiam super hoc saepe mouetur questio. In tertia per comparisonem ad gradus, qui in charitate reperiuntur, ibi: Sciendum quoque est diuersos gradus charitatis esse. Prima, et vltima partibus remanentibus indiuisis, media pars diuiditur in duas. In quarum prima ponit Magister circa hanc materiam diuersorum opinionum. In secunda dissoluit incidentes dubitationes, ibi: Solet etiam quaeri si parentes nostri, et cetera. Prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima opponit ad partem vna auctoritate Augustini. In secunda vero opponit ad alteram partem auctoritate legis, ibi: Quibus obuiat illud

Diuisio.

**A** praeceptum legis. In tertia vero subiungit opinionem suam, ibi: Verum quia praemissa verba Ambrosii, et cetera. Similiter secunda pars, in qua remouet dubitationes incidentes, tres habet partes secundum tres dubitationes, quas dissoluit, quarum vna oritur ex alia. Primam dissoluit, ibi: Solet quaeri si parentes. Secundam ibi: Verumtamen, laboriosa questio haec est. Tertiam, ibi: Solet quaeri cum Deus praecepit inimicos diligere, et cetera. Peccat enim qui praepostero agit. Dub. I.

Videtur hoc esse falsum: Ponatur enim quod aliquis exponat se morti pro salute alterius melioris se, et sustineat penuriam, ut alij meliori se prouideat ad sufficientiam praemitit sibi alium, et tamen non videtur contra charitatem facere, immo valde charitatiue procedere. Item: Esto, quod faciam patri quidquid debeo, non obligor ei ad faciendum amplius: ergo si plus facio alij quam sibi, non praedico ei, nec ordini charitatis.

**R**ESPOND. Dicendum quod quaedam est praeposteratio ordinis ex debita causa, quaedam praeter causam, quaedam contra debitam causam. Tunc est praeposteratio ex debita causa, quando quis bonum commune praeponeat bono proprio in temporalibus; et haec quidem praeposteratio facit ad meriti cumulum. Et licet videatur praeposteratio, tamen multo maior est perfectior, ordinatio. Alia est praeposteratio praeter causam debitam, ut si ex sola liberalitate voluntatis meae magis me exhibeam alicui extraneo, quam domestico, et consanguineo, et etiam patri meo, considerando in ipso aliquam strenuitatem magis, quam Dei voluntatem,

luntatem, aut meriti dignitatem: et haec praeposteratio auferit meritum, quia in hoc non mereor. Tertia vero est praeposteratio contra debitam causam, ut pote si pater meus magis indigeat, et ego possum ei magis subuenire, et ipso neglecto subueniam extraneo: et illa inducit peccatum, et de hac intelligitur auctoritas Magistri in littera. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Multorum charitas inordinata est. Dub. I I.

**C**ONTRA ista Ambrosii verba obijcitur sic: Charitas non potest esse informis, sed semper formata, et charitas formata semper est ordinata: ergo implicatur opposita cum dicitur: Charitas inordinata. I T E M videtur male dicere in hoc quod subdit, quod in primo est, ponunt tertium, vel quartum: si enim primo diligendus est Deus, et qui praeponeunt aliquid Deo non habent charitatem, videtur quod male dicat, quod aliqui habent charitatem inordinatam, eo quod ponunt Deum tertio, vel quarto loco.

**R**ESPOND. Dicendum quod nomen charitatis accipitur large, et proprie. Large ad quamcumque dilectionem, quae multum habet amatum charum: et ista potest esse inordinata, vel ordinata: ipse autem obijcit de charitate proprie sumpta.

Ante omnia Deum, et cetera. Dub. I I I.

**V**idetur in hac distinctione Magister, immo Ambrosius esse superfluum. Primo, quia Augustinus non enumerat nisi quattuor gradus, hic autem enumerat sex: ergo videtur, si Augustinus non est diminutus, quod iste sit superfluum. Si tu dicas quod sub uno istorum membrorum, videlicet sub dilectione proximi, continentur quattuor de illis membris, ostenditur tunc quod sit diminutus, quia dilectio corporis nostri tibi non tangitur. I T E M sicut gradus sunt in dilectione proximorum, sic videtur esse in dilectione Dei: quia multum debemus diligere Deum Creatorem, et amplius recreatorem, et maxime glorificatorem: ergo insufficienter assignat gradus dilectionis. I T E M multae aliae sunt conditiones, in quibus membra Christi inuicem coniunguntur praeter praedictas, videlicet relatio vxoris ad virum, discipuli ad magistrum, domini ad seruum, subditi ad praelatum, quas omnes omittit Ambrosius. Videtur ergo insufficienter diligendorum ordinem assignare. Quaritur ergo de numero, et sufficientia ipsorum graduum.

**R**ESPOND. Dicendum quod sicut dictum fuit, ordo ab Augustino assignatus respicit ipsam charitatem secundum se: ideo attenditur secundum principales differentias boni, quae sunt bonum supra nos, et bonum intra nos, et iuxta nos, et infra nos. Ordo autem Ambrosii respicit ipsam charitatem prout est in natura, quam dirigit, et regit: et haec non tantum attenditur penes differentias boni, sed etiam penes rationem peccatorij, et alieni propinqui, et remoti: et hic ordo multiplicatur in sex differentias. Nam charitas aut respicit bonum simpliciter, quod est summum bonum: et sic est primus gradus. Aut respicit bonum proprium: et sic sumus nos. Aut respicit bonum alienum, ut sibi coniunctum: et sic quadruplex est gradus, secundum quod quadruplex est differentia modi coniungendi. Aut enim est coniunctio in naturae conformitate: et sic est vltimus gradus, qui attenditur in dilectione inimicorum. Aut in naturae conformitate, et conuersationis familiaritate: et sic est penultimus modus, qui attenditur in dilectione domesticorum. Aut in his, et propter haec in sanguinis propinquitate, et hoc potest esse dupliciter. Aut in ascendendo: et sic est filij ad patrem: Aut in descen-

**S. Bon. To. 5.**

**A** dendo: et sic est patris ad filium: et penes haec accipiuntur duo gradus intermedij. Et sic pater numerus, et sufficientia illorum sex graduum, patet etiam dissolutio obiectorum. A D illud enim quod obijcitur de Augustino, iam patet responsio, quia aliter assignatur ordo diligendorum ab Augustino: aliter ab Ambrosio. A D illud quod obijcitur de dilectione corporis nostri, dicendum quod hoc reducit ad dilectionem sui. A D illud vero quod obijcitur, quod gradus sunt in dilectione Dei, dicendum quod falsum est: quia vnus est Deus dilectus, et illae non sunt nisi rationes mouentes ad diligendum Deum, et inducentes nos secundum plus et minus, quae tamen non constituunt ex parte dilecti diuersitatem graduum. A D illud quod obijcitur de alijs conditionibus secundum quas attenditur vinculum, et coniunctio, dicendum quod ad istas possunt reduci omnes. Nam vxor cum sit caro viri, et conuerso, reducit ad dilectionem sui: pater vero spiritualis ad dilectionem patris naturalis. Ceteri consanguinei ad dilectionem filij: dominus, magister, et discipulus ad domesticos referuntur: et sic patet quod nihil superfluum, nihil etiam diminutum in praedictis gradibus continetur.

Solet etiam quaeri si parentes, et cetera. Dub. I I I I.

**C**ONTRA: Rationes illae videntur esse ad vtramque partem. Ratione enim propinquitatis videtur quod mali parentes praerferendi sint bonis extraneis, cum parentes ponantur in tertio gradu. Ratione vero bonitatis videtur contrarium. Et si tu respondeas quod non est contrarietas, quia diuersis respectibus possunt inuicem sibi praeponi, et habent se sicut excedentia, et excessa, hoc non soluit: quia adhuc constat questio quod illorum magis excellit, verum bonitas, vel propinquitas. Et quod bonitas, videtur, cum charitas per se, et primo respiciat bonitatem. Quod iterum propinquitas, videtur, quia penes illam attenditur, et assignatur ordo charitatis.

**R**ESPOND. Dicendum quod est amor complacentiae, et amor beneficentiae. Amore complacentiae amat quis aliquem, quando quis eius facta acceptat, et ipsum approbat, et etiam in bonitate eius complacet sibi. Amore vero beneficentiae amat quis aliquem quando vult ei benefacere, et diligit eum, non tantum quia sit bonus, sed ut sit bonus. Quantum ad primum amorem ponderat bonitas, quantum ad secundum ponderat propinquitas. Vnde esto quod pater meus sit malus, et alius extraneus sit bonus, magis debeo velle, et desiderare, et procurare quod pater meus sit bonus, et in charitate permaneat quam alius extraneus, licet ipsum, et facta eius quamdiu est in statu peccati, non debeam approbare. Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam, patet etiam responsio ad obiecta.

Perfecta charitas haec est, et cetera. Dub. V.

**F** Obijcitur contra hoc: quia si haec est perfecta charitas ut sit paratus pro fratribus mori, cum homo in imperfecta charitate consistens non sit paratus mori pro Deo, videtur quod perfectus amplius diligit proximum, quam imperfectus Deum. Sed in contrarium huius est: quia charitas quantumcumque parua diligit Deum propter se, et super omnia, hoc autem numquam facit perfectus proximo. Iuxta hoc quaeritur, cum charitas sit nobilissimum opus Dei, et Dei perfecta sint opera, videtur quod omnis charitas sit perfecta: male ergo hic distinguit per perfectum, et imperfectum. Iuxta hoc etiam posset quaeri, quomodo charitas imperfecta habeat perfecti, et augeri: sed hoc fuit determinatum in 1. li. dist. 17. et in 2. dist. 26.

**R**ESPOND. Dicendum quod signum perfectae charitatis, et effectus est promptitudo moriendi pro fratre.

Hh tre:



QUESTIO I.

An in charitate sit ordo respectu diligibilium.

Alex. Alon. Cont. 3. p. coll. 27. 68. ar. 1.
S. Thomas 2. 2. q. 26. ar. 1.
Et 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 1.
Et de Verit. q. 2. ar. 9.
Richardus 3. Sent. d. 29. q. 1.
Tho. Argent. 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 1.
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 29. q. 1.
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 29. q. 1.

TRIVM ordo sit in charitate respectu diligibilium. Et quod sic, videtur: Ordinavit in me charitatem: sed ordo charitatis non attenditur nisi in diligendo: ergo, et c.

ITEM Augustinus in Libro de doctrina Christiana dicit, quod primo diligendus est Deus qui est supra nos, secundo quod nos sumus, tertio quod iuxta nos, quarto quod infra nos: ergo secundum hoc patet quod ordo est in charitate respectu diligendorum. Constat enim quod illa non ordinantur ad invicem, secundum ordinem temporis, sed secundum ordinem excellentiae, et dignitatis.

ITEM hoc ipsum ostenditur auctoritate Ambrosij, qui assignat in littera ordinem charitatis in diligendo: si ergo recte assignat, videtur quod ordo ponendus sit in charitate respectu eorum, quae ex charitate diliguntur.

ITEM hoc videtur ratione: Charitatis est rectificare affectum: sed affectus non est rectus, nisi praeponat maius bonum minori bono, et hoc dicit ordinem: ergo in charitate ponendus est ordo.

ITEM charitas diligit plura diligibilia. Aut ergo aequae primo, aut non. Non aequae primo, constat, cum charitas habitus sit unus, et unus habitus unum principale habet obiectum. Si non aequae primo: ergo unum per prius, reliquum per posterius: ergo ibi est necessarius ordo.

ITEM magis competit ordo amoris deliberativo, quam naturali: sed videmus amorem naturalem ordinatum esse respectu diligibilium: ergo multo fortius videtur esse circa amorem deliberativum, sed talis est amor charitatis: ergo, et cetera.

CONTRA: Ordo praesupponit distinctionem: ergo ubi non est distinctio, ibi non est ordo: sed charitas respectu diversorum diligibilium non est distincta, nec multiplicata: ergo nec respectu eorundem erit ordinata.

ITEM vnicumque est ordo, ibi est proportio: sed diligibilium ex charitate nulla est proportio. Creati enim ad increatum modica, vel nulla est proportio, nec corporis ad spiritum: ergo si non est ordo, vel proportio inter diligibilia, videtur quod charitas respectu eorum non sit ordinata.

ITEM ordo maxime spectat ad cognitionem, quia sapientis est ordinare: ergo si non ponitur ordo in cognitione respectu cognoscendorum, multo minus non debet ordo poni in charitate respectu diligendorum. Si tu dicas quod ordo est in scientijs: obijciatur de fide, quae est habitus cognitivus, quae etiam creduntur articuli diversi: se invicem excedentes secundum gradum et dignitatem: sicut illi, qui sunt de divinitate, excellentiores sunt, quam illi, qui sunt de humanitate: si ergo non ponitur ordo in fide respectu credibilium, non debet poni ordo in charitate respectu diligibilium.

ITEM sicut in fide vna est ratio credendi, scilicet summa veritas: sic in charitate vna est ratio diligendi, videlicet summa bonitas: sed propter vnicam rationem credendi fides omnibus articulis assentit aequaliter: ergo pari ratione videtur de charitate, quod et ipsa.

FUNDAMENTA. Cant. 2. a. Libro 1. ca. 23. et sequ. 10. 3.

AD OPPOSITIVM.

tre: ista tamen promptitudo non inest charitati solum modo ex dilectione fratris, sed ex dilectione fratris relata ad dilectionem Dei, quem perfectus propter se, et super omnia diligit, et ob cuius amorem etiam pro ipso fratre vult mori: ideo quamvis hoc non reperitur in viro imperfecto respectu Dei, non tamen sequitur quod minus diligit Deum, quam perfectus proximum: sed quia minor est dilectio unius respectu Dei, quam alterius. Ad illud quod obijciatur, quod semper charitas est perfecta, dicendum quod perfectum dupliciter dicitur, vel in se, vel in ordine. Loquendo de perfectione in se, charitas in sui principio est imperfecta in se, sed per cremetum pericitur. Loquendo autem de perfectione ordinis, qua quidem perfectione omnia opera Dei dicuntur esse perfecta: sic charitas in quocumque statu sit, perfectionem habet, quia ordinata est in suum finem, et potest elicere debitam operationem. Aliter distinguitur perfectio sufficientiae, et excellentiae, siue perfectio secundum naturam, et secundum tempus, sicut in 2. Libro dist. 3. habetur.

Cum ad perfectionem venerit, dicit: Cupio, et cetera. Dab. V l.

CONTRA hoc est: Quia beatus Martinus, qui valde perfectum habebat charitatem, in morte dicebat: Domine si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem. ITEM hoc ipsum videtur per rationem, quia maioris perfectionis signum est appetere laborare, et affligi pro aliquo, quam appetere quiescere cum eo: ergo videtur quod ad perfectam charitatem non pertineat dicere, cupio dissolvi, et esse, et cetera. sed magis cupio laborare pro Christo.

RESPON. Dicendum quod desiderium quiescendi cum Christo potest venire ex causa duplici. Vel propter tedium malorum praesentium, vel propter contemptum terrenorum, et abundantem praegustationem caelestium. Primo modo est signum imperfectionis non perfectionis, quia sic recusat laborare. Secundo modo signum est perfectionis, quia non recusat laborare: sed spiritus tanto amoris Christi desiderio stringitur quod vix potest inter se, et Deum interpositionem corporalis parietis sustinere. Unde hoc signum est quod amat Deum perfecte. Alia vero quae dicuntur in littera, satis sunt plana, et quaedam ex eis satis declarabuntur in distinctione proxima.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis quaeritur hic de ordine charitatis. Circa hoc autem sex incidunt dubitabilia. Primum est de ordine charitatis communiter respectu diligendorum. Secundum est de ordine ipsius per comparationem nostram ad Deum. Tertium est de ordine eiusdem per comparationem nostram ad proximum. Quartum est de ordine ipsius per comparationem patris ad filium. Quintum est de ordine charitatis per comparationem domesticam ad extraneum. Sextum, et vltimum est, vtrum ordo charitatis attendatur quantum ad effectum tantum, an simul quantum ad affectum et effectum.

ipsa omnia diligenda debeat diligere aequaliter.

ITEM charitas quadam naturali inclinatione inclinatur ad diligendum bonum: si ergo ipsa est habitus unus, et idem manens, idem semper est natum facere idem in his, quae naturaliter inclinatur ad aliquid: videtur ergo quod charitas omnino uniformiter, et aequaliter moueat ad amandum omne diligibile.

ITEM si ordo attenditur in charitate, aut attenditur quantum ad habitum, aut quantum ad actum. Quantum ad habitum non constat, cum ille sit unus et idem. Si quantum ad actum, ergo videtur quod in dormiente non sit charitas ordinata, cum in eo non exerceat actum suum. Est igitur quaestio penes quid attendatur ordo in charitate, et quare magis attendatur ordo in ipsa, quam in alia virtute, cum omnis virtus, sicut dicit Augustinus in Libro de moribus Ecclesiae, sit amor ordinatus. Et rursus: Cum circa omne bonum sit modus, species, et ordo, cur potius charitas dicatur ordinata, quam modificata.

CONCLUSIO.

Charitas ordinata est respectu eorum, quae ex charitate sunt diligenda.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod charitas est vinculum ligans iuxta illud, quod dicit Apostolus ad Colossenses, ubi vocat eam vinculum perfectionis. Et Dionysius de diuinis nominibus dicit, quod amor est virtus vnitiva. Unde cum amor charitatis sit amor maxime liberalis, multa complectitur, et in vnum colligit. Unde charitas non tantum vnit fini eum in quo est, sed etiam quodam modo ligat ei, quod natum est ad eundem finem peruenire. Nec tantum est charitas vinculum ligans, sed etiam pondus inclinans. Quod enim est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus. Quoniam igitur vnumquodque per suum pondus habet ordinari, et charitatis pondus est, et aequa ponderatrix: hinc est quod ipsi charitati maxime competit ratio ordinis. Et quoniam ipsa est vinculum ligans, et circumplectens multa: ideo non tantum ordinat ipsum diligentem in finem, sed etiam ipsa dilecta secundum quod ratio diligendi, et ipse habitus charitatis diuersimode comparatur ad illa. Concedenda igitur sunt rationes ostendentes charitatem esse ordinatam respectu eorum, quae sunt ex charitate diligenda.

Aug. li. 13. confess. ca. 9. de Civ. Dei et lib. 11. ca. 28. et 6. de Trinit. cap. 10. 10. 3.

AD illud quod primo obijciatur, quod ordo praesupponit distinctionem, dicendum quod ordo attenditur in charitate ratione habitus relati ad actum, et obiectum: quamvis autem in charitate non sit distinctio ex parte habitus, et ex parte ipsorum diligendorum, et ex parte ipsorum actuum, ratione cuius diuersitatis mandata charitatis habent multiplicari, et ipsa charitas habet ordinari.

AD illud quod obijciatur, quod ubi est ordo ibi est proportio, dicendum quod proportio dupliciter capitur, stricte, et large. Si stricte dicatur proportio, sic dicitur quamdam commensurationem, et est rerum eiusdem generis: et hoc modo non habet veritatem praedicta propositio, quod vnicumque est ordo ibi sit proportio. Si vero accipiatur large, vt dicatur proportio quaecumque habitudo, quae attenditur secundum conuenientiam analogiae, hoc modo proportio est boni creati ad increatum, et etiam ordo secundum rationem causalitatis, et primitiatis. Finis enim dignior est, et excellentior, et praepositus his, quae sunt ad finem, et quantum ad hoc attenditur ordo in charitate.

AD illud quod obijciatur, quod ordo maxime spectat ad cognitionem, dicendum quod ordo maxime spectat ad cognitionem, quia sapientis est ordinare: ergo si non ponitur ordo in cognitione respectu cognoscendorum, multo minus non debet ordo poni in charitate respectu diligendorum. Si tu dicas quod ordo est in scientijs: obijciatur de fide, quae est habitus cognitivus, quae etiam creduntur articuli diversi: se invicem excedentes secundum gradum et dignitatem: sicut illi, qui sunt de divinitate, excellentiores sunt, quam illi, qui sunt de humanitate: si ergo non ponitur ordo in fide respectu credibilium, non debet poni ordo in charitate respectu diligibilium.

ITEM sicut in fide vna est ratio credendi, scilicet summa veritas: sic in charitate vna est ratio diligendi, videlicet summa bonitas: sed propter vnicam rationem credendi fides omnibus articulis assentit aequaliter: ergo pari ratione videtur de charitate, quod et ipsa.

me videtur spectare ad actum cognitionis, cum sapientis sit ordinare, responderi potest primo distinguendo, quod duplex est ordo. Quidam partium in toto, et rerum in vniuerso. Quidam vero eorum, quae sunt in finem ad ipsum finem. Et quamvis primus ordo principaliter sit circa cognitionem, secundus tamen principaliter consistit circa affectionem, et dilectionem, cuius est in finem inclinare. Ordo autem charitatis attenditur per comparationem ad finem: et ideo non est simile de ipsa, et de habitu cognitionis. Aliter potest dici quod ordo in habitu attenditur per comparationem ad actum, et obiectum, sicut prius dictum est. Quoniam igitur summa bonitas aliter, et aliter habet comparari diuersis diligibilibus, et ab eis habet participari secundum plus, et minus, vt patet in corpore, et spiritu: hinc est quod amor charitatis dicitur ordinatus. Per hunc etiam modum si quis habitus cognitionis consideret aliqua, in quibus sit maior, et minor veritatis euentia, vtique in tali habet reperiri ordo, sicut prior est scientia principiorum, quam conclusionum: et sic potest ad illud responderi per interemptionem. Et si obijciatur de fide, dicendum quod non est simile: omnes enim articuli ad summam veritatem vniuersimode comparantur, secundum quod a fide creduntur: fides enim in credendo omnes articulos assentit primae veritati, tamquam dicenti, et asserenti: ideo vniuersimode, et aequaliter omnes illos credit.

AD illud quod obijciatur, quod vna est ratio diligendi in charitate, sicut vna ratio credendi in fide, dicendum quod etsi vna sit, non tamen sic vniuersimode habet comparari ipsa charitas ad diligibilia, sicut ipsa veritas ad credibilia: plus enim est optabilis ipsa summa bonitas Deo quam nobis, et spiritui nostro quam corpori: ideo non est simile hinc, et inde.

AD illud quod obijciatur, quod idem manens idem natum est facere idem, dicendum quod illud habet veritatem de eo, quod naturaliter inclinatur tam ratione sui, quam ratione sibi adiuncti: et hoc respectu eiusdem obiecti. Nam secundum diuersitatem obiectorum fit diuersificatio operationum: vnde sol amplius illuminat crystallum, quam illuminet lapidem, vel lignum: vtrumque autem horum deficit in charitate. Nam ipsa charitas regitua est ipsius voluntatis, et simul cum illa habet moueri, quae quidem voluntas voluntarie inclinatur ab ipsa voluta. Praeterea: Vnum obiectorum est magis amabile, quam reliquum: sicut vnum corpus est magis illuminabile, quam aliud, et ab eodem lumine magis illustratur.

AD illud quod vltimo quaeritur, vtrum ordo in charitate attendatur quantum ad habitum, aut quantum ad actum, et obiectum, dicendum quod quantum ad habitum. Unde quamvis habitus charitatis sit vnus: tamen dicitur ordinatus etiam si non sit in actu, quia habitat animam ad hoc, vt ordinate moueatur: vnde iustus dormiens dicitur habere charitatem ordinatam. Ex his autem, quae dicta sunt, patet quare charitas magis dicatur ordinata, quam virtus alia. Magis etiam dicitur ordinata, quam modificata: hoc enim proprium est ipsius simul habere rationem vinculi ligantis, et ponderis inclinantis: pondus autem ordinis correspondet.

QVÆSTIO II.

An charitas in diligendo præponat Deum nobis.

Alex. Alenf. Cont. 3. p. collat. 68. ar. 2. S. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 3. Et 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 3. Et de Verit. q. 2. ar. 4. Scot. 3. Sent. d. 29. q. 1. Richar. 3. Sent. dist. 29. q. 2. Duran. 3. Sent. d. 29. q. 2. Tho. Argen. 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 29. q. 2.

FVNDAMENTA.

Dent. 6. a

Aristot. 1. Post. cap. 3. et 2. Met. contex. 4.

2. Phy. contex. 23.

AD OPPOSITIVM.

De ordine charitatis per comparationem nostri ad Deum. Vtrum, scilicet charitas in diligendo præponat Deum nobis. Et quod sic, videtur. Primo per illud mandatum: Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua: hoc dicitur esse primum, et summum mandatum: si ergo nulli alij præcipitur, vt impendamus totum affectum nisi soli Deo: videtur quod in dilectione charitatis Deus teneat primum, et summum locum.

ITEM hoc idem ostenditur per Augustinum, et Ambrosium: quod uterque, sicut in littera ponitur, in ordine diligendi Deum nobis præponit.

ITEM hoc ipsum videtur per rationem: quoniam propter quod vnumquodque tale, et ipsum magis: sed charitas quidquid diligit, diligit propter Deum: ergo primo, et principaliter, et maxime diligit ipsum Deum: ergo secundum ordinem charitatis Deus præponitur nobis.

ITEM secundum quod vult philosophicum documentum, finis magis est eligendus, quam ea, quæ sunt ad finem: sed ad ordinem charitatis spectat, vt magis diligat ea, quæ sunt magis eligenda: si ergo bonum increatum est finis, et bonum creatum est quod est ad finem, videtur quod in ordine charitatis semper bonum increatum, quod est Deus, præponatur bono creato, quod nos sumus.

1. SED CONTRA: Gratia est perfectio naturæ, natura autem carens gratia magis diligit seipsum, quam Deum: si ergo perfectio non peruenit ordinem sui perfectibilis, videtur quod idem ordo in charitate habeat saluari: ergo charitate magis debemus diligere nosmetipsos, quam Deum.

2. ITEM si aliquod vnum addatur aliquibus æqualibus, necesse est illa post additionem esse æqualia: et ergo pari ratione si addatur inæqualibus, post additionem erunt inæqualia: sed amor nostri ante aduentum charitatis præponderat amoris Dei: ergo et post ipsius aduentum: igitur secundum ordinem ipsius charitatis magis debemus nos diligere, quam Deum.

3. ITEM affectus amoris sequitur notitiam cognitionis: in cognita enim non possumus diligere: sed magis cognoscimus nosmetipsos, quam cognoscimus Deum, quamdiu sumus in statu viæ: videtur ergo quod ad ordinem charitatis spectet plus nos, quam Deum diligere secundum statum præsentem.

4. ITEM videtur quod saltem æqualiter: quia quantum aliquis diligit Deum, tantum appetit frui Deo, et beatificari in ipso: et quantum appetit frui Deo, tantum appetit suam beatitudinem: et quantum suam beatitudinem appetit, tantum se diligit: ergo videtur quod quantum quis diligit Deum, tantum diligit seipsum.

5. ITEM motus charitatis in Deum finitus est, cum sit a virtute finitus. Similiter motus charitatis in seipsum: et possibile est motum charitatis in Deum remitti, et motum charitatis in seipsum intendi: sed

A quando aliqua duo sunt finita, quorum vnum intenditur, et aliud remittitur, possibile est illa peruenire ad æqualitatem: ergo videtur quod ex charitate possumus nos, et Deum æqualiter diligere: et sic redit idem quod prius.

6. ITEM amor est vis vnitiua: sed impossibile est quod aliquis vnatur alij, magis quam sibi: ergo impossibile est magis alium amare, quam se: igitur non videtur quod in charitatis ordine Deus nobis ipsi sit præponendus.

CONCLUSIO.

B Charitas in diligendo præponit, ordinate procedendo, Deum nobis, cum plus Deum quam nos ipsos debeamus diligere.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod secundum ordinem charitatis Deus præponendus est nobis in tantum, vt amor respectu nostri nec æquari possit, nec præponi amoris Dei, salua substantia habitus charitatis. Ratio autem huius est ista: quoniam charitas facit Deum diligi tamquam finem vltimum, et tamquam summum bonum: et quia finis vltimus est vnus solus, et summum bonum similitur non habens aliquid superius se, vel sibi æquale: hinc est quod secundum charitatis legem impossibile est aliquid plus Deo, vel æqualiter ipsi Deo, amare. Charitas enim quia diligit Deum sicut summum bonum, diligit eum super omnia. Quia diligit ipsum sicut finem vltimum, diligit eum propter se. Quod autem diligitur propter se, et super omnia, diligitur dilectione fructuosa: quod vero propter aliud diligitur, diligitur dilectione vsus. Cum ergo charitatis sit omnia ad Deum tamquam ad finem vltimum referre, sicut ponderis est corpus ad locum proprium inclinare: hinc est quod charitas facit nos Deum plus quam nosmetipsos diligere. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem illam.

1. AD illud quod obijcitur, quod gratia est perfectio naturæ: dicendum quod in natura est considerare aliquid per modum positionis, et aliquid per modum priuationis, et defectus, et corruptionis. Illud autem quod est in natura per modum positionis a gratia habet perfecti, et saluari: quod autem est ibi per modum corruptionis, et priuationis, a gratia habet corrigi, et suppleri. Cum ergo dicitur quod natura est plus seipsum, quam Deum diligere, dicendum quod hæc non est conditio reperta in natura spectat ad ipsius perfectionem siue positionem, sed potius ad ipsius corruptionem: ideo non sequitur quod per gratiam habeat saluari, immo potius sequitur: quod per gratiam habeat amoueri.

2. AD illud quod obijcitur, quod si vnum addatur inæqualibus adhuc erunt inæqualia eadem inæqualitate qua prius, dicendum quod illud habet veritatem, quando illud additum æqualiter respicitur, vtrumque illorum inæqualium, sic autem non est in proposito: nam charitas principaliter respicit illum affectum hominis qui est in Deum, quam illum qui est in seipsum: vnde in aduentu charitatis minuitur amor sui, et intenditur amor Dei.

3. AD illud quod obijcitur, quod affectio sequitur cognitionem, dicendum quod affectio dicitur sequi cognitionem non solum a parte claritatis in cognoscendo, sed etiam a parte bonitatis consideratæ in ipso cognito. Licet autem clarius cognoscat seipsum homo quam Deum, tamen nullas habens charitatem æstimat se tam bonum, et tam amabilem, quam æstimat Deum. Et ideo dilectio sequens cognitionem præponit ipsum Deum nobis in diligendo magis quam e conuerso.

4. AD illud quod obijcitur, quod quantum quis diligit Deum, tantum desiderat frui Deo, dicendum quod duplici motu dilectionis contingit Deum diligere, videlicet affectu amicitie, et affectu concupiscentie, siue desiderij. Cum ergo dicitur: Quantum quis diligit Deum, tantum desiderat frui Deo, diligere potest dici motum amicitie, vel motum concupiscentie: Si dicatur motum concupiscentie, absque dubio veritatem habet: sed hic motus non ponit numerum cum dilectione nostri: et ideo non sequitur ex hoc quod æqualiter Deum; et nos diligamus. Diligere enim nos ex charitate non est aliud, quam summum bonum nobis optare. Si vero diligere Deum dicit motum amicitie, tunc hoc quod est tantum, et quantum, possunt importare proportionabilitatem, vt sit sensus: si multum vis Deo bonum, multum desideras Deo frui. Vel potest importare proportionis commensurationem, siue æqualitatem. Primo modo habet veritatem, secundo modo non habet veritatem. Per charitatem enim summum bonum diligo, opto, et summi bonum mihi, ita quod volo quod Deus summum bonum habeat, et sit summum bonum per essentiam, mihi vero per participationem: et multo magis opto sibi, quam mihi. Et ideo non sequitur ex hoc, quod amor Dei possit æquari amoris nostro salua charitate, vel etiam amoris alicuius creature, vt pote amoris glorie, et fructuositatis Dei, siue beatitudinis creatæ. Possit etiam responderi aliter per interemptionem ad propositionem illam: Quantum desideras frui Deo, tantum diligitis temetipsam, secundum quod tantum, et quantum dicuntur commensurationem, ita potest quis desiderare frui Deo propter se, et super omnia, quamuis nullo modo concedendum sit, quod ex charitate diligit se propter se, et super omnia.

QVÆSTIO III.

An secundum ordinem charitatis bonum proprium sit præponendum bono proximi.

Alex. Alenf. Cont. 3. p. collat. 68. ar. 5. S. Thomas 2. 2. q. 26. ar. 4. Et 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 5. Et Quol. 8. ar. 8. Richardus 3. Sent. dist. 29. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 29. q. 3.

FVNDAMENTA.

De ordine charitatis per comparationem nostri ad proximum. Vtrum scilicet secundum ordinem charitatis præponendum sit bonum proprium bono ipsius proximi. Et quod sic, videtur. Primo per auctoritatem Augustini, et Ambrosij in littera, qui immediate post dilectionem Dei ordinant dilectionem sui.

ITEM Quis sibi nostrum est, cui alij bonus erit? per hoc videtur quod non potest aliquis alium ordinate diligere, nisi prius ordinate diligit se.

ITEM Augustinus in Enchirid. tractans illud verbum: Date elemosynam, et omnia munda sunt vobis. Qui vult ordinate elemosynam dare, a se debet incipere, et eam sibi primo dare. Est enim elemosyna opus misericordie, verissimeque dictum est: Miserere animæ tuæ placens Deo: si ergo prius debet homo sibi misereri quam alij, videtur quod secundum ordinem charitatis amor sui sit amor proximi præponendus.

ITEM sicut natura appetit suam conseruationem, sic charitas suam perfectionem: sed natura magis appetit conseruationem sui in se, quam in suo simili: ergo et charitas plus appetit perfici in seipsa, et in anima, in qua est, quam charitatem aliam appetat perfici in anima aliena: ergo secundum ordinem charitatis amor sui præmitti debet amor ipsius proximi.

1. SED CONTRA: Charitas non querit quæ sua sunt. Et iterum alibi: Nullus quod suum est querat, sed quod alterius: ergo videtur quod charitas secundum suam perfectionem inclinaret magis ad amandum alterum, quam ad amandum seipsum.

2. ITEM Diliges proximum tuum sicut teipsum: hoc quod est sicut, aut est nota similitudinis, aut æqualitatis. Si similitudinis tantum, eadem ratione posset dicere: Diliges proximum tuum sicut Deum. Si æqualitatis: ergo non videtur quod sit ordo dilectionis respectu nostri ad dilectionem respectu proximi.

3. ITEM Gregorius in quadam homilia: Nemo ad seipsum habere charitatem dicitur. Ad hoc enim quod charitas sit, necesse est vt dilectio in alterum tendat: ergo charitas per prius ordinat hominem ad alterum, quam ad seipsum: ergo in ordine charitatis videtur, quod nobis præmitti debeat proximus.

4. ITEM charitas est amor liberalis: sed libertas magis attenditur respectu alterius, quam respectu sui: ergo amor charitatis magis consistit in amando alterum, quam in amando seipsum.

5. ITEM amor charitatis superueniens tollit curuitatem ipsius naturæ, sicut patet: quia cum homo plus diligat se, quam Deum ante charitatem, post aduentum charitatis vertitur ordo, vt plus diligit Deum quam seipsum: si ergo mutat ordinem quantum ad dilectionem Dei, pari ratione quantum ad dilectionem proximi: videtur ergo quod dilectio proximi præmittenda sit secundum ordinem charitatis dilectioni respectu nostri.

ITEM charitas facit nos conformare voluntati nostram voluntati diuinæ: sed Deus non magis diligit

re, videlicet affectu amicitie, et affectu concupiscentie, siue desiderij. Cum ergo dicitur: Quantum quis diligit Deum, tantum desiderat frui Deo, diligere potest dici motum amicitie, vel motum concupiscentie: Si dicatur motum concupiscentie, absque dubio veritatem habet: sed hic motus non ponit numerum cum dilectione nostri: et ideo non sequitur ex hoc quod æqualiter Deum; et nos diligamus. Diligere enim nos ex charitate non est aliud, quam summum bonum nobis optare. Si vero diligere Deum dicit motum amicitie, tunc hoc quod est tantum, et quantum, possunt importare proportionabilitatem, vt sit sensus: si multum vis Deo bonum, multum desideras Deo frui. Vel potest importare proportionis commensurationem, siue æqualitatem. Primo modo habet veritatem, secundo modo non habet veritatem. Per charitatem enim summum bonum diligo, opto, et summi bonum mihi, ita quod volo quod Deus summum bonum habeat, et sit summum bonum per essentiam, mihi vero per participationem: et multo magis opto sibi, quam mihi. Et ideo non sequitur ex hoc, quod amor Dei possit æquari amoris nostro salua charitate, vel etiam amoris alicuius creature, vt pote amoris glorie, et fructuositatis Dei, siue beatitudinis creatæ. Possit etiam responderi aliter per interemptionem ad propositionem illam: Quantum desideras frui Deo, tantum diligitis temetipsam, secundum quod tantum, et quantum dicuntur commensurationem, ita potest quis desiderare frui Deo propter se, et super omnia, quamuis nullo modo concedendum sit, quod ex charitate diligit se propter se, et super omnia.

5. AD illud quod obijcitur, quod motus charitatis in Deum est finitus, et nos ipsos similitur, et ita per intensionem; et remissionem possunt æquari, dicendum quod licet uterque sit finitus, quia a virtute finita procedit: tamen ratione ipsius obiecti vnum excedit reliquum in infinitum. Nec est hoc inconueniens, quia finitum potest aliud finitum excedere in infinitum, sicut linea punctum, et superficies lineam. Vnde sicut infinita puncta non possunt lineæ æquari, sic amor ipsatum creaturarum secundum legem charitatis non potest æquari amoris Creatoris. Sicut enim ex punctis nunquam potest constitui linea, sic ex infinitis bonis creatis non potest constitui summum bonum anime rationalis. Amor enim Dei salua charitate nunquam potest sic remitti, quin Deus diligatur vt finis, et vt summum bonum. Nec amor creaturæ potest ita intendi, quin creatura diligatur vt bonum ad summum bonum ordinatum: et ideo non sequitur quod motus illi ad æqualitatem venire possint.

6. AD illud quod obijcitur, quod nihil potest alij magis vniri, quam sibi, responderi potest dupliciter. Primum quod hoc potest intelligi de vnione quantum ad naturalem conuenientiam, vel quantum ad amoris inhaerentiam. Primo modo verum est, secundo modo falsum: et hoc secundo modo amor dicitur virtus vnitiua. Aliter potest dici quod Deus magis est intimus vnique rei, quam ipsa sibi: et plus pender esse rei a Deo conseruante, quam ab ipsi principijs intrinsecis, et complementum beatitudinis spiritus rationalis habet a Deo non a seipso: et ideo cum dicitur, quod nihil potest alteri magis vniri quam sibi ipsi, si hoc intelligatur de ipsis creaturis, veritatem habere potest. Si vero intelligatur de ipso Deo, veritatem non habet. Deus enim intime inhabitat ipsi anime: et ideo anima ex intimis medullis affectionis habet Deo adherere: et cum habet charitatem, amplius tendit in ipsum, quam in se: et in eo requiescit amplius quam in se, quia melior est Deus ei, quam ipsa sibi.

S. Bon. To. 5.

AD OPPOSITIVM.

1. Cor. 13. a

Mat. 22. d

Greg. hom. 17. in Euu. gel. 10. 3.

Hh 3 diligit.

diligit nos, quam proximos nostros, immo magis diligit nostros proximos, si sint meliores nobis: ergo videtur quod secundum ordinem charitatis plus debeo diligere proximum, quam me ipsum. Si tu dicas quod Deus non vult, quod conformemur voluntatem nostram sibi in hoc, obijcitur contra hoc, quod Deus vult quod nos magis desideremus honorem suum, quam commodum proprium: vult etiam quod magis amemus, et appetiemur illud, quod magis est amandum, et appetiendum: sed salus centum animarum magis facit ad honorem Dei, et magis appetianda est, quam salus unius animae: si ergo nomine proximi intelligitur omnis homo, videtur quod amor proximi preponendus sit amori sui. Et hoc confirmatur per illud quod dicit Apostolus ad Romanos: Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt, et cetera.

CONCLUSIO.

*Amor salutis proprie preferendus est amori salutis proximi, quemadmodum etiam naturalis ratio dicitur.*

**RESP. AD ARG.** Dicendum quod secundum ordinem charitatis amor salutis propriae preponendus est amori salutis alienae, secundum quod auctoritates Sanctorum innuunt manifeste, et secundum etiam quod consonat, et dicitur iudicium rationis rectae, et instinctus naturae. Ratio autem huius est: quoniam vnumquodque plus appetit perfectionem in seipso, quam in suo simili: et quodlibet pondus plus trahit corpus, in quo est ad situm sibi debitum, quam trahat aliud corpus sibi annexum: hinc est quod charitas per prius desiderat Deum nobis vniri, et in nobis habitare, et nos in ipsum Deum tendere, et in ipso quiescere, quam appetat in aliquo alio qui nobiscum habeat aliquam similitudinem. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes, quod in ordine charitatis praefertur dilectio sui dilectioni ipsius proximi. Et huius signum est: quia illi reprehenduntur, et stulti reputantur, qui salutem propriam negligunt, ut procurent alienam. Huius etiam signum est: quia si homo ex charitate deberet diligere proximum quantum seipsum, ita quod esset ibi omnimoda aequalitas, iam duos proximos deberet diligere in duplo, quam seipsum, et tres in triplo, et sic ulterius ascendendo: quod in nullo habente charitatem reperiri contingit quantumcumque perfecto.

1. Ad illud quod primo obijcitur, quod charitas non quaerit quae sua sunt, dicendum quod suum idem est quod proprium. Proprium autem quaerere hoc est dupliciter. Vno modo prout proprium dicitur cum praecisione: et sic excludit bonum commune, et illo modo sonat in vitium, et secundum istam accipionem consuevit dici, quod libido est amor boni proprii: et quantum ad hunc modum dicit Apostolus quod charitas non quaerit quae sua sunt. Alio modo dicitur bonum proprium, bonum quod pertinet ad se, ita quod in appetitu illius boni voluntas nec repugnat diuinae voluntati, nec praedudicat communi utilitati, sicut est appetitus salutis propriae: et isto modo diligit quis se ex charitate: et sic accipiendo non negat Appstolus quin homo per charitatem debeat quod suum est quaerere, cum ipsemet cuperet dissolui, et esse cum Christo, sicut dicitur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod secundum diuinum mandatum debet homo diligere proximum, sicut seipsum, dicendum quod sicut non est nota perfectae aequalitatis, siue commensurationis, sed expressae similitudinis, quae in hoc attenditur quod homo debet diligere proximum ad illud bonum, ad quod diligit seipsum: et post salutem propriam nihil tantum debet desiderare, sicut salutem alienam: et ideo

non valet illud quod obijcitur, quod similiter debet dici in mandato illo, quod diligit proximum, sicut Deum.

3. Ad illud quod obijcitur de auctoritate Gregorii, quod charitas magis proprie ordinat ad proximum quam ad seipsum, dicendum quod hic non dicitur, quod charitas per prius respiciat ordinem hominis ad proximum, quam ad seipsum, sed quia non sufficit, quod aliquis amor sit charitas, ut homo amet seipsum: licet enim amor charitatis a seipso incipiat, debet tamen in alterum protendi.

4. Ad illud quod obijcitur, quod charitas est amor liberalis, dicendum quod quamuis liberalitas quantum ad suam completionem respiciat alterum, tamen quantum ad suum initium prius respicit ipsum, qui liberalitatem impendit, sicut et misericordia, de qua dictum est, quod primo debet homo sui ipsius misereri.

5. Ad illud quod obijcitur, quod amor charitatis superueniens tollit curuitatem naturae, dicendum quod quaedam est curuitas naturae, quae sonat in vitium, et corruptionem: quaedam quae respicit ipsius naturae intrinsicam inclinationem. Prima est, quae quis diligit se plus quam Deum. Secunda est, quae quis diligit se plus quam proximum. Gratia autem superueniens primam corrigit, et tollit: secundam vero dirigit, et cum ea currit: et sic ratio illa non valet, quoniam non est simile hinc et inde.

6. Ad illud quod obijcitur, quod debemus voluntatem nostram voluntati diuinae conformare, dicendum quod Deus cum dicitur alterum altero magis diligere, hoc non est quia intensius diligit vnum quam reliquum, cum circa ipsius amorem nec cadat intentio, nec remissio: sed hoc dicitur quia vnum ordinat ad maius bonum, quam reliquum: et hoc bene potest concedi, quod quis magis debeat diligere proximum, quam se, cum proximum ipsum excedat in merito: sed ex hoc non sequitur quod amor proximi melioris praeponderet amori sui. Ordo enim charitatis non attenditur penes magnitudinem boni optabilis, sed penes praeponderationem affectionis diligentis. Et si tu obijcias quod Deus vult, quod magis amemus honorem suum, quam commodum nostrum, et magis appetiemur quod magis est appetiendum, dicendum quod verum est, quod Dei honor plus debet in corde nostro praeponderare, quam nostrum commodum: tamen charitas numquam separatur honorem Dei a commo nostro spirituali: nec est voluntatis diuinae, ut nos appetamus aliquid quod sit in detrimentum salutis nostrae propter honorem suum: sicut enim essentiale est naturae appetere esse, sic essentiale est gratiae appetere Deo placere, et Deo adherere: ideo Deus numquam illud a nobis exigit, ut magis salutem alienam, quam propriam diligamus. Et quod dicit Apostolus, quod optabat anathema a Christo esse pro fratribus, illud intelligitur ad tempus, vel sub conditione, videlicet si optabile esset.

QUESTIO IV.

*An magis diligendi sint parentes quam filij.*

*Alex. Alex. Cont. 3. p. collat. 68. ar. 4.  
S. Thomas 2. 2. q. 26. ar. 9.  
Et 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 7.  
Et de Virtut. q. 2. ar. 9.  
Richardus 3. Sent. d. 29. q. 7.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 29. q. 4.*

**D**E ordine charitatis per comparationem patris ad filium. Et quaeritur vtrum magis sint diligendi parentes, quam filij, an econuerso. Et quod primo sint diligendi parentes

rentes videtur. Primo per mandatum Domini: praecipit enim honorare parentes in Exodo: Honora patrem tuum, et matrem. si ergo mandata Dei tradita sunt secundum ordinem charitatis, videtur quod amor charitatis principaliter ad parentes, quam ad filios habet ordinari.

ITEM auctoritate Ambrosij, quae habetur in littera: dicit enim quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, tertio filij.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: quoniam secundum legem charitatis grati debemus esse de beneficijs acceptis: sed plura beneficia accepimus a parentibus, quam a filijs: ergo magis debemus eis esse grati: sed qui magis est gratus alij, magis ipsum diligit: ergo parentes in ordine charitatis sunt filijs praepo-

ITIEM principium plus pender a principio, quam econuerso: sed vbi est maior dependentia, ibi est maior inclinatio: et vbi maior inclinatio, ibi maior amoris econuersio: cum ergo habens patrem et filium, ad patrem comparatur sicut principium ad principium, ad filium vero sicut principium ad principium, videtur quod secundum regulam amoris magis debet conuerti ad patrem, quam ad filium.

SED CONTRA: Non debent filij thesaurizare parentibus, sed parentes filijs: sed nemo debet thesaurizare nisi ei, quem diligere debet: si ergo magis debent thesaurizare parentes filijs, quam econuerso, magis debent secundum charitatis ordinem parentes filios diligere, quam filij parentes.

ITEM secundum ordinem naturae humor procedit a radice ad ramos, et non econuerso: si ergo conuersio amoris in rationalibus similis est derivationi humoris in vegetabilibus, et pater comparatur ad filios, sicut radix ad ramos, videtur quod secundum rectum ordinem amplius sint diligendi filij, quam parentes.

ITEM charitas respicit boni communicationem secundum conuenientiam, et conformitatem: sed plus boni communicant parentes filijs, quam econuerso: ergo videtur quod amor charitatis secundum rectum ordinem prius, et abundantius reddat habitum ad diligendum filios, quam parentes.

ITEM gratia est perfectio naturae: sed videmus quod naturaliter homines plus diligunt filios, quam parentes: ergo videtur quod consimilis ordo debeat esse in amore gratuito.

CONCLUSIO.

*Secundum charitatis ordinem parentes plus diligendi sunt quam filij, licet naturalis ratio oppositum videatur dicere.*

**RESPON. AD ARG.** Dicendum quod sicut dicit Ambrosius, secundum ordinem charitatis parentes praepoendi sunt filijs, et hoc intelligendum est ceteris paribus, sicut infra manifestabitur. Ratio enim huius est: quia amor gratuitus facit memorem esse perceptorum beneficiorum, propter quod et sacra Scriptura praecipiendo, et admonendo inducit nos ad paterna beneficia recolenda: et quia plura beneficia recipimus a parentibus, quam a filijs: ideo secundum ius diuinum plus eis tenemur, et magis eorum salutem diligere, et procurare debemus. Et concedenda sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. 2. 3. AD rationes autem quae in oppositum adducuntur respondendum est, quod ille rationes currunt de dilectione naturali secundum quam magis inclinatur affectus hominis ad filios, quam ad patrem. Et ratio huius est, quia natura appetit conseruari in suo simili, et magis diligit illud, in quo habet principaliter saluari: et quoniam pater habet saluari in filio secundum ordinem naturae, et non econ-

uerso: hinc est quod secundum naturae ordinem, maiorem habet ad filium inclinationem, quia magis vult ipsum, quam patrem habere superstitem. Dilectio autem gratuita magis respicit beneficiorum colationem, et superiorum civium completionem, ad quam indifferenter parentes, et filij comparantur: et per hoc patet responsio ad illa tria, quae primo obijciebantur.

4. AD illud vero quod obijcitur, quod gratia debet esse conformis naturae, dicendum quod natura in quibusdam currit via consona cum gratia, in quibusdam currit via opposita, in quibusdam via disparata. In hoc enim quod homo plus diligit se, quam proximum, natura gratiae concordat, sicut supra ostensum est. In hoc autem quod diligit se plus, quam Deum, ipsi gratiae repugnat. In hoc autem quod diligit filium, plus quam patrem, quia intendit saluari in illo, procedit quasi via diuersa. Et ideo gratia superueniens ordinem in primo affectu saluat, et perficit, in secundo simpliciter immutat, in tertio vero nouum ordinem dat: ita tamen quod affectum illum non exterminat. Vnde aestimo quod homo habens charitatem, et habens parentes, et filios, dum mouetur affectu gratuite dilectionis, magis desiderat parentum salutem. Dum mouetur affectu naturae, magis desiderat filij sanitatem. Nec est hic oppositio dilectionis naturalis ad gratuitam propter considerationem diuersam.

QUESTIO V.

*An domesticus sit extraneo praepoendus.*

*Alex. Alex. Cont. 3. p. collat. 68. ar. 5.  
S. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 8.  
Et 3. Sent. d. 29. q. 1. ar. 6.  
Et de Virtut. q. 2. ar. 9. ad 13.  
Richardus 3. Sent. d. 29. q. 6.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 29. q. 5.  
Guil. Voril. 3. Sent. d. 29. q. 1.*

**D**E ordine charitatis per comparationem domestici ad extraneum. Et quaeritur vtrum domesticus sit extraneo praepoendus. Et quod sic, videtur per illud quod dicitur ad Galatas: Operemur bonum ad omnes, et maxime ad domesticos fidei. Et: Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, et est infideli deterior. Per vtramque auctoritatum istarum ostendi potest, quod domesticus extraneo debet praeferi, per vnam ostenditur positue, per aliam destructiue.

ITEM hoc ipsum ostenditur auctoritate Ambrosij, quae ponitur in littera, qui dicit domesticos collocandos esse quinto loco in ordine charitatis, extraneos vero in sexto.

ITEM hoc ipsum videtur per rationem: Diffusio caloris corporalis prius est ad loca propinquiora, quam ad remotiora: ergo a simili communicatio amoris spiritualis prius respicit naturaliter quod est propinquum, quam quod est remotum: si ergo domesticus sit propinquior nobis, quam extranei, vel inimici, videtur quod in ordine charitatis primo sint collocandi.

ITEM ad illos prius, et principaliter charitas ordinat, quibus magis astringimur, et ligamur: ordo enim charitatis consonat legi iustitiae: sed secundum legem iustitiae magis obligamur domesticis, quam extraneis: ergo domesticis praeferi debent extraneis in ordine charitatis.

SED CONTRA: Renouamini secundum nouum hominem, vbi non est masculus, neque femina, gentilis,

**FVNDA-  
MENTA.  
1. Tim. 5. a  
Gal. 6. c**

**AD OPPO-  
SITVM.  
Coloss. 3. b**

*Rom. 9. a*

*Phil. 1. d*



Genitilis, et Iudaeus, sed omnia in omnibus Christus: ergo secundum hoc homini habenti charitatem nemo est extraneus: ergo secundum legem charitatis nulla est distinctio, nullus ordo inter domesticum, et extraneum.

2. I T E M Augustinus in libro de vera Religione: Non sic homo ab homine diligendus est, ut diligantur carnales fratres, vel filij, vel coniuges, vel cognati, vel affines, aut ciues: nam ista dilectio est corporalis. Non enim tales necessitates habemus quae nascendo, et moriendo contingunt, si nostra natura in praecipitis, et imagine Dei manens, in istam corruptionem non relegatur: ergo videtur quod ordo charitatis penes extraneum, et domesticum, et propinquum nullatenus attenditur.

3. I T E M ratio diligendi proximum ex charitate est ipsa imago Dei: si ergo domesticus, et extraneus, aequaliter sunt Dei imago, videtur quod ex charitate aequaliter sunt diligendi.

4. I T E M charitas diligit bonum quia bonum: ergo ille, qui est magis bonus, magis est ex charitate diligendus, siue sit domesticus, siue extraneus: ergo propinquitas, et familiaritas, vel extraneitas nihil videtur facere ad ordinem charitatis.

CONCLUSIO.

Charitatis ordine domesticum in dilectione ipsius extraneum sunt praefereudi.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod praedictus ordo, qui assignatur secundum has differentias, quae sunt propinquum, et remotum, domesticum, et extraneum, a quibusdam dicitur esse ipsius dilectionis naturalis, charitatis autem non est nisi tolerantis: sustinet enim charitas in via, cum sit imperfecta, imperfectionem ipsius naturae. Vnde hi voluerunt dicere, quod ordo charitatis, qui competit ei secundum se, attenditur penes maius bonum, et minus bonum, non autem secundum propinquum, et remotum. Sed hic modus dicendi non videtur concordare verbis Ambrosij, nec etiam verbis Magistri. Nam Ambrosius ordinem hunc assignat in ipsa dilectione gratuita, de qua dicit sponsa in Canticis: Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem. Et Magister in principio distinctionis dicit, quod peccat qui praepostere agit, et hunc ordinem pervertit: quod non esset si talis ordo solummodo esset charitatis, sicut tolerantis. Et ideo est alius modus dicendi quod ordo, qui attenditur penes praedictas differentias, non tantum est ipsius charitatis sicut tolerantis, sed etiam est ipsius sicut regulantis naturam, et ei consonantis. Quod enim primo diligantur propinqui, quam extranei, hoc non est naturae inordinatae, sed potius de ordine naturae. Sicut enim prius tactum est, rectus ordo diffusionis est, ut prius communicetur propinquo, et deinde remotiori. Quoniam ergo charitas rectum ordinem a natura non auferit: hinc est quod charitas superueniens illum ordinem naturae perficit, et perficiendo dicitur eodem ordine ordinari, non quia ordo ille competit sibi secundum se, sed quia competit ei ratione naturae, in qua est. Propter quod attendendum quod duplex ordo attenditur in charitate. Vnus, qui ei competit secundum seipsum: et iste ordo attenditur penes bonum, et magis bonum, et maxime bonum. Vnde charitas de se magis mouet ad amandum spiritum, quam corpus, et Deum summum, quam spiritum creatum. Alius vero est ordo, qui competit ei ratione naturae substrate: et hic attenditur secundum differentias has, quae sunt proprium et alienum, propinquum et extraneum. Affectus enim charitatis subternit sibi affectum naturae, et illum perficit, et re-

git secundum illud, quod habet in se rectitudinis. Concedendum est ergo quod secundum ordinem charitatis domesticum praeposendum sunt extraneis. Rationes autem, quae hoc ostendunt, concedendae sunt.

1. A D illud quod obijcitur, quod in Christo Iesu non est distinctio masculi, et feminae, immo omnes vnum in Christo, dicendum quod Apostolus per hoc non vult excludere distinctionem, et gradum, et ordinem in membris Christi, sed per hoc vult ostendere quod in omni sexu, et aetate, et de omni conditione quisque potest per Christum peruenire ad salutem, ita quod nullus excludendus est a fide: et propterea ex hoc non habetur, quod charitas in diligendo membra Christi non seruet ordinem.

2. A D illud quod obijcitur de auctoritate Augustini de vera Religione, responderi potest quod illam auctoritatem ipse retractat in Libro Retractionum. Alio etiam potest dici quod Augustinus de auctoritate Augustini de vera Religione, responderi potest quod illam auctoritatem ipse retractat in Libro Retractionum. Alio etiam potest dici quod Augustinus de auctoritate Augustini de vera Religione, responderi potest quod illam auctoritatem ipse retractat in Libro Retractionum. Alio etiam potest dici quod Augustinus de auctoritate Augustini de vera Religione, responderi potest quod illam auctoritatem ipse retractat in Libro Retractionum.

3. A D illud quod obijcitur, quod ratio diligendi proximum est imago, dicendum quod ista est ratio communis, et generalis: sed praeter hanc possunt esse aliae speciales. Ordo autem et distinctio quamuis non attendatur penes generales, attendi tamen potest penes speciales. Et propterea quamuis domesticus, et extraneus sint vniuersimodum ad imaginem Dei, non tamen sequitur quod sint vniuersimodum diligendi.

4. A D illud quod ultimo obijcitur, quod charitas diligit bonum, quia bonum, dicendum quod verum est de ipsa charitate secundum se: sicut enim practicum est, ordo eius in se attenditur penes bonitatem maiorem, vel minorem: sed in charitate non tantum attenditur ordo secundum se, sed etiam ratione naturae substrate: et ratione illius assignatur ordo inter domesticum, et extraneum: et sic patet quod ratio illa non repugnat ordini charitatis.

QVÆSTIO VI.

An ordo charitatis attendatur penes affectum tantum, vel penes affectum, et effectum.

Alex. Alex. Cont. 3. p. collat. 68. ar. 6. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 29. q. 5. Guiliel. Vivil. 3. Sent. d. 29. q. 1.

TRVM ordo charitatis attendatur penes affectum tantum, an simul penes affectum, et effectum. Et quod penes vtrumque videtur: Diligamus non verbo neque lingua, sed opere et veritate. Non est ergo vera dilectio nisi sit in corde et opere, in affectu et effectu: ergo pari ratione non est verus dilectionis ordo, nisi penes illorum vtrumque attendatur.

I T E M Greg. in quadam homil. Probatio dilectionis est exhibitio operis: ergo ubi est maior operis exhibitio, ibi probatur maior esse dilectio, et e contrario: si ergo charitas ordinata est in diligendo, videtur

FVNDAMENTA. 1. Ioan. 3. c.

Greg. hom. 30. in Euag. 1. c.

videtur quod ordinari debeat in corde, et in facto. A I T E M ordinatio in effectu ortum habet ab ordinatione in affectu: si ergo charitas ordinari debet in effectu, necesse est quod prius ordinetur in affectu: sed charitas ordinata est quantum ad effectum, sicut patet per illud, quod dicit Apostolus: Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos: ergo necesse est charitatem ordinatam esse quantum ad affectum.

I T E M magis pensat Deus ex quanto homo facit, quam quantum facit: ergo si ordo charitatis est Deo acceptus, videtur quod non solum consistat in opere exteriori, sed etiam in affectu interiori.

AD OPPOSITVM. SED CONTRA: Quod non consistat in affectu videtur per illud, quod dicitur: Vir amabilis ad societatem magis erit amicus, quam frater: sed constat quod illa amicitia, de qua sapiens loquitur, non aduersatur ipsi charitati, immo potius est ei consona: sed secundum istam dicit quod magis diligitur homo bonae societatis, quam frater secundum carnem: videtur ergo quod secundum praesignatas differentias non attendatur ordo dilectionis quantum ad affectum.

2. I T E M dilectio in familiaritate consequitur ad dilectionem, et affectum diligendi: sed multi sunt, qui plus delectantur loqui cum amico suo, quam per orationem loqui cum Deo: ergo videtur quod nullus talis charitatem habeat ordinatam: quod valde durum videtur dicere.

3. I T E M quod non attendatur penes effectum, videtur, quia multi sunt impotentes ad impendenda opera dilectionis: ergo tales non possunt habere ordinem charitatis: quod si hoc est falsum, restat, et cetera.

4. I T E M si ordo charitatis attendatur penes effectum: ergo recte, et secundum ordinem charitatis agit, qui praebendat beneficium potius dat suo sanguineo, quam extraneo: quod reprehendit propheta Abacuc: Vae qui aedificat syon in sanguinibus. Et Ezechiel: Sufficiat vobis domus Israel, qui inducitis incircumcisos in sanctuarium Dei: ubi reprehenduntur illi, qui beneficia ecclesiastica magis conferunt domesticis, quam alijs.

CONCLUSIO.

Charitatis ordo respectu diligibilium diuersorum, non solum quantum ad effectum exteriorum, sed quantum ad interiorum quoque affectum attenditur, ceteris paribus existentibus.

OPIN. ALIORUM. RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod secundum quod dicit Magister in littera, aliqui dicere voluerunt, quod huiusmodi ordo charitatis attendatur solum quantum ad effectum exteriorum, non quantum ad effectum interiorum, nisi per comparationem nostri ad Deum: per comparationem autem proximi ad proximum solum consistit ordo quantum ad exteriorum effectum. Et innuntur his auctoritatibus Augustini, quae in littera ponuntur: in quibus videtur expressisse sentire, quod ordo charitatis respectu proximi attendatur solum in exterioris operis exhibitione. Et hoc ipsum videtur dicere in Libro de vera Religione, ubi dicit quod haec est perfecta iustitia, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. Ex quo videtur posse elici, quod ista differentia propinquitatis nihil faciunt ad affectum dilectionis. Verum tamen, sicut dicit Magister in littera, et verba Ambrosij sonant, et rationes primo inductae comprobant, ordo charitatis per comparationem nostri ad proximum, et vnus proximi ad alterum, non solum attenditur secundum effectum, verum etiam secundum affectum. Et hoc idem intelligendum est, ceteris alijs paribus. Si enim in duobus dilectis est par dignitas, et neces-

Libro 1. de Doctr. Chr. 6. 28. 10. 3.

Improbatio

sitas, quantum est de istis proprietatibus, et conditionibus aequaliter sunt amandi effectu, et affectu: sed si in altero illorum superadditur sanguinis propinquitas, facit ipsum magis amabilem vtroque modo. Et isto modo intendit Ambrosius charitatis ordinem assignare respectu proximorum. Quod notat cum dicit, quod domesticus, si boni sint, magis filijs sint praeposendi.

E T si tu quaeras cum ad ordinem charitatis concurrat meriti dignitas, et indigentia oportunitas, sicut et propinquitas, quare magis Ambrosius assignat ordinem charitatis penes propinquitatem, quam penes bonitatem, vel indigentiae necessitatem.

Dicendum quod conditio bonitatis nec est nobis ita nota, nec est in se ita stabilis, et firma, sicut propinquitatis conditio. Aliquis enim qui hodie est malus, cras erit bonus: et qui hodie est minus bonus, cras fortassis erit melior. Similiter est de necessitate, et opportunitate: et ideo penes gradus necessitatis bonitatis, et opportunitatis, non potuit ita certitudinaliter ordo charitatis assignari, sicut penes conditiones propinquitatis. Concedendum est ergo quod ordo charitatis secundum differentias praesignatas non solum attendatur quantum ad effectum exteriorum, sed etiam quantum ad affectum interiorum: et hoc intelligendum est alijs paribus. Vnde et rationes, quae hoc ostendunt, concedendae sunt.

1. A D euidenciam autem rationum, quae adducuntur in contrarium, notandum est quod multipliciter contingit affectum nostrum accipi, et effectum multiplicem reperiri, ita quod ordo charitatis nec omnem affectum respicit vniuersimodum, nec omnem effectum. Accipitur enim aliquando affectus pro passione, aliquando pro motu: ita quod affectus passio dicitur quaedam mulcebris complacentia. Affectus vero motus dicitur quaedam rationalis eligentia. Affectus autem motus dupliciter adhuc accipitur. Nam quidam est a charitate elicitus, quidam imperatus. Affectus a charitate elicitus est ille, quo quis optat alteri summum bonum. Affectus vero imperatus est ille, quo quis optat alij aliquod bonum temporale, quod est ordinatum ad conseruationem naturae. Sic ergo triplex est affectus, vnus a charitate elicitus, quo quidem opto alicui bonum summum. Alius imperatus, quo opto alicui aliquod terrenum bonum. Tertius vero annexus, quo delector in alterius bono, qui magis tenet rationem passionis, quam motus. Et cum sit triplex affectus, ordo charitatis praesignatus respicit affectum a charitate elicitem principaliter, quia magis mihi debeo optare beatam vitam, quam alij: et post me magis patri meo, quam alij, et sic vltimus procededo: affectum vero imperatum respicit minus principaliter. Vnde pro diuersis opportunitatibus, et conditionibus ordo, quantum ad illum affectum, potest variari, et praeposterari. Affectum vero annexum, qui est passio mulcebris, minime respicit ordo charitatis, quia ille potius respicit sensibilem experientiam, quam rationis eligentiam: sicut patet, quia plus delectatur aliquis, et gaudet in respiciendo socium, quem videt praesentem, quam in recolendo patrem, qui absens est, quamuis ipsum magis diligit, cuius signum est quod pro patre faceret multa maiora. Similiter ex parte effectus distinguendum est. Nam quidam est effectus, siue beneficium respiciens personam singularem: et ille duplex est. Vnus enim est qui respicit animae salutem. Alius vero respicit sustentationem vitae praesentis. Quidam est effectus, qui respicit personam spiritualem communem, vel vilitatem communem, sicut collatio beneficij ecclesiastici: et sic triplex est effectus exterior. Vnus, qui est procuratio aeternae salutis. Alius, qui est releuatio temporalis necessitatis. Tertius vero, qui est commissio beneficij ecclesiastici, qui est quodam modo spiritualis. Primum autem istorum effectuum respicit ordo charitatis

Affectus hu mani quoc modis sum mantur.



ritatis principaliter: primo enim debeo procurare salutem meam, quam salutem proximi: et primo salutem patris, quam alicuius alterius, et sic deinceps procedendo. Secundum vero effectum respicit minus principaliter, quia secundum diuersas opportunitates potest, et debet homo magis, et minus esse beneficus in collatione alicuius commodi temporalis. Tertium vero effectum, qui est collatio alicuius beneficii ecclesiastici, minime respicit ordo charitatis: in collatione enim talium beneficiorum multum attendenda est meriti dignitas, et parum, aut nihil sanguinis proximitas. Verendum enim valde est, ne sub pallio charitatis, quae dicta sunt.

1. Ad illud enim quod primo obijcitur de affectu amicali, qui est ad-focium magis, quam ad fratrem, iam patet responsio, quia illud intelligitur de affectu, qui est cuiusdam mulcebris complacentiae, ratione cuius plus delectat homo habitare cum bono socio, quam cum fratre, vel cum consanguineo.

2. Ad illud quod obijcitur de hoc, quod plus delectatur homo loqui cum amico, quam loqui cum

Deo, similiter iam patet responsio: quia talis delectatio sequitur sensibilem experientiam. Et quia proximum suum videt, Deum autem non videt: hinc est quod plus delectatur aliquando alloqui proximum, quam orare Deum, licet multo plus Deum diligat, quam amicum suum. Licet autem iste affectus in viris carnalibus, qui huic mundo dediti sunt, aliquo modo sit tolerabilis: in viris tamen spiritualibus, quorum est experiri quam suavis, et dulcis est Dominus, valde est reprehensibilis, et cum magna diligentia debet extirpari.

3. Ad illud quod obijcitur, quod effectus non est in potestate nostra, dicendum quod etsi non sit in potestate nostra effectum exterius impendere, est tamen in potestate nostra ipsum effectum velle: et quando voluntas perfecta est, pro facto reputatur: et ideo defectus potentiae in exequendo non tollit ordinem charitatis, qui quantum ad effectum exteriorum habet attendi.

4. Ad illud quod obijcitur de beneficio praebendali, iam patet responsio: quia quantum ad illum affectum minime, ut dictum est, attenditur ordo charitatis.

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

A N M E L I V S S I T D I L I G E R E A M I C O S quam inimicos, vel econuerso.



IC solet quari, quid potius sit, plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hac comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum, et etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo vno homine, qui diligit simul amicum, et inimicum, quid horum potius sit, queratur, obscura est responsio: quia de motu mentis agitur, de quo non est nobis facile iudicium, an vnus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior: an duo, vnus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur feruentior. Nec incongrue putatur melior, qui est feruentior. Vel si vnus idemque est: idem potior vbi est ardentior, non improbe existimatur. Augustinus tamen sentire videtur maius esse diligere inimicum quam amicum: quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, et benefacere eis: neque hoc a tanta multitudine impleri, quanta exauditur in oratione Dominica, cum dicitur: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Illam enim sponsonem dicit a multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic: Minus magnum est erga eum, qui tibi nihil mali fecerit esse beneuolus et beneficus: illud multo grandius et magnificentissimum bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei, qui tibi malum vult, et si potest facit, tu semper bonum velis, faciasque quod possis, audiens dicentem Iesum: Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persecuentibus et calumniantibus vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est illud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque agendo, luctandoque perducere: tamen quia hoc tam magnum bonum tanta multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cum dicitur in oratione: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: proculdubio verba sponsonis huius implentur, si homo qui nondum ita profecit, ut etiam diligat inimicum: tamen quando rogatur ab homine, qui peccauit in eum ut ei dimittat, dimittit ex corde: qui etiam sibi roganti vult dimitti, cum orat et dicit: Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quicumque vero rogat hominem, in quem peccauit, si peccato suo mouetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile: sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti et penitenti non dimittit, non existimet a Domino sua peccata dimitti: quia mentiri veritas non potest, quae eum docuisset orationem, hanc in ea positam sententiam commendauit, dicens: Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester. Si vero non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra. Ecce hic haberi videtur, quod et praetaxauimus, scilicet maioris virtutis

Mat. 6. a

In Ench. c. 73.

Mat. 5. g Luc. 6. e

Mat. 6. b

Ibi. cap. 74.

Mat. 6. b

virtutis esse diligere inimicum, et benefacere ei, quam illum qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens, intensius diligitur amicus quam inimicus, et ideo illud potius isto, determinet ista secundum praemissam intelligentiam, dicens ibi comparationem factam inter dilectionem, qua diligitur tantum amicus, et illam qua amicus, et inimicus diligitur. Illud vero quod sequitur, magis nos mouet, quod scilicet dicit non esse tanta multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cum dicitur: Dimitte nobis debita nostra, et cetera, vbi dat intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum: si tamen fratri roganti qui in se peccauit, dimittit. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat: sequitur ut charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quo modo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato: Diliges proximum tuum sicut teipsum? Si enim omnis homo proximus est, tunc et inimicus: praecipimur ergo et inimicos diligere. Et quia illud praecipuum generale est: omnibus praecipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur simpliciter tenere volentes, illud praecipuum determinant, dicentes, illic perfectis dari in praecipuum diligere omnem hominem, etiam inimicum: minoribus vero in consilium. In praecipuum vero eos diligere, qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato praecipui cunctos diligere, etiam inimicos: cui sensui attestantur superius posita auctoritates, et alia multa. Illud vero Augustini nouissime positum: de perfecta charitate dictum intelligitur, quae tantum est perfectorum, qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfecte diligunt, eisque benefaciunt. Quae perfectio dilectionis non est tanta multitudinis quanta exauditur in oratione Dominica: Hoc re vera grande est, et eximie bonitatis, scilicet perfecte diligere inimicum. Ita et cum dicit impleri verba illius sponsonis ab homine, qui non ita profecit, ut diligat inimicum: de dilectione perfecta accipiendum est.

Mat. 6. b

Mat. 22. d Deut. 6. c

Solutio aliorum.

Solutio Magistri.

Dist. 28. et 29.

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

De charitate quantum ad meriti perfectionem.

Hic solet quari quid potius sit, et cetera.

Expositio textus.



VPRA egit Magister de charitate quantum ad essentiam, et diffinitionem, et quantum ad diligibilitatem distinctionem, et quantum ad ordinem. Hic sequitur quarta pars, in qua agit de eadem quarta ad meriti perfectionem. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima determinat de perfectione charitatis in merito quantum ad eius motus comparatos ad inuicem, ut pote de dilectione amicorum, et inimicorum. In secunda vero agit de eadem in comparatione ad diligentem, ibi: Illud vero quod sequitur magis nos mouet, et cetera. Prima pars diuiditur in tres partes. In prima mouet quaestionem, et determinat secundum suam opinionem. In secunda vero introducit auctoritatem Augustini, quae suae responsioni videtur obuiare, ibi: Augustinus tamen sentire videtur. In tertia vero praedictam auctoritatem explanat, ibi: Ecce hic haberi videtur, quod et praetaxauimus. Similiter secunda pars tres habet partes. In quarum prima introducit quaestionem quae ex auctoritatibus Augustini habet originem, qua quaeritur de dilectione inimicorum in comparatione ad diligentem. In secunda vero ponit determinationem quorundam, ibi: Quidam quod hic dicitur simpliciter tenere volentes. In tertia subiungit determinationem suam, ibi: Sed melius est ut intelligatur, et cetera.

Diuisio.

Obscura est responsio, et cetera. Dub. 1.

2. de Anima cont. 52.

Hoc videtur esse simpliciter falsum, quia cum actus diuersificentur per obiecta, et amicus et ini-

amicus sint diuersa obiecta, et diuersa diligibilia, impossibile est quod amicum, et inimicum quis diligit vno motu. I T E M virtus simplex et finita ad quancumque se conuertit, totaliter se conuertit: sed homo diligendo amicum conuertit se ad ipsum: ergo non videtur quod vno, et eodem motu simul, et semel possit diligere amicum, et inimicum.

Auer. de Substantia orb. cap. 3.

RESPON. Dicendum quod quamuis illud, quod dicit Magister hic non sit viquequaque bene intelligibile, possumus tamen vtrumque exponere, et ipsum saluare dupliciter. Primo sic: Conuenit enim erga aliquem affici dupliciter, vel proprie, et distincte, et sua propria ratione, vel in quadam generalitate cum alijs. Sicut verbi gratia, dupliciter potest quis affici in amando Petrum. Aut quia specialiter afficitur circa ipsum, aut generaliter cogitat omnem hominem esse diligendum: et generaliter circa omnem hominem afficitur secundum quod exigit ordo charitatis. Si primo modo accipiatur motus dilectionis in amicum, sic non potest vnus, et idem motus, qui est in amicum, esse in inimicum, sicut rationes inductae ostendunt. Si vero secundo modo, sic potest esse idem: et hoc modo accipit Magister cum dicit, quod potest esse vnus respectu vtriusque. Alio modo potest sustineri: ut distinguamus, quod dupliciter contingit vni aliquam moueri in obiectum. Aut motu simplici, et absoluto, aut motu collatiuo, et quodam modo composito. Si loquamur de motu simplici, et absoluto: sic non potest vnus, et idem esse in amicum, et inimicum: immo diuersi sunt, quorum vnus est intensior, et alter remissior. Si vero de motu collatiuo, quo quis afficitur circa aliqua duo vnum alteri praeposendo: sic potest esse motus vnus secundum quod dicit Magister secundum aliquid sui intensior, secundum vero aliquid remissior: secundum hoc patet responsio ad ea, quae obijciuntur.

Nam illa duo procedunt de actu simplici, et absoluto, qui est respectu vnus obiecti tantum, actus vero collatiuus potest esse respectu duorum sub ratione vnus. Ad illud quod obijcitur, quod virtus affectionis non potest simul conuerti, patet responsio

Sponsio. Ex hoc enim non concluditur quod non possit esse vnus motus collatiuus, quia in eo est reperire prius, et posterius.

Proculdubio verba sponsonis huius implentur, et cetera. Dub. I I.

CONTRA: Si non dimittit antequam rogetur, seruat iram proximo: et si seruat iram, charitatem non habet: ergo in oratione sua non est dignus exauditione, nec videtur quod oret recte. ITEM sicut in præcedentibus probatum est, omnes tenentur inimicos suos diligere etiam inimicitias exercentes: ergo omnes tenentur eis etiam non rogari offensas dimittere.

RESPON. Dicendum quod est dimittere rancorem, et dimittere signa rancoris. Dimittere rancorem necessitatis est, et ad hoc omnes obligantur, et ad hoc tenetur homo, siue inimicus repugnet, siue veniam petat. Dimittere autem non solum rancorem, sed et signa rancoris, hoc perfectionis est, nec ad hoc tenetur homo, nisi in casu, videlicet, quando deuote, et humiliter venia postulatur. Et de hac dimissione loquitur Augustinus. Obiectiones autem currunt de alia: et per hoc patent tam litera, quam obiecta.

Quisquis vero roganti, et penitenti non dimittit, non asserit a Domino sua peccata dimitti. Dub. I I I.

CONTRA: Videtur secundum hoc, quod omnis qui seruat rancorem erga proximum, quod contra seipsum oret: quia cum nolit alij dimittere, iam petit ex consequenti, quod nec Deus dimittat sibi. Et qui petit quod Deus non dimittat, peccat mortaliter: ergo omnis qui est in rancore, et dicit orationem Dominicam, videtur mortaliter peccare.

RESPON. Dicendum quod omnis qui orationem Dominicam ex corde dicit, intendit per eam impetrare collationem bonorum, et remissionem maiorum, et qui hoc intendit a Domino exequi, constans est quod aut penitet, aut proponit aliquando penitere: licet ergo aliquis odium habeat, tamen dicendo orationem Dominicam non incurrit offensam mortalem, quia non intendit petere quod fiat sibi secundum malam voluntatem, quam nunc habet, sed secundum voluntatem bonam, quam etsi tunc non habeat, intendit tamen Dei auxilio aliquando obtinere. Si quis autem illam orationem diceret, nunquam proponens ab odio fratris recedere, quamnis non intenderet iram petere, culpam tamen suam absque dubio aggravaret. Aliter tamen posset dici quod istam orationem quando aliquis dicit, non dicit in persona sua, sed in persona Ecclesie, cuius vult esse membrum. Et quantum ad hoc non petit contra seipsum, nec intentione principali, nec ex consequenti.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio de charitate quantum ad perfectionem meriti. Et circa hoc sex breuiter possunt quæri. Primum est, vtrum quis ex quantalacumque charitate possit quantacumque tentationi resistere, an hoc sit solius charitatis perfectæ. Secundum est, vtrum homo in quantalacumque charitate constitutus teneatur mortem pro Christo subire. Tertium est, vtrum habens charitatem perfectam teneatur ea, quæ sunt perfectionis, implere. Quartum est,

AN vtrum omnes tam perfecti, quam imperfecti teneantur inimicos diligere quantum ad effectum. Quintum est, vtrum omnes teneantur inimicos diligere quantum ad effectum. Sextum est, quod sit melius, et maioris meriti, vtrum diligere amicum, an diligere inimicum.

QVÆSTIO I.

An quis cum quantalacumque charitate possit quantacumque tentationi resistere.

Alex. Alexf. Cont. 3. p. collat. 72. ar. 1. Richardus 3. Sent. dist. 31. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 30. q. 1. Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 30. q. 1.

TRVM cum quantalacumque charitate possit quis resistere quantacumque tentationi. Et quod sic, videtur. Super illud Psalmi: Bonum mihi lex oris tui, et cetera. Augustinus: Plus diligit charitas Deum, quam cupiditas millia auri, et argenti. Hoc est verum de quantalacumque charitate: et si hoc, charitas quantalacumque excedit omnem cupiditatem suam virtute: si ergo magnitudo tentationis attenditur, secundum magnitudinem cupiditatis, videtur quod per quantalacumque charitatem possumus maximam tentationi resistere.

ITEM Gregorius: Debilis est hostis qui non vincit nisi volentem: sed quantalacumque habet homo charitatem, habet quo potest velle non vinci: ergo si per nolle vinci resistit omni tentationi, et tentatori, videtur quod per quantalacumque charitatem possit homo superare omnem tentationem.

ITEM potentior est charitas in bonum, quam sit culpa in malum: sed peccatum mortale quantumcumque paruum sufficit ad expellendam magnam gratiam: ergo charitas quantumcumque parua sit, sufficiens est resistere tentationi maximæ.

ITEM charitas quantumcumque parua sit, hominem facit diligere Deum propter se, et super omnia, et facit hominem in Deum considerare plus, quam in se: sed qui Deum propter se, et super omnia amat, et in Deum confidit, habet Deum adiutorem, et qui habet Deum adiutorem, omni tentationi potest resistere: ergo homo ex quantalacumque charitate superare potest omnem tentationem.

ITEM gratia quantumcumque sit modica, potentior est, et excellentior quam natura: sed homo in statu innocentie in puris naturalibus constitutus poterat quantacumque tentationi resistere: ergo existens in gratia potest quantacumque tentationi resistere, quantumcumque habeat charitatem.

ITEM: Esto quod aliquis habeat modicam charitatem, et tentetur magna tentatione, aut potest illi resistere, aut non. Si potest, habeo propositum. Si non potest, et nullus peccat in eo quod vitare non potest: ergo consentiendo tali tentationi non peccat: sed hoc est falsum: ergo et illud, ex quo hoc sequitur: redit ergo idem quod prius.

SEDCONTRA: Fidelis Deus, qui non permittit vos tentari supra id, quod potestis: constat quod loquitur habentibus charitatem: ergo si Deus permitteret, diabolus tentaret hominem habentem charitatem supra posse: ergo non videtur quod cum quantalacumque charitate possit homo resistere tentationi maximæ.

ITEM super illud Psalmi: Proba me Domine, et tenta me: dicit auctoritas: Prius vires nostras

FVNDAMENTA. In Ps. 118. conc. 17. in fine 10. 2.

tas inspicere, et postea tentari permitte: sed hoc non peteret nisi posset tentari super vires: ergo videtur quod aliqua tentatio sit, cui non sufficit resistere virtus charitatis modice, et imperfectæ.

ITEM Ambrosius in quodam sermone de confessoribus: Diuersa sunt genera inimicorum, qui secundum virium nostrarum quantitatem compensato nobiscum agone luctantur: sed maiores vires habet charitas perfecta, quam imperfecta: ergo si illa habet luctam suis viribus proportionabilem, videtur quod aliqua lucta sit supra vires charitatis imperfectæ.

ITEM virtus charitatis maxime relucet in pugna, et tentationis victoria. Si ergo quantalacumque charitas potest resistere maximæ tentationi, videtur quod modica charitas sit maximæ virtutis, et perfectionis. Quod si est manifeste falsum, restat quod et illud ex quo sequitur.

ITEM magnitudo coronæ attenditur secundum magnitudinem pugnae: ergo si modica charitas resistere posset tentationi maximæ, videtur quod maxima corona debeatur charitati minimæ: sed hoc est falsum manifeste: ergo, et cetera.

ITEM quædam est pugna, ex cuius victoria purificatur anima ab omnibus venialibus, et statim euolat in cælum: sicut est quando pro iustitia mors homini intetur: ergo si modica charitas posset resistere quantacumque tentationi, modica charitas posset omnia venialia delere, et statim in cælum facere euolare: quod si hoc absurdum est, restat idem quod prius.

CONCLUSIO.

Quantalacumque charitas potest resistere quantacumque tentationi: tum propter Dei auxilium, tum propter voluntatis libertatem. Sed non attendo, visio difficultatis ad bonum, et pronitatis ad malum.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quaritur, vtrum quantalacumque charitas possit resistere quantacumque tentationi, hoc dupliciter potest intelligi, aut loquendo de potestate charitatis per comparationem ad adiutorium diuinæ providentie gubernantis, aut per comparationem ad vires liberi arbitrij cooperantis. Secundum vtrumque istorum modorum fuit hic duplex modus dicendi. Si enim loquamur per comparationem ad dispositionem diuini regiminis, sic dixerunt aliqui, quod ex quantalacumque charitate potest quis resistere quantacumque tentationi. Alij vero quod non. Et vtrique verum dicere potuerunt: nec sibi contradicunt, si recte intelligantur. Si enim loquamur quantum ad tentationis exordium, quantalacumque charitas potest resistere quantacumque tentationi, quia Deus hominem habentem charitatem nunquam deserit, nisi ille voluntarie ab eo recedat: qui potius secundum quod augetur tentationis bellum, operatur Deus charitatis augmentum. Vnde quantumcumque sit modica charitas in homine, nunquam potest inuitus ab aduersario deijci: quia secundum quod crescit bellum, crescit adiutorium, si tamen homo faciat quod in se est. Si autem loquamur de tentatione quantum ad consummationem victoriae, sic non potest esse, quod homo ex modica charitate resistat tentationi maximæ: quia non patitur ordo diuinæ iustitiæ, quin ex victoria magni belli fiat amplificatio meriti. Vnde sicut ista duo non contradicunt, sed simul vera sunt: possibile est, quod ex parua charitate in principio tentationis, et magna in fine, resistatur magna tentationi. Et iterum possibile est, quod ex parua charitate in principio tentationis, et in fine, non resistatur magna tentationi.

Opin. 1. Opinio 2. Conciliatio opinionum

tationi. Sic non obuiant sibi illæ duæ opiniones. Similiter si loquamur de potentia charitatis per comparisonem ad vires liberi arbitrij cooperantis, duplex fuit opinio. Nam quidam dixerunt, quod ex quantalacumque charitate potest quis resistere quantacumque tentationi, quidam quod non. Et ratio huius est: quia de viribus liberi arbitrij, et adiuti gratia est loqui dupliciter, vel quantum ad libertatem voluntatis, vel quantum ad vitium difficultatis ad bonum, et pronitatis ad malum. Si ergo loquamur de gratia per comparisonem ad libertatem voluntatis: sic cum ipsa voluntas de se sit libera ad consentiendum, et per gratiam sit liberata a seruitute peccati, et cogi non possit, potest quantacumque tentationi resistere. Si autem loquamur per comparisonem ad vitium difficultatis, et pronitatis: sic non potest resistere impulsui tentationis fortis, nisi charitas adeo fortis sit, quod suo vigore contra pronitatem refrenet a malo, et contra difficultatem accendat ad bonum. Liberum enim arbitrium ex vna parte adiutorio gratiæ, ex alia parte corruptum vitio concupiscentiæ, quando excitatur in ipso per tentationem impetus concupiscentiæ, secundum quod magis, et magis fortiter excitatur, per hoc indiget maiori repressione. Et sic diuersis considerationibus concedi potest de charitate per comparisonem ad liberum arbitrium quod quantalacumque charitas potest resistere quantacumque tentationi: et quod non potest. Potest quidem, si comparetur ad dominium libertatis, non potest autem, si comparetur ad vitium pronitatis, et difficultatis. Et hoc melius patet, si quis consideret, et attendat, et experimento cognoscat statum, et conflictum hominum tentatorum. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam nihilominus responsio ad obiecta. Nam rationes quæ probant, quod quantalacumque charitas potest resistere quantacumque tentationi, procedunt de ipsa charitate per comparationem ad Deum ipsam adiutantem, et promouentem, et per comparisonem ad voluntatis libertatem, sicut intuenti apparet. Verumtamen illa ratio, quam obijcit de peccato, non valet. Quod enim dicitur, quod quantumcumque peccatum paruum sufficit ad expellendam quantacumque gratiam, hoc non est quia peccatum agit in ipsam gratiam, sed quia facit liberum arbitrium deficere a gratiæ complemento. Ex hoc autem non potest inferri quod propter hoc quantalacumque gratia sufficiat ad vincendum omnem impulsu tentationis, quia facilius est deficere, quam benefacere. Inferri tamen potest, quod quantalacumque gratia expellere potest omne peccatum.

AD rationes vero, quæ ad oppositum adducuntur, manifestæ sunt, similiter responsiones: procedunt enim de ipsa charitate per comparisonem ad defectum pronitatis, et difficultatis, sicut patet de primis tribus rationibus: vel per comparisonem ad terminum, et consummationem victoriae, cui responderet perfectio meriti, et magnitudo præmij quantum ad excellentiam victoriae, et coronæ, et hoc modo concessum est, quod non potest esse quod modica charitas resistat tentationi magnæ, quia non patitur hoc ordo diuinæ iustitiæ sicut prædictum est. Et secundum hanc viam procedunt tres rationes vltimæ: nec oportet amplius hic morari, quia rationes illæ per se satis manifestæ sunt pertractanti.

S. Bon. 1. p. 51

II QVA.

QVÆSTIO II.

An homo in quantulumque charitate constitutus teneatur mortem subire pro Christo.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 72. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 30. q. 2. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 30. q. 1.

AD OPPOSITVM Luc. 9. c

TRVM homo in quantulumque charitate constitutus teneatur mortem pro Christo subire. Et quod sic, videtur: Qui me erubuerit, et meos sermones, hunc filius hominis erubescet, cum venerit in maiestate sua: sed Christus nemine erubescet, cum venerit in maiestate, nisi pro mortali peccato: si igitur sententia ista generalis est, videtur quod omnes mortaliter peccent qui in periculo mortis erubescunt ipsum Dominum confiteri: ergo omnes tenentur mortem pro Christo subire.

1. Io. 3. c

ITEM: Quoniam ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus animas pro fratribus ponere. Si ergo Christus pro omnibus animas posuit, videtur quod omnes tenentur, et debent mortem pro ipso, et membris eius subire, cum se obtulerit opportunitas loci, et temporis.

ITEM quilibet tenetur plus diligere Deum, quam omne creatum quantumcumque sit imperfectus: ergo quilibet tenetur pro honore Dei, et gloria paripendere se, et sua. Cum igitur opportunitas temporis se offert, videtur quod quilibet teneatur mortem pro Christo subire.

ITEM incomparabiliter plus diligenda sunt bona aeterna, quam temporalia, sicut incomparabiliter sunt meliora: sed vnusquisque libenter dat illud quod minus diligit, pro eo quod magis diligit: si ergo omnes tenentur ad diligendum plus vitam aeternam, quam temporalem, videtur quod omnes teneantur vel libenter morti exponere presentem vitam, vel lucrentur aeternam: sed quod homo teneatur velle, pro loco et tempore tenetur facere: ergo opportunitate se offerente, videtur quod omnes tenentur mortem pro Christo subire.

FVNDAMENTA. Ioan. 15. b

SED CONTRA: Maiorem charitatem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis: ergo mortem pro Christo subire videtur perfectionis maximae: sed homines imperfecti non tenentur ad opera perfectionis: ergo non omnes tenentur mortem pro Christo subire.

Rom. 6. c

ITEM super illud: Humanum dico propter infirmitatem carnis nostrae, Glossa: Inueniuntur aliqui, qui praeponeunt iustitiae dilectionem voluptatibus carnis, pro iustitia tamen poenas, mortemque formidant: sed constat quod secundum auctoritatem Apostoli, vt dicit Glossa, tales sunt serui iustitiae: ergo cum tales mortem refugiant, videtur quod non teneantur mortem pro Christo velle subire.

In Epist. 1. Ioan. 1. c. ad med. 10. p.

ITEM Augustinus dicit et habetur in fine praecedentis distincti. Perfecta charitas haec est, vt quis paratus sit pro fratribus mori: et hoc apparet per hoc quod praelati tenentur ad maiorem perfectionem, quam subditi: et summa perfectio, quae a praelato exigitur, est vt ponat animam pro subditis, secundum illud: Bonus pastor animam suam ponit pro ouibus suis. Si ergo imperfecti non tenentur ad opera charitatis perfectae, videtur quod non omnes teneantur pro Christo, et eius membris mortem subire.

ITEM maius est mortem subire pro Christo, quam omnibus temporalibus abrenunciare: sed non omnes tenentur temporalia omnia relinquere: ergo non omnes tenentur mortem pro Christo subire.

A Quod autem maioris perfectionis sit, patet per illud, quod dicit Gregorius: Non magnum est abnegare quod habes, sed valde magnum est abnegare quod es. Et constans est quod multo magis est abnegare seipsum, quam sua: dare corporis vitam, quam terrenam substantiam.

Gregor. in hom. 32. in Euang.

CONCLUSIO.

Vnusquisque pro loco et tempore, vbi talis optio detur, quantumvis imperfectus tenetur pro Christo mori, potius quam Christum negare, secus remota optioe tali.

B

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod subire mortem intentione placendi Deo hoc potest esse tripliciter. Vno modo quando adest necessitas vel deserendi iustitiam, vel amittendi vitam. Alio modo quando se offert opportunitas diuinam gloriam manifestandi, et aedificandi Ecclesiam. Tertio modo solum ex hoc quod vitam suam habet exosam. Primum est iustitiae et necessitatis. Secundum est perfectionis, et supererogationis. Tertium seueritatis, et crudelitatis. Vnde Augustinus illos, qui semetipsos praefocant, et praecipitio collidunt propter vitae praesentis odium dicit esse sceleratissimos homicidas, tractans illud: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Cum ergo quaeritur, vtrum omnes teneantur mortem pro Christo subire, dicendum quod pro loco et tempore, vbi talis optio detur, vel quod iustitia deferatur, vel quod vita perdat, ibi omnes quantumcumque sint imperfecti tenentur mortem subire et praeligere magis Deo dilecto mori, quam ipso offenso viuere. Vbi vero talis necessitas non imminet, nec datur optio, tamen offert se opportunitas manifestandi diuinam gloriam, et aedificandi Ecclesiam, si homo se morti exponat, mortem subire est perfectionis, et supererogationis, ad quam non omnes tenentur pro Christo. Et secundum istam viam procedunt rationes ostendentes, quod non omnes tenentur mortem pro Christo subire: et ideo sunt concedende.

C

AD illud quod vitimo obijcitur de abrenunciatione substantiae temporalis, et perpeffione mortis, responderi potest, quod ita in casu necessitatis praecipitum est omnia temporalia deserere cuiuslibet homini, sicut et mortem subire, immo multo fortius. Vnde hoc datur intelligi per locum a minori: et ideo ratio illa, sicut et aliae non cogit, nisi prout simpliciter intelligitur, ita quod homo mera voluntate promptus est temporalia abnegare: et mortem subire.

Aug. traet. 51. in Ioan. a med. 10. p. Ioan. 12.

D

AD illud quod primo obijcitur in contrarium, quod debemus in periculo mortis nomen Christi confiteri, dicendum quod verum est si sumus in ea necessitate positi, quod confiteri oporteat, vel negare. Sed potest esse medium inter hoc, quia imperfectus potest subterfugere, et seipsum occultare: nec ex hoc dicitur nomen Christi erubescere, sed tunc erubescere dicitur, quando timore mortis negat ipsum Christum. Ideo quamuis omnes teneantur ad hoc quod nullus neget: non tamen ex hoc potest concludi, quod omnes simpliciter teneantur ad perferendam mortem, nisi interueniente praedicta necessitate.

Respon. ad vlt. pro sumdam.

E

AD illud quod obijcitur, quod quia posuit animam suam pro nobis, nos debemus animam pro fratribus ponere, dicendum quod est debitum necessitatis, et est debitum congruitatis, siue debitum ad quod obligamur, et debitum ad quod admonemur. Beatus autem Ioannes non intelligit de debito primo modo, sed de debito secundo modo, quod magis spectat ad supererogationem, quam ad necessariam, et generalem obligationem.

F

AD illud quod obijcitur, quod quilibet tenetur plus diligere Deum, quam omne creatum, dicendum quod verum est: sed vnusquisque libenter dat illud quod minus diligit, pro eo quod magis diligit: si ergo omnes tenentur ad diligendum plus vitam aeternam, quam temporalem, videtur quod omnes teneantur vel libenter morti exponere presentem vitam, vel lucrentur aeternam: sed quod homo teneatur velle, pro loco et tempore tenetur facere: ergo opportunitate se offerente, videtur quod omnes tenentur mortem pro Christo subire.

G

ITEM super illud: Humanum dico propter infirmitatem carnis nostrae, Glossa: Inueniuntur aliqui, qui praeponeunt iustitiae dilectionem voluptatibus carnis, pro iustitia tamen poenas, mortemque formidant: sed constat quod secundum auctoritatem Apostoli, vt dicit Glossa, tales sunt serui iustitiae: ergo cum tales mortem refugiant, videtur quod non teneantur mortem pro Christo velle subire.

H

ITEM Augustinus dicit et habetur in fine praecedentis distincti. Perfecta charitas haec est, vt quis paratus sit pro fratribus mori: et hoc apparet per hoc quod praelati tenentur ad maiorem perfectionem, quam subditi: et summa perfectio, quae a praelato exigitur, est vt ponat animam pro subditis, secundum illud: Bonus pastor animam suam ponit pro ouibus suis. Si ergo imperfecti non tenentur ad opera charitatis perfectae, videtur quod non omnes teneantur pro Christo, et eius membris mortem subire.

verum est: verumtamen ex hoc non sequitur, quod modo teneatur pro Christo deserere omne creatum, quia potest habere simul Christum, et creaturam, quam diligit. Potest enim homo simul seruare corporis vitam et Dei amicitiam: quia non oportet nec exigit hoc lex charitatis, quod propter dilectionem Dei sustineat, quis mortem, nisi incidat in supradictam necessitatem, qua scilicet oporteat eum vel Christum negare, vel mortem sustinere.

AD illud quod vitimo obijcitur, quod homo libenter dat illud, quod minus diligit, pro eo quod magis diligit, dicendum quod verum est, si illud aliter adipisci non possit: et quoniam potest homo adipisci vitam aeternam etiam praeter martyrij tolerantiam: ideo non sequitur quod omnes teneantur velle pro Christo mori simpliciter, sed sub conditione: videlicet si aliter ei placere non possit, et hoc solum est in articulo praedictae necessitatis.

QVÆSTIO III.

An habentes perfectam charitatem, teneantur ea, quae sunt perfectionis implere.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 72. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 30. q. 3. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 30. q. 1.

AD OPPOSITVM Mat. 5. g

TRVM perfectam charitatem habentes teneantur ea, quae sunt perfectionis implere. Et quod sic, videtur: Estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est: hoc dicitur Apostolis, et Apostolicis viris: ergo videtur quod omnes viri perfecti teneantur ad ea, quae sunt perfectionis.

Greg. hom. 9. in Euang. galil. 10. 3.

ITEM Gregorius in quadam homilia: Cum augetur dona, rationes crescunt donorum. Vnde et auctoritas diuina dicit quod cui plus committitur, plus ab eo exigitur: ergo cui committitur perfecta charitas, cum Deus exigit actum conuenientem habitui, videtur quod ille teneatur ad opera perfectionis.

FVNDAMENTA. Mat. 19. c

ITEM sicut se habet charitas imperfecta ad opera iustitiae, sic se habet charitas perfecta ad opera iustitiae consummata: sed habens charitatem imperfectam tenetur ad ea, quae sunt simplicis iustitiae: ergo videtur quod habens charitatem perfectam obligetur ad opera perfectionis.

Iac. 3. a

ITEM charitas aut proficit, aut deficit: sed habens charitatem tenetur non deficere: ergo tenetur proficere, cum non sit medium inter haec: qui autem habet perfectam charitatem non potest proficere nisi in operibus perfectis: ergo videtur, quod omnis, in quo est charitatis perfectio, obligetur ad opera perfectionis.

ITEM quanto aliquis est in maiori charitate constitutus, tanto plus habet de libertate spiritus: quanto plus habet de libertate spiritus, tanto paucioribus vinculis obligatur: ergo perfecti non tenentur ad plura, quam imperfecti: ergo perfecti, quantum est de perfectione charitatis. Si ergo imperfecti non astringuntur ad opera perfectionis, videtur a maiori quod nec S Bon. To. 5.

illi debeant astringi, qui sunt in charitate perfecta constituti.

ITEM status charitatis perfectae non excedit charitatem imperfectam in infinitum: cum ergo mortale excedit veniale in infinitum, quod est veniale imperfecto, non est mortale perfecto, quantum est de ipso genere status: ergo non videtur quod perfectio charitatis obliget hominem ad opera perfectionis. Si enim obligaret, iam videretur quod perfectus vir esset peioris conditionis.

CONCLUSIO.

Charitatis status quantum est de se non obligat ad opera perfectionis, nisi adueniat mandatum, votum, officium, scandali euitatio, vel conscientia iudicium.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod multiplex est genus perfectionis, et multiplex est ratio obligandi. Quinque enim perfectionis genera consueuerunt distingui. Prima est perfectio sufficientiae, quae consistit in adimplerione mandatorum. Et de hac dicitur: Estote perfecti sicut pater vester caelestis perfectus est. Secunda est perfectio religionis, quae consistit in obseruantia consiliorum. Et de hac dicitur: Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et cece. Tertia est perfectio praelationis, quae consistit in regimine subditorum. Et de hac dicitur: Perfectus omnis erit, si sit sicut magister eius. Quarta est perfectio operationis, quae consistit in ostensione exemplorum. Et de hac dicitur: Noe vir iustus, atque perfectus in generationibus suis. Quinta est perfectio tranquillitatis, quae consistit in consummatione difficillimorum, et optimorum. Et de hac dicitur: Perfecta charitas foras mittit timorem. Et philosophus dicit, quod perfecta virtus optimior est operatiua. Similiter intelligendum est, quod quicquid modis obligatur aliquis ad aliud. Primum genus obligationis est propter mandatum diuinum. Secundum est propter votum emissum. Tertium est propter officium susceptum. Quartum est propter vitandum scandalum. Quintum est propter conscientiae iudicium. Cum ergo quaeritur, vtrum homo in perfecta charitate existens teneatur ad opera perfectionis, dicendum quod si perfectio accipiat primo modo, videlicet pro perfectione iustitiae, quae consistit in implerione mandatorum, sic obligatur ad illam perfectionem, sicut et alij: et eo magis de bono et aequo, quo magis percepit donum, per quod possit implere diuinum mandatum. Si autem loquamur de alijs generibus perfectionis, dicendum quod non obligatur homo existens in perfecta charitate ad illa, quantum est ex obligatione diuini mandati: nec aliter obligatur nisi interueniat aliquod vinculum sequentium, videlicet votum per quod obligatur ad perfectionem religionis. Vel officium susceptum, per quod obligatur ad perfectionem praelationis. Vel scandalum, ratione cuius obligatur ad perfectionem operationis. Vel conscientiae dictamen, per quod obligatur ad perfectionem tranquillitatis. His enim interuenientibus superinducitur noua obligatio ad huiusmodi genera perfectionum praedictarum. Sed status charitatis quantum est de se, necessariam obligationem non inducit, sicut rationes quae ad hanc partem sunt inductae ostendunt. Et ideo concedi possunt.

Mat. 5. g

Mat. 19. c

Luc. 6. f

Gen. 6. b

1. Ioan. 4. c

8. Ppys. c. 17.

Obligatio quincuplex

AD illud vero quod obijcitur in contrarium de auctoritate Domini in Mattheo, iam patet responsio: quia illud intelligitur de perfectione iustitiae, et sufficientiae, ad quam obligantur omnes tam perfecti, quam imperfecti.

AD illud quod obijcitur de auctoritate Gregorij quod sicut crescunt dona, sic crescunt rationes donorum.

dicendum quod hoc verum est quantum ad ea, quae sunt necessitatis. Praeterea quod dicitur quod rationes donorum crescunt, hoc non dicitur quod Deus semper exigit necessario ab homine totum, quod potest, sed quia exigit de bono et aequo, ita quod illa exigentia non inducit rationem necessitatis, sed congruitatis: et eius omisio non inducit culpam mortalem, sed venialem: Dominus autem non solum exigit rationem de mortalibus, sed etiam de venialibus, secundum illud quod dicitur: Quia homines reddent rationem de omni verbo otioso.

3. Ad illud quod obijcitur, quod sicut se habet charitas imperfecta ad opera simplicis iustitiae, et eorum dicendum quod non est simile, quia charitas imperfecta ordinatur ad opera simplicis iustitiae non propter ipsius charitatis statum, sed propter diuinum mandatum: sed non sic est de operibus perfectionis, quia non cadunt sic sub praecipio, sed magis sub ammonitione, et consilio.

4. Ad illud quod obijcitur, quod habens charitatem semper tenetur proficere, dicendum quod charitas dicitur dupliciter proficere. Vno modo propter multiplicationem bonorum operum. Alio modo propter ipsius charitatis augmentum, et progressum ad vltimum statum. Cum ergo dicitur, quod homo tenetur proficere in charitate, et quod charitas aut proficit, aut deficit: si intelligatur de profectu, qui consistit in ipsius charitatis augmento, et incremento, sic non habet veritatem, quia charitas non augetur in homine continue. Si vero intelligatur de profectu, qui consistit in bonorum operum multitudine, et iustitiae exercitatione, sic veritatem habet: sed iste profectus charitatis non tantum attenditur in impleione consiliorum, et operum perfectorum, sed etiam in obseruantia mandatorum. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod homo in perfecta charitate consistens ad opera perfectionis necesse habeat obligari.

Q V A E S T I O IIII.

An omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 7. 2. art. 4. S. Tho. 2. 2. q. 25. art. 8. Et 3. Sent. d. 30. q. 1. art. 1. Et de Virg. q. 2. art. 8. Et Opus. 4. cap. 8. Scotus 3. Sent. dist. 30. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 30. q. 1. Durandus 2. Sent. d. 30. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 30. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 30. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 30. q. 1.

FVNDAMENTA. Levit. 19. d. Aug. in Ps. 11. sub prin. cip. 10. 8. Et de Discip. Christ. par. tu a princ. 10. 9. Et in ser. de rep. serm. 5. 9. et 2. 21. 10. 10. \* Mat. 5. g.

TRVM omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum. Et quod sic, videtur. Diliges amicum tuum, sicut te ipsum. Super quo dicit Augustinus, quod nomine proximi, et amici intelligitur omnis homo, secundum etiam quod ipse Dominus innuit. Ergo si illud praecipium datum est omnibus, cum omnes teneantur affectu diligere se, videtur quod omnes teneantur affectu diligere inimicos. I T E M. Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Glossa: Nullam in caelo: qui ergo tantum habet dilectionem respectu diligentiū, non habet charitatem, cum charitas non possit esse sine mercede: igitur ad hoc quod aliquis habeat charitatem, necesse est quod ipsius charitas ad eos, qui ipsi sum odium, se extendat.

A I T E M super illud: Diligite inimicos vestros, Glossa interlineatis: Non sufficit non odisse, sed omnes tenentur ad illud quod sufficit ad salutem: ergo omnes tenentur non solum ad non odendum inimicos, sed etiam ad amandum.

I T E M nulli Deus dimittit peccatum, nisi ipse dimittat proximo, secundum quod dicitur. Sed nemo dimittit proximo ex corde, nisi ipsum diligat affectu: ergo nemo potest apud Deum veniam mereri, nisi offendentes se diligat ex corde.

I T E M plus diligendus est proximus, quam corpus proprium: nec aliquid aduersatur magis, et inimicatur spiritui, quam ipsa caro: cum ergo quilibet teneatur naturam carnis suae diligere, videtur quod teneatur inimicum suum affectu diligere.

I T E M sicut culpa est detestabilis, sic imago Dei est diligibilis: sed quantumcumque homo diligatur, semper tenetur homo detestari eius culpam: ergo quantumcumque per culpam aduersatur, semper tenetur diligere eius naturam.

S E D C O N T R A: Audistis quia dictum est antiquis: Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum: sed ad nihil obligamur morale nunc, ad quod non obligabatur antiqui in lege: ergo si tunc non tenebantur ad diligendum inimicum, sed potius ad odendum, videtur quod non omnes tenentur nunc inimicos diligere: Minor probatur, quia super illud de quinque panibus, et cet. Glossa: Non alia quam quae scripta erant, propheta: sed legem, et prophetas mysterijs grauida esse demonstrat. Et iterum fecit Hiram mare fusile decem cubitorum, ibi Glossa: Decem praecipis in lege, omnia, quae facere debemus, Dominus expressit. Si ergo in nullo decem praecipiorum continetur dilectio inimici, nec ad aliud obligantur moderni, ad quod non obligabatur antiqui, videtur, et cet.

2. I T E M: Diligite inimicos vestros, ibi Glossa: Hoc perfectorum est. Et iterum alia Glossa, ibi: Ecclesia hic non lacte nutritur, quod est simplicium, et imperfectorum, sed validiori cibo charitatis roboratur: sed ad ea, quae perfectionis sunt, non omnes tenentur: ergo non omnes tenentur diligere inimicos.

3. I T E M super illud Psalmi: Reuela oculos meos, et considerabo mirabilia, Glossa: Nihil mirabilius est in mandatis, quam diligere inimicos: sed non omnes tenentur ad faciendum mirabilia, quia sicut dicit Augustinus, virtutes, et mirabilia facere non omnibus datum est: ergo, et cet.

4. I T E M. Ambrosius dicit, et habetur in distinct. precedenti, ubi actum est de ordine charitatis: Sufficit quod inimicos odio non habeamus: ergo videtur quod non omnes tenentur diligere inimicos ex corda.

C O N C L U S I O.

Charitatis affectus vultus deponitur etiam inimicos diligere optando sibi bona aeterna, non tamen omnes tenentur affectu imperato considerando eis bona temporalia, sed sufficit non odisse.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex respondendi modus: Quidam enim dicere voluerunt, quod dupliciter est loqui de inimicis. Aut secundum statum, in quo exercent inimicitias. Aut secundum statum, in quo poenitent, et petunt veniam. Si secundum statum, in quo veniam petunt, sic omnes tenentur ad diligendum inimicos propter illam conditionem, quam Dominus ponit in oratione Dominica: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos, et cetera. Si enim homo homini feruar iram iustitiam: Deo quaerit modum, secundum quod dicitur: Si autem loquamur de inimicis prout sunt in statu, et in actu ledendi, et inimicitias exercendi: sic dicere voluerunt, quod affectu diligere

Luca 6. d

Mat. 6. b Mat. 18. d

AD OPPOSITVM Mat. 5. g

Mat. 14. b

3. Reg. 7. d

Luca. 6. d

Ser. 3. de Martir. 10. 10.

Opin. 1.

Mat. 6. b Eccli. 28. a

Improb.

Ps. 118. m

Opinio 2.

Prov. 24. b Eccli. 8. b

Mat. 5. g

Mat. 5. g

diligere inimicos non est necessitatis, sed magis perfectionis: nec Dominus hoc praecipit, sed magis consulit. Et istam opinionem quorundam Magister ponit in littera. Sed si interius consideretur haec positio, minus sufficienter dicit, pro eo quod secundum quod auctoritates sanctorum sonant expresse, et ipsa ratio aperte conuincit, non est charitas vera, nisi diligat omne diligibile: Diligibile autem a charitate est omne illud, quod est possibile ad beatitudinem peruenire. Ideo non habet aliquis charitatem, nisi diligat omnes illos, qui sunt in statu viae, siue sint amici, siue inimici. Vnde in Psalmis dicitur: Latum mandatum tuum nimis, quia mandatum charitatis ad omnes se extendit. Et sicut longitudo mandati se extendit ad omnem differentiam temporis, sic latitudo ad omnem personam hominis viatoris. Vnde sicut aliquis non haberet charitatem, si proponeret etiam in vno solo die peccare, et in alijs benefacere, quia deficit sibi longitudo mandati: sic est quod aliquis omnes homines diligat praeter vnum solum, quem a dilectione excludit, charitatem non habet: quia deficit sibi latitudo illius mandati. Propterea est alius modus dicendi, quod diligere affectu est dupliciter, secundum quod duplex est affectus amoris, quidam a charitate elicitus, quidam a charitate imperatus. Ille est affectus amoris a charitate elicitus, quo quis optat alij summum bonum, siue beatitudinem aeternam. Ille vero est affectus imperatus, quo quis optat alij bonum temporale, et prosperitatem transitoriam. Amor enim charitatis facit quod homo velit alij omne bonum, nedum summum bonum, sed etiam temporale, nisi illud sit impediens ad salutem. Si ergo loquamur de affectu primo a charitate elicitus, dico quod omnes tenentur inimicos etiam actu inimicantes diligere, et eis vitam aeternam optare. Si autem loquamur de affectu imperato, quo quis optat alij prosperitatem temporalem, sic non omnes tenentur diligere, sed sufficit non odisse. Et hoc est quod dicit Ambrosius: Sufficit quod inimicos diligamus, et non odio habeamus. In quo innuit, quod cum duplex sit charitatis affectus, vno tenemur diligere, altero vero sufficit non odisse. Vnde ad non odendum inimicos, et non gaudentem de malis eorum omnes tenentur, sicut dicitur: Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas. Noli de mortuo inimico tuo gaudere. Diligere vero omnino quantum ad affectum elicitum, et imperatum optando ei bona aeterna, et temporalia, hoc perfectionis est, et supererogationis. Diligere vero ad bona aeterna hoc necessitatis est, et praecipionis: et ad hoc omnes tenentur obligati tam perfecti, quam imperfecti, sicut rationes, quae ad primam partem inducuntur, ostendunt: et ideo concedenda sunt.

1. Ad illud quod primo obijcitur in contrarium: Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum, responderi potest dupliciter. Primo per hoc quod lex numquam praecipit odio habere inimicum, sed ipsi Iudei hoc arguebant a contrario sensu: quia tantum praecipiebatur eis diligere amicos, arguebant ex hoc quod debebant odire inimicos. Aliter potest responderi quod est odium effectus, et odium effectus. Et iterum est inimicus Ecclesiae, siue si dei, et inimicus personalis: cum ergo lex innuebat inimicum odio esse habendum, hoc intelligitur de odio effectus, et de inimico Ecclesiae, et cultus diuini. Odio vero affectus neminem praecipiebat odire nec inimicum personalem, nec inimicum Ecclesiae. Inimicum autem personalem non praecipiebat odiri nec odio affectus, nec odio effectus, immo potius obligabat ad ipsum diligendum, licet non esset ita tunc expressum. Vnde et Dominus explicuit. Et propterea non potest ex hoc argui, quod non omnes teneantur diligere inimicos.

2. Ad illud vero quod obijcitur, quod diligere inimicos, perfectorum est, respondent aliqui, quod illud intelligitur de dilectione affectus, et effectus, non de dilectione affectus tantum. Sed vtrum hoc sit verum, in sequenti problemate declarabitur. Nunc autem dicamus, quod si intelligatur de affectu elicitus, et imperato, perfectionis est. Si vero de affectu elicitus tantum, est generalis necessitatis. Glossa vero loquitur ibi de dilectione quantum ad vtrumque modum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod diligere inimicos est mirabile, dicendum quod mirabile dicitur illud, quod est supra facultatem naturae: hoc autem potest esse dupliciter, secundum quod est operatio naturae simpliciter, et naturae rationalis. Facere autem mirabilia supra posse naturae simpliciter, hoc est per gratiam gratis datam, quam vocat Apostolus operationem virtutum: et haec non omnibus est data. Facere vero mirabilia supra posse naturae rationalis, hoc est per gratiam gratum facientem, utpote per fidem, et charitatem. Per fidem enim credimus multa, quae non possemus credere sine ea, et quae videntur infidelibus nimis incredibilia. Et per charitatem amamus ea, quae videntur charitatem non habentibus odibilia: et haec mirabilia continentur in lege diuina, et datum est illa omnibus facere, qui volunt in se suscipere gratiam gratum facientem: et pro tanto non potest argui, quod non teneamur ad dilectionem inimici, hoc enim est aliud genus mirabilis, quam illud de quo loquitur Augustinus.

4. Ad illud vero quod obijcitur de auctoritate Ambrosii, quod sufficit si odio non habemus, dicendum quod auctoritas illa truncate inducitur: dicit enim haec duo simul: Sufficit si simpliciter diligimus, et non odio habemus: quae duo valde rationabiliter dicit, et duplicem affectum dilectionis innuit, et ad confirmationem facit praehabere responsionis, per quam auctoritas illa satis potest intelligi, et cet.

Q V A E S T I O V. An omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum. Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 7. 2. art. 5. S. Tho. 2. 2. q. 25. art. 9. Et 3. Sent. dist. 30. q. 1. art. 2. Richard. 3. Sent. dist. 30. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 30. q. 5.

TRVM omnes teneantur diligere inimicos, quantum ad affectum. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate veteris testamenti: Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis eum. Et hoc ipsum dicitur in Prouerb. Si esturierit inimicus tuus: ciba illum, si sitit, potum da illi. Si ergo mandata ista omnibus proponebantur, videtur quod omnes tenentur diligere inimicos quantum ad affectum.

I T E M hoc videtur ex auctoritate noui testamenti: Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, et orate pro persequentibus vos, et cet. Ibi dicit quaedam Glossa: Tribus modis peccatur contra Ecclesiam, odio, verbis, cruciatu corporis. Contra vero Ecclesia tria facit, diligit, benefacit, et orat: ergo non est membrum Ecclesiae, qui non diligit inimicos ex effectu pariter, et affectu: ergo omnes tenentur isto modo diligere.

I T E M hoc videtur per rationem, quia dilectio affectus sine dilectione effectus non est dilectio vera: probatio enim dilectionis exhibitio est operis: si ergo vera dilectione omnes tenentur inimicos diligere, videtur quod omnes teneantur non solum affectu, sed etiam effectu inimicos amare.

Q V A E S T I O V.

An omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum.

FVNDAMENTA. Exod. 23. a Prou. 25. c

Mat. 5. g

Greg. hom. 30. in Euāgel. in prin. 10. 3.



ITEM perniciosior inimicus est caro nostra, quam aliquis proximus noster: sed carnem nostram repugnante tenemus nutrire, et fouere quantum ad eius naturam: ergo si magis tenemus proximos diligere, videtur multo fortius quod debeamus eos non solum affectu amare, sed et effectu eos nutrire, et fouere, et beneficia eis communicare.

ITEM non solum sumit homo vindictam de alio infligendo malum, sed etiam subtrahendo bonum: sed omnes tenentur non querere vltionem, secundum quod dicitur: Non vos vindicantes: ergo omnes tenentur non subtrahere aliquid bonum propter acceptam iniuriam. Si ergo omnes tenentur diligere eos, qui non sunt inimici affectu pariter, et effectu, videtur quod similiter omnes vtroque modo teneantur inimicos diligere.

Lenit. 19. c. Rom. 12. d.

AD OPPOSITVM Exod. 23. f.

1. SED CONTRA: Frequenter præcipitur in lege, quod ipsi interficiant inimicos suos, sicut præcipitur in Exodo: Non inibis cum eis foedus, etc. ergo videtur quod in veteri lege non tenebantur inimicos diligere quantum ad effectum: ergo pari ratione nec imperfecti tenentur in noua.

Mat. 5. d.

2. ITEM super illud: Diligite inimicos vestros: dicit quædam Glossa: Cumulus perfectionis est diligere inimicos, et orare pro ipsis. Si ergo non omnes tenentur ad cumulum perfectionis, non omnes tenentur inimicos diligere effectu.

Ca. 7. 3. 2. 3.

4. ITEM Augustinus dicit in Enchiridion, et habetur in littera, quod diligere inimicos, et benefacere eis, hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantum credimus exaudiri in oratione Dominica: Si ergo in oratione Dominica non exaudiuntur nisi boni, videtur quod non omnes boni teneantur inimicos diligere affectu pariter, et effectu.

4. Top. 1. 2. 2. in fine

4. ITEM hoc ipsum videtur per regulam Philosophi: Si oppositum in opposito, et propositum in proposito: cum ergo amicis sit benefaciendum, per se loquendo, videtur quod inimicis sit malefaciendum.

5. ITEM videmus in omni creatura tam animata quam inanimata, quod inimicitia sit causa pugnae sicut amicitia est causa concordia: si ergo nemo debet facere contra naturalem rectitudinem, videtur quod magis sit rectum secundum rationis ordinem inimicos expugnare, quam eos adiutare: ergo non videtur quod omnes teneantur ipsos effectu diligere.

CONCLUSIO.

Omnes tenentur diligere inimicos non modo quo ad affectum, verum etiam quo ad effectum, in casu necessitatis tamen.

Opinio 1.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod est diligere inimicos affectu sit necessitatis, ita quod ad illud obligantur tam perfecti, quam imperfecti: diligere tamen affectu simul, et effectu supererogationis, et perfectionis est: nec ad illud obligantur imperfecti, sed tantum perfecti. Sed ille modus dicendi in seipso includit repugnantiam. Primum quidem, quia eodem mandato præcipimur diligere inimicos, et eis benefacere. Si ergo mandatum illud generale est, videtur quod generaliter omnes obligentur ad vtrumque. Et iterum: Perfecti quantum ad obligationem, quæ est per mandatum, ad nihil obligantur, ad quod non obligantur imperfecti, quia mandata Dei omnibus generaliter proponuntur. Si ergo per illud mandatum obligantur perfecti ad diligendum inimicum tam affectu, quam effectu, videtur similiter de imperfectis idem esse dicendum. Et amplius: Si dilectio vera non tantum consistit in corde, sed etiam manifestatur in opere, dicere quod ceteri tantum obligantur ad diligendum corde, non autem ad diligendum opere, cum se offert temporis et loci opportunitas, idem videtur di-

Improbatur.

Opinio 2. cere, ac si teneamur inimicos diligere sicte. Præter hoc: Dilectio inimicorum clauditur in mandato de dilectione proximi. Et constat, quod mandatum illud intelligitur quantum ad affectum, et effectum: et ad illud mandatum omnes obligantur. Et oppropterea prædicta responsio non potest habere locum. Et ideo est alius modus dicendi, quod diligere in effectu exteriori, hoc potest esse dupliciter, aut quodcumque se offert temporis opportunitas, aut quando incumbit necessitas. Si loquamur de exhibitione operis exterioris generaliter, quando se offert temporis opportunitas, sic diligere inimicos effectu, et affectu cumulus est perfectionis. Si autem loquamur de exhibitione operis, quando incumbit necessitas, sic diligere inimicos effectu est generalis, et necessitatis obligatio: quia si quis videt proximum suum, siue amicum, siue inimicum necessitatem habere, et claudit viscera sua ab eo, iuxta sententiam beati Ioannis iam amplius non est charitas Dei in eo. Sic ergo patet, quod sicut diligere affectu, vno modo necessitatis est, alio modo perfectionis: sic diligere effectu, vno modo necessitatis est, alio modo perfectionis, et supererogationis: et secundum hunc modum possunt sibi diuersæ auctoritates sanctorum, quæ sibi videntur obuiare de dilectione inimicorum.

1. 2. 3. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, patet etiam pro magna parte responsio ad obiectiones. Nam rationes quæ ostendunt, quod omnes teneantur inimicos diligere effectu, intelliguntur in casu necessitatis. Auctoritates vero, quæ in oppositum adducuntur, intelliguntur de exhibitione operis magis generali, videlicet cum se offert opportunitas congruitatis.

2. AD illud vero quod obijcitur, quod si benefaciendum est amicis, malefaciendum est inimicis, dicendum quod non sequitur propter hoc, quod amicis non solum benefaciendum est propter illud, in quo repugnant inimicis, verum etiam propter illud, in quo conueniunt, videlicet quia sunt ad imaginem Dei. Vnde sicut illud argumentum non valet: Album est visibile: ergo nigrum est inuisibile, quia album est visibile per illud, in quo communicat cum nigro: sic nec ratio præmissa.

5. AD illud quod obijcitur, quod secundum ordinem nature inimicitia inducit pugnam, dicendum quod illud verum est vbi inimicitia ordinata est secundum ordinem nature, sicut calidum inimicatur frigido, et sicco humidum: sed vbi est inimicitia præter nature ordinem, ibi non est pugna secundum naturam, sed magis contra naturam: taliter autem est in hominibus, quia cum homo sit animal mansuetum natura, secundum naturalem ordinem, cum omnibus debet habere pacem, et concordiam. Vnde in inimico suo non debet homo odire naturam, sed solum culpam: quia non persequitur ipsum natura, quam fecit Deus, sed malitia quam fecit homo, vt dicit Augustinus. Cetera autem, quæ opponuntur, satis manifestantur per ea, quæ dicta sunt.

QVÆSTIO VI.

An diligere amicum sit maioris perfectionis quam diligere inimicum.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 72. art. 6. Richardus 3. Sent. dist. 30. q. 3. Sreph. Brulef. 3. Sent. dist. 30. q. 6. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 30. q. 1.

VIDE sit maioris perfectionis, et meriti, an diligere amicum, an diligere inimicum. Et quod diligere inimicum, videtur. Si diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Glossa, ibi: Nullam in celo: sed constat

Opinio 2.

Mat. 5. d.

constat quod de dilectione inimicorum maior merces habetur: ergo maioris perfectionis est, et meriti diligere inimicos, quam amicos.

ITEM diligere inimicos est de superadditis Domino in Euangelio: sed Dominus non superaddit nisi ea, quæ maioris perfectionis erant: videtur ergo quod maioris perfectionis sit diligere inimicos, quam amicos.

ITEM vbi est maior pugna, ibi est gloriofior victoria: et vbi est maior difficultas, ibi est maior ratio virtutis, et meriti: pro eo quia ars, et virtus est circa difficulta: sed maior est pugna, et difficultas in diligendo inimicos, quam in diligendo amicos: ergo maior perfectio residet et meriti circa dilectionem inimicorum, quam circa dilectionem amicorum.

ITEM quanto homo magis supra se eleuatur in aliquo motu virtutis, tanto motus ille, et actio est perfectior, et excellentior: sed in dilectione inimicorum plus eleuatur homo supra se, et supra ea, quæ sunt nature, quam in dilectione amicorum: ergo motus dilectionis circa inimicos est magis meritorius, et perfectus, quam motus dilectionis erga amicos.

ITEM quanto motus dilectionis est perfectior, tanto est liberalior, et purior: amor enim spiritualis purus est, et liberalis: sed motus dilectionis erga inimicum purior est, et liberalior, quam erga amicum. Purior quidem, quia nihil habet admixtum de carnalitate. Liberalior, quia minus habet de obligationis necessitate: ergo videtur quod multo sit perfectior, et Deo acceptior, et ad merendum efficacior.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Dilectio inimicorum ponitur ab Ambrosio in vltimo gradu: ergo dilectio illa maxime recedit a primo gradu dilectionis, qui est maximus, et nobilissimus: sed quanto aliquid recedit a primo, et summo in illo genere, tanto minus habet de perfectione, et complemento. Si ergo dilectio inimicorum magis recedit, et dilectio amicorum magis accedit: ergo videtur quod multo perfectior, et excellentior sit motus dilectionis erga amicum, quam inimicum.

2. ITEM quanto dilectio est excellentior, tanto est dilectioni Dei similior: sed Deus magis diligit diligentes se, iuxta illud quod dicitur: Ego diligentes me diligo: igitur dilectio amicorum magis assimilatur dilectioni Dei, quam dilectio inimicorum: ergo est multo perfectior.

3. ITEM motus dilectionis tanto melior est, et perfectior, quanto feruentior, et frequentior: sed motus charitatis erga amicum feruentior, et frequentior est, quam erga inimicum: ergo, et cetera.

4. ITEM quanto motus dilectionis rectior est, et plus habet de rectitudine, et aequitate, tanto melior, et excellentior est in se: sed magis iustum, et æquum est diligere amicum, quam inimicum: ergo motus iste dilectionis est melior illo.

5. ITEM in eo, quod melius et perfectius est, magis debet homo se exercere: ergo si motus dilectionis erga inimicum esset melior, et perfectior, frequentius deberet homo circa ipsum affici, et pro ipso orare: quod si hoc est inconueniens dicere, quod magis debeat homo orare pro inimicis, quam pro amicis: quia hoc esset ordinem charitatis peruertere: ergo restat quod non est maius bonum inimicos, quam amicos diligere.

CONCLUSIO.

Motus dilectionis amicorum sic se habent, quod hic est perfectior, quia et motus dilectionis inimicorum est difficilior: ille autem quia feruentior est, et frequentior.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quæritur de compara-

tionem istorum duorum motuum dilectionis, quorum vnus est erga amicum, alter erga inimicum, dupliciter potest quæri, aut prout comparantur ad diuersos habitus, et radices, aut prout comparantur ad eundem. Si prout ad diuersas radices, et habitus comparantur, ita quod vnus habitus habitatur tantum ad amicos, alter vero se extendit ad inimicos: sic sine dubio multo maius, et excellentius est diligere inimicum, quam amicum: et multo perfectiori habiti indigemus ad hoc, quod possimus exire in istum actum, quam ad hoc vt exeamus in alterum. Et hoc est quod dicit Augustinus in Enchirid. et habetur in littera: Minus magnum est erga eum, qui tibi nihil mali fecit, esse beneficium, et beneuolum. Illud vero multo grandius, et magnificentissimæ bonitatis est, vt tuum quoque inimicum diligas. Si vero loquamur de istis actibus prout ad eandem radicem comparantur, et ab eadem charitate procedunt: sic quodam modo sunt æquales, et quodam modo se mutuo excedunt. Quantum enim ad rationem merendi respectu præmij substantialis æqualitatem habent, quia quantitas illius præmij responderet quantitati radicis. Quantum vero ad rationem merendi respectu præmij accidentalitatis, et quantum ad vigorem ipsius actus, et motus mutuo se excedunt. Nam motus dilectionis erga amicos excedit quantum ad feruorem, et frequentationem. Motus vero dilectionis erga inimicos est purior, et difficilior, et ita quodam modo vnus istorum motuum est alio melior, et e conuerso secundum varium modum accipiendi magnitudinem. Nam in dilectione amicorum virtus charitatis magis exercetur intensius, sed in dilectione inimicorum magis exercetur extensius: sicut virtus caloris ignis amplius calefacit propinquiora, quam remotiora: et quodam modo plus apparet efficacia illius virtutis in his, quæ sunt propinqua quodam modo, quam in his, quæ sunt longinqua. Ratione intentionis plus in calefactione propinquiorum, et ratione extensionis plus in calefactione longinquorum. Sic et in proposito intelligendum est, quod dilectio amicorum, et dilectio inimicorum prout ab eadem radice procedunt, secundum diuersas condiciones, et respectus mutuo se excedunt: et secundum hoc dissolui possunt rationes, quæ ad diuersas partes adducuntur. Diuersis enim vijs procedunt, secundum quas vtique verum sine repugnantia concludere possunt. Sed si vltterius queratur: Quis istorum duorum motuum omnibus pensatis excedat reliquum, hic sunt diuersæ opiniones. Nam quidam volunt dicere, quod motus ille, qui est in amicum, melior est: quia intensior est, et plus habet de ratione boni. Et istum modum dicendi videtur Magister approbare in littera. Et si hunc modum, qui satis videtur probabilis, sustinere velimus, responderi potest ad rationes, quæ primo inducuntur, quod ab insufficienti procedunt.

Ench. 6. 73. 10. 3.

Postio est 8. Top. 2. 2. q. 27. art. 7

Ad tres vltimas rationes fundamentales.

CVM enim dicitur quod motus quanto difficilior et purior, et magis supra vires nature, tanto est perfectior, et excellentior, dicendum quod hoc verum est ceteris paribus. Sed cum assumit de motu dilectionis inimicorum, qui est huiusmodi, responderi potest quod non sunt cetera paria: quia multo maior, et feruentior est motus dilectionis erga amicos, quam sit ille. Alius vero est hic modus dicendi, quod dilectio inimicorum est excellentior, simpliciter loquendo, et magis in ea exercitatur perfectio charitatis. Et si hunc modum dicendi sustinere velimus, quoniam videtur auctoritas Augustini ipsum satis probabilem facere, potest responderi ad ea, quæ in contrarium adducuntur.

1. AD primum quod obijcitur de ordine diligendorum, dici potest, quod Ambrosius in gradibus illis non intendit ponere, vel assignare gradus perfectionis in dilectione, sed gradus exhibitionis secundum maiorem, et minorem obligationem.

2. AD illud quod obijcitur, quod dilectio amicorum

Rom. 5. b

rum est dilectioni Dei similior, responderi potest per interemptionem, quia perfectio dilectionis diuinae magis manifesta est in hoc, quod dilexit nos cum esset inimici, quam si esset amicus, iuxta illud Apostoli: Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum adhuc peccatores essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. Vnde et in dilectione amicorum charitas Dei ostenditur esse magna, in dilectione inimicorum ostenditur esse nimia. Iuxta illud: Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cetera.

Ephes. 2. a

3. Ad illud quod obijcitur, quod tanto motus dilectionis est melior, quanto feruentior, dicendum quod illud verum est, ubi est par difficultas, et resistentia. Vbi autem non est par difficultas sicut in proposito, non habet veritatem: quod patet, quia modicus ignis citius adurit fenem, quam magnus ignis adurat forte lignum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod quanto motus dilectionis est rector, tanto perfectior, dicendum quod est verum. Sed cum assumit, quod motus dilectionis erga amicum magis est aequus, et rector, respondendum est per distinctionem, quod maior aequitas potest esse dupliciter. Aut propter exigentiam me-

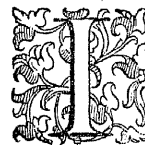
ritorum, et dignitatis a parte dilecti: et sic magis est aequum diligere amicum, quam inimicum. Aut propter abundantiorum rectorum a parte diligentis: et sic non est magis aequum diligere amicum, quam inimicum, immo magis econuerso, quia hoc est maioris, et abundantioris iustitiae, quam illud.

5. Ad illud quod obijcitur, quod magis debet homo se exercere in eo, quod est maioris perfectionis, responderi potest quod in exhibitione alicuius beneficii, et executione alicuius actus duplici intentione potest homo se exercere, aut propter perfectum alterius, aut propter meritum suum: nec debet homo in operibus suis tantum meritum suum intueri, sed etiam perfectum proximi. Licet ergo in exercitatione circa dilectionem inimici maior sit via proficiendi, et lucrandi, et ad perfectionem perueniendi, quia tamen magis obligatur homo amico, quam inimico, frequentius debet in amore amici se exercere. Vnde quod dicit, quod magis debemus nos exercere in his, quae sunt maioris perfectionis, dicendum quod illud non est usquequaque verum, immo magis debemus nos exercere in his, quae sunt maioris obligationis: et sic patet quo modo potest satis rationabiliter vtralibet pars sustineri.

D I S T I N C T . XXXI.

A N C H A R I T A S S E M E L H A B I T A A M I T T A T V R .

Tota haec dist. habetur de pen. dist. 2. In Ps. 103. conc. 1. ibi: Qui regis aquis superiora eius. In 1. epist. Io. tract. 8. a med. 10. 9. Greg. li. 10. c. 22. in fi. 10. 2. Tract. 3. in fi. 10. 9. Beda in c. 1 Io. ibi super quem videris.



**L**LV D quoque non est praeuertendum, quod quidam asserunt charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere: nullumq. dammandum hanc aliquando habere: Qui hanc traditionem subditis muniant testimonijs. Apostolus ait: Charitas numquam excidit. Augustinus etiam inquit: Charitas qua deserit potest, numquam vera fuit. Item: Charitas est fons proprius, et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt: Non noui vos. De hoc fonte Scriptura ait: Fons aquae viuae sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi. Si autem alieni sunt, qui audituri sunt illam vocem: non ergo huic fonti communicant dammandi. Item: Augustinus super epistolam Ioannis: Radicata est charitas, securus esto, nihil mali procedere potest. Item: Gregorius in Moralibus: Valida est, ut mors dilectio. Virtuti enim mortis dilectio comparatur: quia nimirum mentem, quam semel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit. Item Augustinus super epistolam Ioannis: Vinctio inuisibilis charitas est, qua in quocumque fuerit, radix illi erit, qua ardente sole arescere non potest, nutritur calore solis, non arescit. Item Beda super Ioannem: Querendum est quo modo speciale filij Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit, et manserit spiritus. Quid magni est filio Dei, quod in ipso manere spiritus astruatur? Notandum quod semper in Domino manserit spiritus: in sanctis vero quamdiu mortale corpus gestauerint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, ut bonis insistant actibus: recedit vero ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, demones eijcendi, vel etiam prophetizandi habeant facultatem. Manet ergo semper, ut possint habere virtutes, ut mirabiliter ipsi uiuant: venit ad tempus, ut etiam alijs per miraculorum signa quales sint intus effulgeant. Item Gregorius: In sanctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper manet spiritus, secundum quasdam recessurus venit, et venturus recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non perducitur, in electorum suorum cordibus permanet. In eis vero per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. Item Ambrosius: Ficta charitas est, quae in aduersitate deserit. Hac innuere videntur, quod charitas semel habitata non amittatur. Ideo quidam in praetaxatam profluerunt audaciam, dicentes charitatem a dammandis non haberi, nec a quoquam habitam posse amitti: Quos ratio vincit et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et econuerso. Vnde quorundam nomina Christus dicit scripta in libro vitae, qui tamen postea abierunt retro.

tro. Sed scripta dicit non secundum praescientiam, sed secundum praesentem iustitiam, cui de seruiabant, quia digni erant tunc illo bono, quod habituri sunt praescripti secundum praescientiam. Vnde Ambrosius: Quibusdam gratia data est in usum, ut Sauli, et Iudae, et illis discipulis, quibus Dominus dixit: Ecce nomina vestra scripta sunt in calis, et post abierunt retro. Sed hoc dixit propter iustitiam, cui deseruebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali, qui futuri sunt boni: et aliquoties prius sunt boni, qui futuri sunt, et permansuri mali: propter quod dicuntur scribi in libro vitae, et deleri.

Luc. 10. c. Ioan. 6. b. 1. Reg. 11. b. Luc. 6. c. Amb. super c. 9. ad Roman. ad eum loci: Quia maior seruiuit minori, 10. 4.

Determinatio auctoritatum praedictarum.

**Q**UOD vero Apostolus ait: Charitas numquam excidit, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere: quia hic et in futuro erit: sed fides et spes euacuabuntur, et scientia. Item quod dicitur, charitas numquam fuisse vera qua deserit potest, non ad essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam: quia non efficit charitas, quae deseritur, hominem vere beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni id est, damnandi non communicant, scilicet in fine: quia non perseverant. Potest tamen hoc et cetera, quae de charitate dicta sunt, de perfecta intelligi, quam soli perfecti habent, quae semel habita non amittitur. Exordia vero charitatis aliquando crescunt, aliquando desiciunt. Sunt enim virtutis exordia, et profectus, et perfectio, quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit. Sic est regnum Dei, quemadmodum se iaciat homo semen in terra, et dormiat, et exurgat, et semen germinet, et crescat, et cet. Si ergo perfecta charitas sic radicata est, ut amitti nequeat, incipiens tamen et proepta amitti potest, et sepe amittitur, sed dum habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus ostendit inquit: Quia radix omnium malorum est cupiditas, et radix omnium bonorum est charitas: simul ambae esse non possunt: nisi una radicitus euulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causa conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit euellere.

1. Cor. 13. b. De pen. di. sin. 2. c. 4. Hac quae de charitate. Greg. Hom. 25. super Ezech. 6. princ. Mar. 4. d. Li. 50. hom. homil. 8. in princ. 10. 10. 1. Tim. 6. c.

Quare fides, et spes, et scientia dicuntur euacuari, et non charitas, cum ea ex parte sit.

**A**DVERTENDUM etiam est quo modo fides, spes, et scientia dicantur euacuari quia ex parte sunt, et non charitas: cum et ipsa ex parte sit. Ex parte enim, id est imperfecte diligimus: sicut ex parte scimus, ut ait Eschias super Leuiticum. Cum ergo omne quod ex parte est euacuatur: cur charitas excipitur, quae dicitur numquam excidere? Charitas quidem etiam ex parte est, ut sepe sancti docent, quia ex parte diligimus nunc: et ideo ipsa euacuabitur in quantum ex parte est: quia tollitur imperfectio, et addetur perfectio. Remanebitq. ipsa aucta, et actus eius, et modus diligendi, ut diligas Deum propter se ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum: sed imperfectiois modus eliminabitur. Fides vero, et spes penitus euacuabuntur. Scientia vero secundum actum et modum suum, qui nunc est, non secundum sui essentiam tollitur. Ipsa enim virtus scientiae, remanebit: sed alium tenebit usum et modum.

Lib. 1. c. 2.

1. Cor. 13. b

An Christus ordinem charitatis praescriptum habuerit.

**N**UNC iam superest inuestigare, an Christus secundum quod homo, ordinem diligendi praescriptum seruauerit. Quod si est; omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optauit, omnesq. saluos fieri voluit: sed non omnes salui fiunt, et ita non est factum quod optauit. Sed non est ignorandum in eo fuisse charitatem iuxta modum patrie, non via, eumq. ordinem diligendi implese, qui seruatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, id est, iam beatificati sunt, adeo iustitiae Dei addicti sunt, ut nihil eis placeat, nisi quod Deo placet: ac per hoc illorum tantum salutem diligunt, et volunt, quos Deus saluari vult, eosq. solos sicut se diligunt: Ita et Christus electos tantum sicut se dilexit, eorumq. salutem optauit.

1. Tim. 2. b

DISTINCT. XXXI.

De charitate quantum ad durationem.

Illud quoque non est praterendum, et cetera.

Expositio textus.

V PRA egit Magister de charitate quantum ad diffinitionem diligibilium distinctionem, diligendi ordinem, et meriti perfectionem. In hac vero quinta parte agit de charitatis duratione. Et quoniam conuenit tripliciter loqui de duratione charitatis, videlicet per comparationem ad peccatum sibi oppositum, et per comparationem ad habitus aliarum virtutum, et per comparationem ad statum gloriae futurum, in quo statu habuit eam Christus: ideo diuiditur pars ista in tres partes. In quarum prima inquit Magister vtrum charitas possit per peccatum amitti. In secunda determinat qualiter spes, et fides, et scientia habeant euacuari, ibi: Aduertendum est etiam quo modo fides, et spes, et cet. In tertia parte inquit vtrum ordo, qui inest charitati in via, in Christo, et in alijs beatis habeat inueniri, ibi: Nunciam superest inuestigare, et cet. Prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima adducit auctoritates ad ostendendum quod charitas non possit tolli per peccatum. In secunda vero inducit auctoritates ad oppositum, ibi: Hac innuere videtur, quod charitas, et cet. In tertia vero subiungit explanationes illarum auctoritatum, ex quibus concludatur falsum propter intellectum peruersum, ibi: Quod vero Apostolus ait, et cet. Aliarum vero partium subdiuisio satis manifesta est in littera.

Diuisio.

Charitas quae deserit potest, numquam vera fuit. Dub. 1.

Contra: Secundum hoc videtur, quod immutabilitas sit de veritate charitatis: ergo si homo in via semper mutabilis est a malo in bonum, videtur quod nunquam habeat veram charitatem. Si dicas quod Magister dicit inferius, quod veritas illa non refertur ad charitatis essentiam, sed ad eius efficaciam, hoc non soluit. Primum, quia multi viatores habent charitatem, quae perducit eos ad veram beatitudinem, et tamen quamdiu viatores sunt, possunt charitatem deserere: ergo ista duo possunt simul stare, quod charitas possit deserit, et quod fuerit vera. I T E M charitas viae, et patriae sunt vnius rationis: ergo si de veritate charitatis patriae est vt sit immutabilis, videtur similiter quod sit de veritate charitatis viae. Et sic, videtur simpliciter sentire Augustinus quod charitas vera numquam amittatur. Sed hoc est simpliciter falsum, sicut manifeste scitur per experimentum: ergo, etc. R E S P. Dicendum quod verbum illud sane potest notum suble intelligi, vt fiat vis in duplici verbo. Primo, vt fiat vis in verbo ex parte subiecti in hoc quod dicit charitas, vtat opit. quae deserit potest. Aliqua enim proprietas, siue qualitas deseritur propter hoc, quod non potest resistere impellenti. Aliqua deseritur ex mera voluntate habentis. Cum ergo dicit Augustinus quod charitas non est vera, quae potest deserit, hoc intelligit de illo amore, qui non habet efficaciam resistendi: talis enim amor, qui potest a superueniente tentatione violentia quadam expelli, non meretur dici amor charitatis, cuius est Deum charissimum habere, et propter se, et super omnia diligere, et propter amatum omnia faciliter tolerare. Aliter potest intelligi vt fiat vis in hoc quod dicit: Numquam vera fuit, quod virtus vera dicitur dupliciter. Aut quia habet operationem sibi debitam. Aut quia perducit ad finem, propter quem

Erunt id in epist. ad Iul. comitem: qua nunc vt notum suble

A est: et in proposito verbo dicitur charitas non esse vera, quae deserit potest, quia si deseritur, finis debitus non acquiritur: ideo potius vana, quam vera est reputanda: nec loquitur hic Augustinus de quacumque potentia deserendi charitatem, sed de potentia, quae est actui coniuncta. Ad illud quod obijcitur, quod immutabilitas sit de veritate charitatis, etc. dicendum quod illud intelligitur de eo, quod est immutabile per naturam, non de illo quod est immutabile per diuinae largitatis beneficentiam, et continuae bonitatis influentiam, sicut est charitas perfecta in patria.

Quorundam nomina Christum dicte scripta in libro vita, qui tamen postea abierunt retro. Dub. 11.

Contra: Quod scriptum est in libro vitae, cum ille liber sit immutabilis, deleri non potest: ergo non videtur, quod sit possibile, vt aliqui qui scripti sunt, postea vadant retro, et deleantur de illo libro. Est ergo quaestio, vtrum aliquis de illo libro possit deleri. Quod sic, videtur per illud, quod dicitur in Psalmo: Delectatur de libro viuientium, etc. Et: Aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro vitae. Sed in contrarium est quod dicitur super illud: Non delebo eum: Glossa: Liber vitae est praesentia Dei, in qua omnia sunt constantia: Iuxta hoc quaeritur de libro vitae quid sit, et quis eius vfus.

Psal. 68. f Exod. 32. g

Apo. 3. a

Liber vitae quid.

R E S P. Ad hoc breuiter dicendum est quantum spectat ad propositum, quia quaestio ista determinatur in quarto Libro in tractatu de resurrectione: quod cum liber vitae sit diuina dispositio, secundum quam aliquis ordinatur ad vitam, et reputatur esse dignus vita, aliquis potest dici dupliciter scribi in illo libro, vel secundum praesentis iustitiae reputationem, vel secundum finalis gratiae praerisionem. Et primo modo dicitur scribi in libro vitae, quia scribuntur eius merita. Secundo autem modo non solum quia scribuntur eius merita, sed etiam quia ipse ordinatur ad vitam secundum praedestinationem diuinam. Qui primo modo scribitur, deletur quantum ad praesentem iustitiam, quia iam non reputatur dignus vita. Qui secundo modo scribitur, numquam deletur: deletio autem illa non dicit aliquam immutationem factam circa ipsum Deum, sed solum circa meritum immutatum. Et sic patet responsio ad obiecta.

Christus electos tantum sent se dilexit, eorumque salutem optauit. Dub. 111.

Contra: Latior fuit charitas in Christo, quam in nobis: sed nos non diligimus solum modo electos, verum etiam praesentis: ergo et Christus: I T E M illos dilexit Christus, quos voluit saluos fieri: sed secundum quod dicitur: Ipse vult omnes homines saluos fieri: ergo videtur, quod tam electos, quam reprobos dilexerit: I T E M Angeli non tantum seruiunt electis, immo etiam malis, et eos quibus seruiunt, volunt perducere ad vitam: ergo diligunt eos ex charitate: ergo multo fortius videtur, quod Christus ex charitate omnes dilexerit: et si hoc verum est, tunc non est verum quod Magister dicit.

1. Tim. 2. a

R E S P. Dicendum quod sicut in Lib. primo dictum fuit, voluntas in Deo distinguitur secundum duplicem modum. Est enim voluntas in Deo antecedens, et voluntas consequens. Voluntas antecedens est solum modo ex ipso. Voluntas vero consequens pendet ex causa nostra. Per hunc modum duplex est distinguenda dilectio in Christo, videlicet dilectio quae est secundum voluntatem antecedentem, et hac quidem omnes diligebat, quia omnes ad salutem peruenire cupiebat quantum est ex se. Et dilectio secundum voluntatem consequentem: et hac, quia respicit.

Voluntas in Deo duplex.

spicit merita finalia non omnes diligebat, nec omnes ad salutem peruenire cupiebat. Et de hac vltima intelligit Magister. Ipse autem opponit de prima, et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ad hoc videtur, quod nihil possit charitatem ab homine expellere.

S E D C O N T R A hoc ostenditur: Primo per exempla veteris Testamenti: Constat enim quod Saul charitatem habuit, cum de eo scribatur, quod non erat vir in Israel melior eo. Similiter et Dauid charitatem habuit, cum de eo dicat Dominus: Inueni virum secundum cor meum: et constans est, quod vterque charitatem perdidit, quia vterque mortaliter peccauit: Saul in persequendo Dauid: Dauid in committendo adulterium, et homicidium: ergo, etc.

FVNDAMENTA. 1. Reg. 9. a

Ioan. 6. g

Mat. 23. c

1. Cor. 10. c

Apo. 2. a

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa tria secundum tria, quae determinat Magister. Primo enim quaeritur de duratione charitatis per comparationem ad peccatum sibi oppositum. Secundo quaeritur de eadem per comparationem ad habitus aliarum virtutum. Tertio quaeritur de ipsa per comparationem ad statum gloriae futurum. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum charitas semel habita possit amitti. Secundo quaeritur, vtrum amittens charitatem possit resurgere in charitate aequali. Tertio quaeritur, vtrum possit resurgere in minori.

QVÆSTIO I.

An charitas semel habita possit amitti.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 73. art. 1. S. Thomas 2. 2. q. 24. art. 11. Et 3. Sent. dist. 31. q. 1. art. 1. Richardus 3. Sent. dist. 31. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. d. 31. q. 1. art. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 1.

AD OPOSITVM

V T R V M charitas semel habita possit amitti. Et quod non, adducit Magister multas auctoritates in littera. Et hoc ipsum ostenditur ratione. Haec enim est per se vera: Amor vnit: ergo maior amor magis vnit: sed amor charitatis est excellentior multum, quam sit amor naturalis: ergo excellentius vnit: sed naturalis amor vnit indissolubiliter, quia nullus vnquam odit, quod naturaliter amat: ergo multo fortius amor charitatis indissolubiliter vnit: ergo qui charitatem habet, non potest vinculo charitatis priuari.

Bern. de dilig. Deo, c. 8 post mod.

2. I T E M fortior est charitas in bono, quam sit aliquod peccatum in malo: sed magis forte non potest destrui per minus forte: ergo charitas non potest expelli per peccatum, nec per aliud habet expelli: ergo semel habita non potest amitti.

3. I T E M omne peccatum ortum habet vel ex timore male humiliante, vel ex amore male incendente: sed in eo, in quo est charitas, non est timor male humilians, nec amor male incendens, quia dicit Bernardus: Numquam est charitas sine timore, sed casto: numquam sine cupiditate, sed ordinata: ergo videtur quod in eo, in quo est charitas, nulla possit esse culpa: videtur ergo quod charitas ex quo semel habetur, numquam amittatur.

4. I T E M liberum arbitrium in eligendo semper sequitur affectionem praedominantem: sed in omni homine habente charitatem affectio charitatis praedominatur, cum faciat eum diligere Deum propter se, et super omnia: ergo liberum arbitrium: ex quo semel habet charitatem, numquam habet moueri contra charitatem: sed numquam amittit charitatem, nisi moueatur contra ipsam: ergo ex quo charitas semel inest homini, videtur quod non possit ab eo perdi, nec separari.

5. I T E M omnis qui habet charitatem, habet Christum pro fundamento, et Spiritum sanctum pro adiutorio: sed nihil potest firmiter talis fundamenti infringere, nec virtutem diuini adiutorij superare: et

I T E M hoc ipsum ostenditur per exempla noui Testamenti, quia discipuli Domini charitatem habuerunt tam Apostoli, quam alij discipuli electi: sed multi de discipulis abierunt retro secundum quod dicitur: Multi etiam de Apostolis dubitauerunt in fide, secundum quod habetur: Et similiter: vltimo Marci: et similiter vltimo Lucae: ergo charitatem habitam perdidit: ergo charitas semel habita potest perdi.

I T E M hoc ipsum ostenditur rationabili argumento. Facilius est deficere, quam proficere: et cadere, quam surgere: facilius est etiam perdere charitatem, quam fidem, quia perdita fide, perditur charitas, sed non conuertitur: sed possibile est hominem, qui non habet charitatem, eam acquirere: possibile est etiam hominem habentem fidem a fide recedere: ergo multo fortius possibile est hominem habentem charitatem a charitate cadere.

CONCLUSIO.

Nihil prohibet quod semel habita charitas amitti valeat in statu viae.

R E S P. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, quorundam opinio, et sententia Opin. Erro fuit, quod charitas semel habita numquam amittatur, nea. et hoc posuerunt propter perfectionem illius vinculi, et ardorem, siue feruorem illius amoris. Crediderunt enim illud vinculum esse tantae perfectionis, quod nullo agente posset dissolui: et illum amorem esse tanti feruoris, quod nullo modo posset extingui propter dignitatem, et excellentiam ipsius charitatis. Et hoc affirmare nixi sunt auctoritate multiplici, sicut in ipso textu Magister satis aperte dicit. Sed haec positio non est opinio, nec rationalis sententia: immo error, et infamia potius est dicenda, quia repugnat sacrae Scripturae, repugnat experimento nostrae fidei, repugnat nihilominus rationi rectae. Sacrae Scripturae, et etiam experientiae repugnat sicut in opponendo monstratum est. A ratione autem recta dissonat, si quis attendat, pro eo quod recta ratio dicit, quod charitas viae non tollit a libero arbitrio vertibilitatem ad malum, sicut nec cupiditas tollit habilitatem ad bonum: simul ergo stat vertibilitas, et charitas. Sed vbi est vertibilitas, ibi potest esse culpa: et vbi potest esse culpa, ibi tam charitas, quam gratia potest abesse. Restat igitur, quod secundum dictamen rationis rectae charitas perdi potest in statu viae. Vnde concedenda sunt rationes ad hanc partem inductae.

Improbatur.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur, quod excellentius vnit amor charitatis, quam amor naturalis, dicendum quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod indissolubilius vniat: quia excellentia vni-

nis

Q V Æ S T I O II.

An cadens a charitate possit resurgere in aequali.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 73. art. 2. S. Tho. 3. Sent. dist. 31. q. 1. art. 4. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 31. q. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 31. q. 2.

nis non tantum attenditur secundum vnionis inseparabilitatem, quantum attenditur secundum habitus vnitatem siue obiecti, siue termini dignitatem. Vnde ratio ista non valet. Sed si tu quæras, vnde hoc est, quòd amor naturalis vnit inseparabiliter, et amor charitatis non, dicendum quòd hoc est quia charitas est habitus regulatius, et directius voluntatis deliberatiuæ, quæ est ad opposita secundum statum viæ. Amor vero naturalis respicit ipsam inclinationem naturæ, quæ est ad vnum determinata. Ideo dilectum ex charitate potest esse odiosum propter voluntatis vertibilitatem, quamuis quòd naturaliter diligitur semper sit amabile propter ipsius naturæ determinationem. Vnde non est simile hinc, et inde.

2. A D illud quòd obijcitur, quòd charitas est fortior peccato, dicendum quòd amissio charitatis non est propter hoc, quòd peccatum agat in ipsam, eâ expellendo, sicut vna forma naturalis expellit aliam: sed hoc est, quia cum esse charitatis dependeat a duobus, videlicet a Deo influente, et a libero arbitrio suscipiente: cum liberum arbitrium se a Deo auertit, charitas in semetipsa deficit. Et quia liberum arbitrium se non auertit nisi peccando, hinc est quòd charitas dicitur per peccatum expelli, non propter fortitudinem ipsius peccati agentis, sed propter defectum ipsius liberi arbitrii suscipientis.

3. A D illud quòd obijcitur, quòd omne peccatum est ex amore male inflammante, vel timore male humiliante, dicendum quòd illud dupliciter potest intelligi, aut quòd illæ duæ radices præcedant omne peccatum perpetratum exterius tempore: aut quia præcedant origine. Si præcedant tempore, sic non oportet esse generaliter verum, quia ante primum peccatum nullum istorum fuit in primo homine. Si quia præcedant origine ipsam perpetrationem peccati, sic habet veritatem, quia nemo peccatum perpetrat nisi malo affectu amoris, vel malo affectu timoris. Quamuis autem huiusmodi affectus non sint in homine habente charitatem in actu, possunt tamen inesse, quia liberum arbitrium, quòd est rectum per charitatem, incuruari potest per cupiditatem.

4. A D illud quòd obijcitur, quòd liberum arbitrium in eligendo sequitur affectionem prædominantem, dicendum quòd est affectio prædominans in habitu, et est affectio prædominans in actu. Cum ergo dicitur quòd liberum arbitrium sequitur affectionem prædominantem, hoc non intelligitur de affectione prædominante in habitu, sed de prædominante in actu. Quamuis autem in homine habente charitatem affectio charitatis prædominetur in habitu: contingit tamen affectionem carnalem prædominari in actu: quia frequenter homo, qui est in gratia, eorum quæ Dei sunt oblitus, omnino cogitat quæ sunt mundi: et sic afficitur, quasi non esset cuius illius supernæ Hierusalem: et dum istam affectionem sequitur, cadit in præcipitium, perditque gratiæ donum, et charitatis habitum.

5. A D illud quòd vltimo obijcitur, quòd habenti charitatem Christus est fundamentum, et Spiritus sanctus est in adiutorium, dicendum quòd verum est: sed sic Christus est fundamentum, quòd non sustentat nisi sibi inniti volentem: et Spiritus sanctus non gubernat in esse gratuito, nisi volentem sibi cooperari. Er ideo quamuis illud fundamentum sit immobile, et adiutorium illud sit inuincibile: tamen quia liberum arbitrium ex sua defectibilitate recusat inniti istis fundamentis, et cooperari illi adiutorio, peccando deficit in seipso: ac per hoc priuatur charitatis dono propter defectum a parte sui, non propter defectum a parte fundamenti, vel adiutorij.

**F** R V M a charitate cadens possit resurgere in aequali. Et quòd sic, videtur primo per vetus Testamentum: Placebit Deo sacrificium Iuda et Hierusalem sicut dies sæculi, et sicut anni antiqui, Glossa: Quo modo in principio placuerunt, ita post peccatum per penitentiam placere cœperunt. Et hoc ipsum habetur expresse in Glossa super illud Leuitici: Hæc est hostia pro delicto, Glossa: Æque placet Deo virtus iustorum, et digna penitentia peccatorum, quæ restituit in gradum pristinum: ergo potest homo resurgere in aequali charitate.

**I** T E M hoc ipsum probatur per nouum Testamentum. Scribitur enim ad Romanos: Vbrabundauit delictum, superabundauit et gratia: Et cito proferte ei stolam primam, ibi Glossa: Pristinæ dignitati filium restituit: sed non restituitur in pristinam dignitatem, nisi habeat æqualem charitatem: ergo, et cetera.

**I** T E M hoc ipsum ostenditur per exemplum, quia Dauid post peccatum homicidij resurrexit denotior. Et Petrus post negationem resurrexit fortior, secundum quòd dicunt auctoritates Sanctorum, et Scriptura innuit: videtur ergo quòd similiter in alijs esse possit.

**I** T E M hoc ipsum ostenditur ratione, quia cum gratia infunditur homini peccatori, peccatum deletur secundum veritatem, et secundum Dei reputationem: ergo nullum præstat infusio ipsius gratiæ impedimentum, nec est aliud quòd impediat, quare non possit dari tanta gratia homini, quanta prius: ergo videtur quòd homo possit in aequali charitate resurgere.

**S** E D C O N T R A: Non adijcitur, vt resurgat virgo Israel, Glossa: Non negat quin possit resurgere, sed ne possit resurgere virgo: quia semel aberrans, et si reportetur humeris pij pastoris, non tamen habet tantam gloriam cum eo, qui numquam errauit.

**I** T E M Leuitæ, qui longe recesserunt a me, non approximabunt ad me, vt sacerdotio fungantur mihi. Si ergo Deus peccatores, et penitentes non recipit ad dignitatem sacerdotalem, videtur quòd resurgentes non possunt habere charitatem æqualem.

**I** T E M gratia gratis data numquam potest disponere ad susceptionem diuinæ influentiæ, et capacitatem diuinæ bonitatis, sicut gratia gratum faciens: sed iustus antequam cadat, habet gratiam gratum facientem: peccator antequam resurgat, non habet nisi gratiam gratis datam: ergo amplius dispositus est homo ad susceptionem diuinæ gratiæ antequam cadat, quam postquam cecidit. Si ergo Deus communicat homini gratiam, et charitatem secundum quòd homo est dispositus, videtur quòd maiorem habeat homo charitatem quando stat, quam quando resurgit: ergo videtur quòd non possit resurgere in charitate aequali.

**I** T E M cum sit triplex status continentie, scilicet virginalis, vidualis, et conjugalis, cadens a primo statu numquam potest ad ipsum primum statum resurgere: ergo si innocentia baptismalis est sicut continentia

F V N D A M E N T A. Malac. 3. a

Leuit. 7. b

Rom. 5. d Luca 15. o

A D O P P O S I T V M Amos 5. a

Ezec. 44. o

inentia virginalis, videtur quòd cadens ab illo statu a nunquam poterit in aequali resurgere: ergo non potest homo resurgere in aequali charitate.

C O N C L V S I O.

Charitatem amittens, atque iterum resurgens a peccato, æqualem priori potest acquirere.

**R** E S P. A D A R G. Dicendum quòd possibile est hominem in aequali charitate resurgere, sicut monstrari potest auctoritatibus, et exemplis, et rationibus congruis, secundum quòd in ante opponendo tactum fuit. Siue enim dicamus quantitatem gratiæ mensurari secundum diuinam largitatem, siue secundum suscipientis idoneitatem, recte conuenit intelligere, quòd charitas in qua quis resurgit, potest esse æqualis illi charitati, a qua quis prius cecidit. Nam ex parte diuinæ largitatis planum est. Ad eius enim commendationem spectat, vt non minus larga dona tribuat homini, quam ante tribuebat, secundum quòd dicit Augustinus: nisi ineptitudo suscipientis impediatur. Ex parte vero hominis se disponens satis planum est: possibile est enim vt homo post peccatum amplius detestetur malum, et abhorreat peccatum quam prius: sicut multi corrupti amplius detestantur peccatum carnis quam multi qui nunquam fuerunt lapsi. Et sic rationabiliter poni potest et debet, quòd contingat hominem resurgere in aequali charitate: et rationes, quæ hoc ostendunt, sunt concedendæ.

**1.** A D illud quòd primo obijcitur, quòd numquam resurgit virgo, nec habet tantam gloriam cum eo, qui numquam peccauit, dicendum quòd est gloria quedam accidentalis, et gloria præmij substantialis. Si loquamur de gloria accidentali, sic Glossa illa habet veritatem. Quædam enim gloria est, qua quis gloriatur se nunquam peccasse, in qua non poterit resurgere, qui aliquando peccauit. Si loquamur de gloria præmij substantialis, quæ consistit in videndo, et amando Deum, non habet veritatem: et penes hanc attenditur quantitas charitatis, non penes aliam: et ideo ratio illa non cogitur.

**2.** A D illud quòd obijcitur, quòd Leuitæ recedentes a Domino inepti erant ad dignitatem sacerdotalem, dicendum quòd sacerdotalis dignitas non tantum respicit rectitudinem voluntatis, sed etiam dignitatem exterioris decoris, propter quam contingit hominem etiam non peccantem fieri irregularem: charitas vero rectitudinem voluntatis respicit proprie, et præcise: et propterea ratio illa non valet, quia non est simile hinc et inde.

**3.** A D illud quòd obijcitur, quòd numquam disponitur homo per gratiam gratis datam sicut per gratiam gratum facientem, dicendum quòd ad hoc quòd quis se disponat, duo concurrunt, scilicet adiutorium gratiæ, et cooperatio liberi arbitrii. Loquendo de dispositione quantum est ex parte ipsius gratiæ, magis est dispositus ad susceptionem omnis boni, qui est in gratia gratum faciente, quam qui illa caret. Sed loquendo de cooperatione liberi arbitrii non semper habet veritatem, quia in cadente a charitate liberi arbitrii charitati, et gratiæ, non cooperatur: immo potius aduersatur, et aduersando potius disponit ad charitatis defectionem, quam ad eius susceptionem, sed in resurgente est e contrario, sicut patet: et ideo ratio illa non valet.

**4.** A D illud quòd obijcitur de continentia virginali, dicendum quòd meritum illius continentie respicit præmij accidentalem per se: et simul cum hoc respicit quandam dispositionem in carne, quæ cum amissa est, non potest recuperari: charitas vero præmij substantialis respicit, et rectitudinem voluntatis, quæ cum obliquata est, ita bene vt prius, cum adiutorio gratiæ Dei potest recuperari. S. Bon. T. q. 5.

testificari. Et sic patet, quòd non est simile. 5. A D illud quòd obijcitur vterius, quòd innocentia baptismalis similis est statui continentie virginalis, dicendum quòd quantum ad quandam gloriam accidentalem quodammodo similis est: et de illa potest concedi, quòd homo in tanta gloria non resurgit: ex hoc tamen non oportet, quòd charitas non sit æqualis. De hoc autem eodem problemate habetur in Lib. 4. Dist. 24. vbi quæritur, virum perfecta penitentia in statum pristinum hominem reituetur.

Q V Æ S T I O III.

An homo possit resurgere in minori charitate.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 73. art. 3. S. Tho. 3. Sent. d. 31. q. 1. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 31. q. 2. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 31. q. 3.

**F** R V M homo possit resurgere in charitate minori. Et quòd sic, videtur: quia quantitas charitatis in ipso homine attenditur secundum liberalitatem Dei: sed liberalitas Dei non est ardata ipsi peccatori ad dandum tantum, nec plus, nec minus: ergo sicut potest resurgere in maiori, ita et in minori.

**I** T E M Deus dat homini gratiam secundum quòd se præparat, et disponit: sed possibile est quòd peccator cum resurgit, minus se præparet ad gratiam, quam ante se præparauerat: ergo possibile est quòd in minori charitate et gratia resurgat.

**I** T E M culpa quantum est de se expelli potest per quantumcumque gratiam. Iterum: Charitas præcedens nihil meretur respectu charitatis subsequens: ergo nec culpa subsequens, nec charitas præcedens exigit, quòd homo in aequali charitate, vel gratia resurgat: ergo possibile est ipsum resurgere in minori.

**I** T E M si homo non posset resurgere in minori charitate, tunc cadens a charitate perfecta non posset resurgere nisi in charitate perfecta: sed charitas cum resurgit, est incipiens: ergo simul est incipiens, et perfecta: quod manifeste falsum est, cum nemo repente fiat summus, et ante statum perfectionis necessario præcurrat status imperfectus, et inceptionis.

**S** E D C O N T R A: Si impius egerit penitentiam, omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor. Constat quòd non intelligit de obliuione quantum ad actum cogitandi, sed quantum ad actum puniendi. Sed homo non punitur solum per inflictionem mali, sed etiam per subtractionem boni. Si ergo Dominus non recordatur illorum peccatorum ad penam æternam, cum diminutio charitatis faciat ad diminutionem præmij substantialis, et ita ad damnatum æternum, videtur quòd necessarium sit hominem in aequali charitate, vel in maiori resurgere.

**I** T E M: Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: Glossa: ipse etiam casus in mortale: sed casus in mortale peccatum non cooperaretur in bonum, nisi homo, resurgeret in aequali, vel in maiori charitate: videtur ergo quòd necessarium sit hominem in aequali charitate, vel maiori resurgere.

**I** T E M super illud Genesis: Factum est vespere, et mane dies vnus, Glossa: Vespertina lux est in qua quis cecidit: matutina, in qua resurgit. Si ergo lux matutina semper maior est vespertina, videtur quòd maior sit charitas, in qua quis resurgit, quam charitas, a qua quis cecidit.

Dist. 24.

F V N D A M E N T A.

A D O P P O S I T V M Ezec. 18. c

Rom. 8. c

Gen. 1. a



4. I T E M maioris virtutis est quod pellit, quam quod pellitur: Sed charitas in qua quis refurgit, pellit illud, quod expulit charitatem, a qua quis cecidit: ergo necesse est charitatem subsequenter maiorem, et fortius esse illo, quod charitatem expulit, et per consequens ipsa charitate, a qua quis cecidit.

CONCLUSIO.

Homo deficiens a charitate non modo inaequali, sed in minori et maiori, potest resurgere charitate, secundum quod diuersimode se disponit.

Opinio aliorum.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliquorum aliquando fuit opinio, quod necesse erat hominem resurgere in equali, vel maiori charitate. Et ad hoc ponendum moti sunt tum ex consideratione diuinae dispositionis, siue praedestinationis: tum ex consideratione retributionis: tum ex consideratione nostrae reparationis. Ex consideratione naeque diuinae praedestinationis moti sunt, quia dixerunt, quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt Sancti. Ideo diuinae praedestinationis immutabilitas nequaquam sinceret hominem labi a charitate, nisi ex lapsu illo videret subsequenter utilitatem. Nec regem diuinae providentiae filium regni permittit cadere, nisi ex hoc simul praevideret maius bonum ex ipso casu elicere. Ex parte vero retributionis rationem sumpserunt, quia Deus operam remunerat secundum quantitatem charitatis, ex qua sunt facta. Si ergo charitas in qua quis refurgit, vivificat opera prius mortua, et facit ea remuneratione digna, cum remuneratio aequetur quantitati charitatis, ex qua opera facta sunt, nec possit excedere quantitatem charitatis, in qua quis refurgit, ratiocinantur ex hoc, quod impossibile sit minorem charitatem esse in resurgente, quam prius fuerit in cadente. Ex parte nostrae reparationis ratiocinantur sic: quia quanto homo magis sit ineptus ad gratiam, tanto maiori indiget praeparatione ad hoc, ut ipsam suscipiat: sed quanto a maiori gratia cecidit, tanto magis peccavit, et magis ad gratiam ineptus fuit. Restat ergo, ut asserunt, quod quantitas praeparationis debeat proportionari quantitati charitatis, a qua quis cecidit. Et quantitas charitatis sequens mensuratur secundum quantitatem praeparationis: propter quod consequi videtur, quod charitas subsequens aequetur praecedenti, vel eam excedat. Et hoc confirmant per illud: Sicut fuit sensus vester, ut erraretis a Domino, decies tantum iterum revertentes inveniatis eum: Et: Convertimini filij Israel, sicut in profundum recesseratis. Sed hic modus dicendi est contra rationem, et sensibile experimentum, nec habet stabile fundamentum. Contra rationem enim dicere est, quod perfectus si cadat a charitate, non possit resurgere nisi in statu, et complemento perfectionis suae: Et de multis apparet, quod cadentes non resurgunt ad illam perfectionem, a qua ceciderunt. Stabile etiam fundamentum non habet, quia diuinae praedestinationis dispositio non exigit, quod homo semper procedat in bono, sed quod sit finaliter bonus. Dei etiam retributio non pensat quantum ad meriti efficaciam charitatem initialem, sed charitatem finale. Nostra etiam praeparatio ad gratiam potest esse maior in eo, qui minus peccavit, et minor in eo, qui magis peccavit. Et verba illa prophetica non intelliguntur de quacunque praeparatione, sed de praeparatione perfecta, et penitentia consummata, quae restituit omnia ablata, sicut in quarto Libro explanatur: Non autem habet veritatem de quacunque penitentia, et conversione sine praeparatione: Vnde cum homo se praeparare possit ad maiorem, et ad minorem, et ad

Baruch 4. f.

Isaia 37. c. Improb.

Distin. 14

Aequalem charitatem, communis tenet opinio, quod homo potest et in maiori, et in minori, et in aequali charitate resurgere. Et concedendae sunt rationes, quae sunt ad istam partem.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod Dominus non recordatur peccatorum post penitentiam peccatoris, dicendum quod hoc intelligitur quantum ad punitionem aeternam. Et quod gratia minor detur homini, quam fuerat praecedens, hoc non est propter peccatorum praecedentium punitionem, sed hoc est propter ipsius negligentem, et tepidam praeparationem.

2. AD illud quod obijcitur, quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, dicendum quod illud non intelligitur, quia semper cooperentur in bonum quantum ad augmentum praemij substantialis, sed hoc potest esse quantum ad quandam humilitationem, et diligentem boni conservationem, et cautionem mali vitiationem, quae adiuvant hominem ad hoc quod perseveret usque ad finem. Et melius, et vtilius est homini habere parvam charitatem usque in finem perseverantem, quam magnam, et in media via deficientem.

3. AD illud quod obijcitur, quod maior est lux matutina, quam vespertina, dicendum quod charitas resurgens non comparatur luci matutinae propter magnitudinem, sed propter novitatem, et ordinem ad proficiendum: et ideo ratione illa peccator secundum consequens, quia non est omnino simile hinc et inde.

4. AD illud quod obijcitur, quod fortius est quod pellit, quam quod pellitur, dicendum quod verum est in his, quae pelluntur per mutuum actionem, et passionem: sic autem non est de peccato, et gratia, sicut explanatum fuit supra: et ideo in nullo cogitur ratio illa.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de charitatis duratione per comparationem ad habitus aliarum virtutum, quae euacuari dicuntur. Et circa hoc tria queruntur secundum triplicem habitum, quem dicit Magister euacuandum. Primo queritur de euacuatione fidei. Secundo de euacuatione ipsius spei: Tertio de euacuatione ipsius scientiae.

QUESTIO I.

An fides in gloria euacuetur.

Alex. Alenf. cont. 2. p. collat. 74. art. 1. S. Tho. 1. 2. q. 67. art. 3. Et 3. Sent. dist. 31. q. 2. art. 1. Et 2. 2. q. 4. art. 1. ad 3. Et de Verit. q. 27. art. 5. ad 6. Et de Virt. q. 5. art. 4. ad 10. Richar. 3. Sent. dist. 1. art. 3. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 8. v. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 3. q. 2. art. 1.

TRIVM fides in gloria euacuetur. Et quod sic videtur, quia secundum quod dicit Apostolus: Fides est argumentum rerum non apparentium, super quo dicit Gregorius quod quae apparent, non fidem habent, sed agnitionem:

FVNDAMENTA.

CONCLUSIO.

Fidei habitus per claram gloriae Dei visionem omnino non tantum quo ad actum, sed quo ad habitum tollitur in patria.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod hic est duplex modus dicendi. Aliquibus enim videtur esse dicendum quod cum queritur, virum fides euacuatur, quod non est simpliciter respondendum affirmando, vel negando. Quantum enim ad aliquid euacuatur, et quantum ad aliquid non. In ipsa enim fide duo est reperire, videlicet illuminationis habilitatem, et aenigmatis obscuritatem. Quantum ad luminis habitum fides non euacuatur, sed perficitur, et consummatur. Quantum vero ad aenigmatis obscuritatem, cum sit ex parte, simpliciter tollitur. Et iste modus dicendi confirmari posse videtur per illud, quod dicitur in Glossa super illud: Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est, et cetera. Glossa: Destructur imperfectio, non id, quod verum est, euacuabitur: defectio imperfectionis est, quando illud quod imperfectionis est, impletur. Et secundum istum modum dicendi facile est declinare rationes ad utramque partem. Nam primae quae probant, quod habitus fidei euacuatur, concludunt ratione aenigmatis, et imperfectionis. Rationes vero ad oppositum concludunt de ipsa fide quantum ad perfectionis habitum, et complementum luminis. Licet autem hic modus dicendi satis videatur probabilis, non tamen consonat verbis Augustini: Augustinus enim dicit in lib. 14. de Trinitate. Fides, quae nunc in animo nostro est, velut corpus in loco, dum tenetur, aspicitur, amatur, quandam efficit Trinitatem. Sed ipsa non erit quando fides hic in animo non erit: quae vero tunc erit, quando iam recordabimur in nobis fuisse, et non esse, alia perfectio erit. In quibus verbis vult dicere, sicut per exemplum quod praemittitur paulo ante patet, quod sicut corrumpitur aliquid corpus, quod homo sensibilibus intuetur, et ipso corrupto memoratur ipse corpus non per ipsius corporis veritatem, sed per similitudinem in anima remanentem: sic et in ipsa fide. Vnde vult quod habitum fidei nostrae, quem interius intuemur, inter temporalia computemus. Et quia aliquando deficit, non potest quantum ad ipsius intuitum ratio imaginis, quae perpetua est in anima, attendi. Constat autem quod de ipso habitu fidei loquitur, secundum illud quod dicitur de perfectionis, et perfectionis: quia secundum illud intra seipsam anima illum habitum intuetur: aliter non valet tota ratiocinatio illa, quam ibidem satis facit prolixo. Non etiam videtur consonare verbis Glossae, et Apostoli. Quia si fides euacuaretur solum modo secundum illud quod dicitur imperfectionis, et maneret secundum illud quod est in ea complementi, et perfectionis, sicut non dicuntur euacuari virtutes Cardinales, nec habitus charitatis, sic nec diceretur euacuari habitus fidei, quin potius perficeret, et compleret. Et propterea est alius modus dicendi magis communis, et vltimus: quod si loquamur de habitu fidei secundum quod dicitur fides est virtus specialis, sic per gloriam habet simpliciter euacuari. Pro eo quod fides est habitus virtutis in quantum intellectus inclinatur ab affectu, sicut in praecedentibus ostensum fuit: hoc autem non potest esse nisi quoad intuitum intellectus de se incertus est de his, quae credere debet. Et quoniam in patria illuminatio, et claritas visionis praecedet motum affectionis, nec ab ipsa inclinatur intellectus propter ipsius summi luminis claritatem, a qua intellectus nullo modo poterit dissentire: hinc est quod habitus fidei simpliciter per visionem gloriae habet tolli, secundum quod auctoritates Sanctorum, et Glossa dicunt satis expresse: Vnde concedendae sunt rationes, quae sunt ad istam partem.

Opin. 1.

1. Cor. 13. c.

improbar.

Ca. 3. et deinceps. 10. 3.

Opinio 2.

Consent. S. Th. 1. 2. q. 67. art. 3.

nem: si ergo in patria, secreta, quae nunc credimus, A erunt manifesta, videtur quod fides simpliciter erit euacuanda.

Ca. 2. 10. 3.

I T E M Augustinus in lib. 14. de Trinitate. Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt, non aliquid sempiternum videt. Quando enim ad spem per fidem nos perductos esse gaudebitus, non iam fides erit, qua creduntur, quae non videntur, sed species, quae videantur, quae credebantur: ergo, et cetera.

1. Cor. 13. c.

I T E M ratio euacuationis, quam assignat Apostolus, est imperfectio. Ait enim: Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed constans est quod cognitio fidei est ex parte, cum sit per speculum, et in aenigmate: ergo necesse est ipsam euacuari superueniente visione speciei.

I T E M credere manifestum non spectat ad habitum alicuius virtutis, cum simpliciter sit necessitatis: sed in patria, secreta, quae credimus, manifestabuntur: ergo credere ibi non erit ab aliquo virtutis habitu: sed habitus ipsius fidei, essentialiter loquendo, virtus est: si ergo ibi auferetur ratio virtutis, necesse est ipsum quantum ad essentiam suam euacuari, et tolli.

I T E M in contrarium arguitur. Primo a parte ipsius fidei euacuanda, deinde a parte eius, per quod fides habet euacuari. Ex parte ipsius fidei arguitur primo sic ratione ipsius generis. Fides est in genere virtutis simpliciter: et quod est amplius, est in genere virtutis Theologicae: sed virtus est perfectio potentiae: sed Theologica virtus est maior perfectio, quam Cardinalis: sed perfectio gloriae non tollit perfectionem potentiae, nec euacuat eas, quae sunt in genere virtutis Cardinalis: quia virtutes illae, sicut dicit Augustinus, manebunt in patria: ergo cum fides non solum sit virtus, sed etiam virtus Theologica, videtur quod nullo modo sit per gloriam euacuanda.

Lib. 14. de Trinitate. c. 9. 20. 3.

Hebr. 11. a

Ad Constantium.

2. I T E M hoc ipsum ostenditur a parte diffinitionis, et essentiae ipsius fidei: quia fides secundum Apostolum est fundamentum rerum sperandarum: secundum Augustinum est illuminatio mentis ad videndum Deum. Sed gloria adueniente, fundamentum spirituales aedificij non destruitur, sed potius stabilitur, et illuminatio non excluditur, sed potius perficitur, et completur: ergo videtur quod habitus fidei per gloriam non euacuatur.

3. I T E M hoc ipsum ostenditur a parte actus principalis. Actus enim ipsius fidei principalis est assentire primae veritati propter se et super omnia, et velle ei credere, siue credidisse: quia eiusdem habitus est velle credere, et velle credidisse: sed in patria assentientiam primae veritati propter se, et super omnia: vellemus etiam credidisse: habebimus ergo actum fidei principalem: ergo et ipsam fidem.

4. I T E M hoc ostenditur a parte eius, per quod dicitur fides euacuari. Plus enim repugnat ipse habitus fidei deformitati peccati, quam perfectioni gloriae: sed habitus fidei non tollitur, nec euacuatur per tenebram peccati: ergo nec per completionem gloriae.

5. I T E M cognitio matutina in angelis non excludit cognitionem vespertinam, immo simul cognoscunt res in verbo, et in proprio genere: ergo visio Dei in propria essentia, et in natura non excludit visionem ipsius in speculo, et in creatura: sed visio fidei est visio specularis: ergo per visionem gloriae non habet euacuari.

6. I T E M lumen cum lumine non habet opponi, nec in corporalibus, nec in spiritualibus, sicut patet: quia in eodem medio plura possunt esse lumina impermixta, sicut dicit Dionysius: Similiter et in spiritualibus lumen cognitionis per effectum: ergo non videtur quod lumen fidei euacuatur per lumen gloriosum, nec per aliud habet euacuari: restat igitur quod habitus fidei non euacuatur.

Dion. lib. de diuin. nom. cap. 20. p. 1. circa med.

S. Bon. To. 5.

Kk 2. I. A D

1. Ad illud vero quod obijcitur primo in contrarium ex parte generis, quia est virtus Theologica, quae perficit potentiam animae secundum digniorem eius partem, dicendum quod fides est perfectio potentiae non qualiscumque, sed secundum statum imperfectionis, et viae, in quo intellectus potest aberrare a veritate, et in via captivari. Vnde non euacuatur quia perfectio simpliciter, sed quia perfectio secundum talem statum. Nec est simile de virtutibus Cardinalibus, quia actus earum principales non solum perficiunt ipsas potentias secundum statum viae, sed etiam secundum statum patriæ.

2. Ad illud quod obijcitur ex parte definitionis, dicendum quod fides non est substantia, siue fundamentum simpliciter rerum sperandarum, sed solum secundum illum statum, in quo æterna bona expectantur. Similiter non est illuminatio ad videndum Deum simpliciter, sed ad videndum Deum per speculum. Et quoniam huic statui succedet alius status, in quo erit stabilis fundamentum, et perfectior illuminatio: hinc est quod fides euacuatur non propter fundamenti destructionem, sed propter stabilitatis constructionem: non propter luminis priuationem, sed propter luminis perfectionem, quae excludit specularitatem, et imperfectam cognitionem.

3. Ad illud quod obijcitur de actu fidei, qui est assentire primæ veritati, et velle credere, siue credidisse, dicendum quod neutrum est actus fidei, nisi in quantum homo assentit veritati non visæ, in quo quidem assensu, et credulitate intellectus inclinatur a voluntate: quod quia non est in patria reperire, non sunt illi actus in patria ab habitu fidei, sed a virtute excellentiori.

4. Ad illud quod obijcitur, quod magis repugnat ipsi fidei tenebra peccati, quam excellentia præmij, dicendum quod de habitu fidei est dupliciter loqui. Aut in quantum est habitus ab alijs virtutibus distinctus. Aut in quantum est gratia informatus. Si in quantum est gratia informatus, sic veritatem habet verbum propositum: gratia enim ipsius habitus informati tollitur per culpam, non autem per gloriam. Si autem loquamur de ipsa fide secundum quod est habitus distinctus ab alijs virtutibus ad credendum non visum: sic propter suam imperfectionem maiore oppositionem habet ad statum gloriæ, quam ad statum peccati: et ideo propter gloriam habet euacuari, quamvis non habeat per peccatum tolli.

5. Ad illud quod obijcitur, quod cognitio matutina non excludit vespertinam, nec visio in speculo excludit visionem in speculo, dicendum quod differt dicere, videre rem in speculo, et per speculum. Per speculum enim dicitur videre Deum; qui ascendit a cognitione creaturæ ad cognitionem Creatoris. In speculo autem videt, qui Deum in ipsa creatura clare intuetur. Prima visio non erit in gloria, quia non erit ibi necessaria scala. Secunda vero erit, quia Deus videbitur aperte in omnibus creaturis, ut dicit Augustinus in lib. ultimo de Civ. Dei: Et illa visio quæ est per speculum, spectat ad ipsam fidem. Illa vero quæ est in speculo creaturæ spectat ad cognitionem vespertinam, quæ bene poterit seruari in patria: et ideo non est simile de fide, et cognitione illa. Et attendendum est hic, quod plus differt visio per speciem a visione, per speculum, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quam quantum ad cognitionem alicuius creaturæ sensibilis. Si enim aliqua creatura sensibilis videatur in propria natura, et videatur per aliquod speculum, in quo resultat, non est differentia inter visionem istam, et illam, nisi in hoc quod vna est per speciem secundum directionem simplicem, alia est per speciem secundum directionem reflexam: et ideo ab vno, et eodem oculo, sed secundum omnem statum de eadem re visa haberi potest visio. In visione autem ipsius Dei, quæ est per speciem, et per speculum maior est diffe-

rentia: tum a parte videntis: quia in vna illarum est cognitio potentia obumbrata, in altera illuminata: tum a parte medij, quia in vna videtur Deus per sui essentiam, in altera vero per effectum creaturæ. Et ideo vna istarum cognitionum est in quiete, et in statu, altera vero in progressu secundum quod dicit Apostolus: Per fidem ambulamus: et ideo vna per alteram tollitur.

6. Ad illud quod obijcitur, quod lumen luminis non repugnat, dicendum quod verum est quantum est de luminis natura. Verumtamen bene contingit vnum lumen per alterum euacuari ratione alicuius annexi inseparabilis, vel dispositionis præcedentis, vel effectus consequentis. Et sic est in lumine fidei, quod habet ænigma annexum: et ex hoc oritur quod intellectus inclinatur ab affectu, et dirigit hominem ad cognoscendum non visum. Et quoniam tollitur illius ænigmatis interpositio, tollitur etiam et illa inclinatio, tollitur nihilominus habitatio ad cognoscendum non visum: quoniam impossibile erit ab illa superna luce absentari: hinc est quod lumen fidei, quod est proprium illius habitus, licet non ratione sui, ratione tamen annexorum superueniente gloria habet euacuari: hoc autem dico de lumine, quod est proprium fidei: nam de lumine gratiæ gratum facientis, tenendum est quod non habet per gloriam euacuari, sed potius consummari.

QUESTIO II.

An spes euacuatur per aduentum gloriæ.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 73. art. 2. S. Thom. 2. 2. q. 18. art. 2. Et 3. Sent. d. 31. q. 2. art. 1. q. 1. Et de Virt. q. 4. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 31. art. 3. q. 2. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 31. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 5. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 31. q. 1.

TRVM spes euacuatur per aduentum gloriæ. Et quod sic, videtur: Spes quæ videtur non est spes, Glossa: Res sperata quæ videtur, non est spes, id est, non est subiecta spei virtuti, quæ non est nisi de non apparentibus. Si ergo per aduentum gloriæ quod erat latens efficitur patens, necesse est habitum spei euacuari ad præsentiam præmij.

ITEM spes est expectatio futuræ beatitudinis, secundum quod dicitur in Glossa ad Romanos: Sed quando de futuro sit præsens, futurum definit esse futurum: cum ergo in gloria semper habeatur beatitudo præsens, videtur quod nullo modo contingat ibi esse spem.

ITEM: Nunc manent fides, spes, charitas: tria hæc, et cetera. Glossa: charitas, fide et spe discedentibus, permanebit aucta, cui fides, et spes hic non possunt deesse. Si ergo deerunt sibi in patria, videtur quod euacuentur per gloriam.

ITEM sicut se habet fides respectu non visæ, sic se habet spes respectu non habiti: sed fides necessario euacuatur superueniente clara visione: ergo et spes superueniente comprehensione, siue certissima intentione.

SED CONTRA: Spes illorum immortalitate plena est: Glossa: prima indefectiva: ergo si spes Beatorum non deficit, videtur quod spes non habeat euacuari in Beatis. Si tu dicas quod ibi accipitur spes pro ipsa resperata, obijcitur tunc de ipso actu sperandi, qui fuit in Christo secundum quod dicit Glossa: super illud

FVNDAMENTA. Rom. 8. d.

Rom. 5. a

1. Cor. 13. d

AD. OR. POSITVM Sap. 3. 2

illud Psalmi: In te Domine speravi: Si ergo Christus simul fuit comprehensor, et viator, videtur quod simul possint stare actus, et habitus spei cum complemento præmij.

ITEM vbi cumque potest esse desiderium, ibi potest esse spes: sed in æterna beatitudine est summum desiderium, secundum quod scribitur: In quem desiderant angeli prospicere: ergo videtur quod in ipsa superna beatitudine contingat reperiri spem quantum ad habitum, et motum: ergo, et cetera.

ITEM animæ beate in patria expectant ipsam stolam secundam, et per consequens suam gloriam augendam, et perficiendam: sed certa expectatio gloriæ procedens ab instinctu gratiæ est ipsius spei virtutis: ergo spes virtus est in animabus beatis.

ITEM sicut se habet desperatio ad damnatos, sic se habet spes ad beatos per commutatam proportionem: quia sicut status damnatorum repugnat statui beatorum, sic spes repugnat desperationi: ergo sicut necesse est ponere desperationem in damnatis, ita necesse videtur, quod sit ponere spem in beatis.

ITEM actus ipsius spei est considerare in Domino: sed beati maxime habent istum actum, quia maxime confidunt in Domino, et ei innuntantur: ergo videtur quod in eis potissime sit reperiri ipsius spei habitum, et visum.

ITEM ad spem pertinet certitudo, et expectatio. Sed constat quod certitudo in gloria non tollitur, immo perficitur: ergo videtur quod habitus spei secundum aliquid sui habeat in gloria saluari, videlicet quantum ad certitudinem: similiter videtur quod quantum ad expectationem, quia, sicut vult Anselmus, ponere est durationem in participatione beatitudinis: ergo qui modo participant beatitudinem in A, non dum participant eam in B, et certitudinaliter eam expectant. Si ergo spes quantum ad expectationem manet, et quantum ad certitudinem consummatur, videtur quod nullo modo in gloriâ euacuatur.

Ans. de f. m. l. c. 3. 8.

Opin. 1.

Improbab. q. præced.

Opin. 2.

CONCLVSIO. Spes quam virtutem Theologicam nominamus, per gloriam omnino euacuatur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod sicut est duplex modus dicendi circa euacuationem spei, similiter et circa euacuationem ipsius. Nam et in ipso habitu spei est reperiri aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis, et complementi. Ad imperfectionem enim spei spectat illud quod est expectatio quædam, et protensio ad ea, quæ realiter non habentur. Ad complementum autem eius spectat confidentia, et certitudo, quæ facit confidente, et inniti ipsi summæ largitati. Et quantum ad primum tollitur ipsa spes, et euacuatur. Quantum vero ad secundum perficitur, et saluatur. Sed quoniam sicut in præcedentibus dictum est, spes non diceretur euacuari, si solum quod est imperfectionis tolleretur ab ipsa, illo saluo, quod est in ea perfectionis, et complementi, sicut patet: quia liberum arbitrium in patria non dicitur euacuari in gloria, quamuis tollatur sibi veritas: et hoc quia veritas potius spectat ad liberi arbitrij defectum, quam ad complementum: si sic igitur possibile esset in proposito reperiri, numquam deberet dici euacuari propter aduentum gloriæ. Et propterea communis modus dicendi est, et hunc innuit ipsa Glossa, quod habitus ipsius spei simpliciter euacuatur in gloria, et eis succedit habitus nouus. Et ratio huius est: quia habitus spei habitatur ad confidendum, et innitendum Deo cum quadam protensione, et erectione, et expectatione. Et quoniam statui gloriæ repugnat expectatio substantialis præmij, et protensio, et illa erectio, et inhiatio, cum

S. Bon. To. 5.

ibi affectus omnino quietetur: hinc est quod habitus ipsius spei simpliciter euacuari dicitur, secundum quod spes nominat habitum virtutis Theologicæ, qui habilitat ipsam animam ad expectandum substantiale præmij. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod spes beatorum est immortalitate plena, dicendum quod spes ibi sumitur pro resperata. Et si obijciatur, quod Christus actu speravit secundum illud Psalmi: In te Domine speravi: dicendum quod illud intelligitur de Christo vel ratione membrorum, vel extenditur ibi nomen spei ad expectationem cuiuscumque beneficii spiritalis.

2. Ad illud quod obijcitur, quod vbi est spes, ibi est desiderium, dicendum quod est desiderium de acquirendo, et est desiderium de continuando. Vbi est desiderium de acquirendo, ibi bene potest esse spes. Sed vbi est desiderium de continuando bonum iam habitum, spes non est, quia non est ibi expectatio non habiti: et sic est in patria ponere desiderium, non per aliquam anhelationem ad obtinendum non habitum, sed propter insatigabilitatem, et indeficientiam delectationis, quæ nullo modo parit ibi fastidium.

3. Ad illud quod obijcitur, quod animæ beate expectant stolam secundam, dicendum quod in ratione illa est duplex defectus. Primus defectus est: quia non quacumque expectatio ponit virtutem spei, sed expectatio summæ beatitudinis, siue summi boni, et summi ardui assequendi. Præterea non expectant certitudinem spei, sed certitudinem comprehensionis, quæ non ponit protensionem, nec inhiationem ad assequendum illud, quod expectatur: alioquin ex sua dilatione affligeret expectantem, iuxta illud quod dicitur in Prouerbij: Spes, quæ differtur, affligit animam: hoc autem nullo modo est ponere circa beatam animam.

4. Ad illud quod obijcitur, quod sicut se habet spes ad beatos, sic desperatio ad damnatos, dicendum quod non est simile, quia desperatio facit ad cumulum mali: sed spes de sua ratione oppositionem habet cum summa completionem boni, quia dicitur ab sentiam boni expectati. Et ideo non sic se comparatur cum summa beatitudine habitus spei, sicut desperatio cum extrema calamitate.

5. Ad illud quod obijcitur, quod actus spei est considerare in Domino, et eidem inniti, dicendum quod non quacumque confidentia est actus spei, sed ea, quæ est cum quadam protensione, et inhiatione, et erectione, quæ omnia impossibilia sunt statui gloriæ: et ideo quamuis in gloria sit quædam confidentia, non tamen sequitur quod ibi sit virtus spei, quia est alterius habitus, et excellentioris videlicet dotis succedentis ipsi virtuti spei.

6. Ad illud quod obijcitur, quod ibi saluatur expectatio, et consummatur certitudo, dicendum quod non est ibi expectatio proprie, quia nihil nouum augetur beatis, respectu cuius sit expectatio in eis. Præterea: Certitudo ista non completur, sed ibi est aliud genus certitudinis: ista enim est ex promissione, illa vero est ex rei exhibitione, et perfectissima intentione.

ITEM non consummatur certitudo, sed consummatur certitudo, quod habitus spei habeat saluari in gloria, quoniam potius ipsa spes ex hoc magis ostenditur euacuanda, quam certitudo.

S. Bon. To. 5.

K k 3

QVA.

Q V Æ S T I O III.

An habitus scientiæ euacuetur in patria.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 74. art. 2. S. Tho. 2. 2. q. 26. art. 13. Et 3. Sent. dist. 31. q. 2. art. 3. Et de Virt. q. 2. art. 9. Richar. 3. Sent. dist. 31. art. 3. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 31. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 3.

AD O P P O S I T U M 1. Cor. 13. 6.

TRVM habitus scientiæ euacuetur in patria. Et quod sic, videtur per auctoritatem Apostoli: Siue Prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur: sed quod destruitur, simpliciter euacuatur: ergo, et cet.

Lib. 2. c. 6.

2. ITEM secundum quod vult Magister Hugo de sancto Victore in didasco. Scientiæ inuentæ sunt propter indigentias, et necessitates supplendas ex parte animæ, vel ex parte corporis. Si ergo in patria tollitur omnis indigentia, videtur quod euacuatur omnis scientia.

3. ITEM anima beata omnia cognoscit in Verbo et aperte, et continue, ita quod ab illo aspectu non potest separari: ergo videtur quod nullus alius habitus cognitionis, vel aspectus beatæ animæ conueniat: videtur ergo quod habitus cognitionis, qui est in via, simpliciter tollitur in patria, alioquin erit ibi frustra.

4. ITEM quod plus habet de lumine, et veritate, minus est euacuabile: sed in habitu fidei plus est de ratione veritatis, et luminis, quam in habitu scientiæ acquisitæ. Ipsa enim fides innitur primæ veritati propter se, et in ipsa etiam est lumen gratiæ diuinitus ei datæ, et infusæ: ergo multo minus est euacuabilis habitus fidei, quam habitus scientiæ. Si ergo habitus fidei euacuabitur in statu patriæ, videtur similiter quod et habitus scientiæ.

5. ITEM habitus scientiæ est per collationem causæ ad effectum, et per quandam ratiocinationem, et discursum: sed impossibile est in patria huiusmodi discursum reperire: ergo necesse est habitum scientiæ simpliciter tolli, et euacuari.

FVNDAMENTA. Anf. de similitudinibus: Tunc iusti cetera scient, quæ Deus fecit scienda: ibi a singulis omnes, ibi ab omnibus singuli cognoscuntur, nec vnumquam omnino latebit, qua patria, qua gente, qua stirpe quis editus sit. Si ergo notitia saluum manebit, multo fortius manebit scientia, quæ est habitus cognitiuus vniuersalium: ergo non videtur quod scientia philosophica habeat euacuari in patria.

2. Post. c. 6. cont. 17. et seq.

SED CONTRA: Anselmus in libro de similitudinibus: Tunc iusti cetera scient, quæ Deus fecit scienda: ibi a singulis omnes, ibi ab omnibus singuli cognoscuntur, nec vnumquam omnino latebit, qua patria, qua gente, qua stirpe quis editus sit. Si ergo notitia saluum manebit, multo fortius manebit scientia, quæ est habitus cognitiuus vniuersalium: ergo non videtur quod scientia philosophica habeat euacuari in patria.

ITEM dicit Philosophus: Scientia non destruitur nisi aut propter corruptionem a parte scibilis, aut ex parte medijs, aut propter obliuionem a parte scientis: sed nullum horum erit in patria: ergo nullo modo videtur, quod ibi destruetur, et euacuatur scientia.

ITEM Christus erat comprehensor, et tamen habuit scientiam competentem statui viæ. Angeli etiam sunt comprehensores, et nihilominus habent habitum scientiæ, quo cognoscunt res in proprio genere: ergo gloria secum compatiuntur scientiam: igitur nec destruit, nec euacuat ipsam.

ITEM maioris dignitatis est scire syllogizare, et aliquid demonstrare, quam posse localiter moueri, atque discurrere: sed ab ipsis beatis non tollitur agilitas ad motum: igitur nec habitus disponens ad syllogizandum, et demonstratiue aliquid cognoscendum:

A ergo non videtur euacuandus: et sic non videtur quod scientia euacuetur.

ITEM si scientia euacuaretur, et tolleretur in transitu de hac vita, igitur esset computanda inter bona transitoria: igitur sicut reprehensibiles sunt, et stulti qui laborant esse diuites: sic videntur omnes esse stulti, qui laborant esse scientes, cum æqualis conditionis sit vetula, et vnus rusticulus, sicut est vnus magnus clericus: quod si hoc minus conuenienter dicitur, videtur quod scientia non euacuatur.

C O N C L V S I O.

Scientia in patria quo ad habitum non perditur, sed completur: quo vero ad usum mutatur, et quo ad modum omnino tollitur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic est triplex modus dicendi. Quibusdam enim videtur, quod habitus harum scientiarum acquisitarum liberalium, siue aliarum, omnino euacuentur, et simpliciter destruantur. Hic enim habitus habet imperfectionem sibi iunctam inseparabiliter: et ideo ei alius habitus longe perfectior succedet, non solum ille, quo quis cognoscet omnia in verbo limpide, et aperte, sed etiam habitus, qui erit per species, et similitudines vniuersi ordinis causarum mundi, qui datus fuit ipsis spiritibus angelicis, et dabitur omnibus glorificandis, per quem cetera cognoscant, etiam eadem ipsa quæ modo cognoscunt, multo excellentius, atque nobiliter. Alioquin si non daretur eis alius habitus nouus ab isto, non esset in beatis rerum creaturarum secundum proprium genus perfecta cognitio, quod contra veritatem est, et contra Anselmum. Et sic concedunt in patria tolli istum habitum scientiæ propter nobiliorem habitum superuenientem, et licet hæc scientia destruetur, non tamen frustra laborat, qui eam acquirit: quoniam per ipsam manuducitur homo ad cognitionem Dei, et promotionem fidei, et ita ad augmentum meriti, et per consequens ad complementum præmij. Et propterea sicut non frustra credit aliquis, licet fides euacuatur in patria: sic etiam non frustra addiscit, licet ibi, vt dicunt, simpliciter euacuatur ista scientia. Alijs autem videtur aliter dicendum esse, videlicet quod scientia non omnino euacuatur. Est enim ibi considerare habitum, et usum. In patria autem tollitur quantum ad usum, qui imperfectionis est, et manet quantum ad habitum, qui facit ad ipsius animæ decorem, et pulchritudinem. Si enim manebunt ibi cicatrices vulnerum, et notæ operationum ad commendationem meriti, et decorationem merentium, magis rationabile videtur, quod maneat ibi habitus scientiarum, quæ faciunt ad ipsius animæ decorem, et ornatum. Tertijs autem aliter videtur esse dicendum quod cum tria sit considerare in ipsa scientia, videlicet habitum, et usum, et modum. Scientia quantum ad habitum manet, et completur: quantum vero ad usum mutatur, sed non tollitur: quantum autem ad modum simpliciter euacuatur, et destruitur. Habitus enim non tollitur, quia perfectioni non repugnat. Non enim repugnant ista duo, Deum videre, et scire propositiones, et conclusiones, et principia geometriæ, et alicuius alterius scientiæ. Vfus vero non tollitur omnino: quia si esset habitus absque usu, et actu, esset incompletus, siue minus completus, quod nequaquam competit secundum statum illum perfectissimum, et completissimum: mutatur tamen propter annexam imperfectionem. Modus vero qui attenditur in discursu, et inquisitione, et quadam successiua ratiocinatione, et collatione, simpliciter destruitur, pro eo quod in patria modus cognoscendi erit per simplicem aspectum, cum ibi habeatur deiformis intellectus per gloriæ complementum: Et sic

Opinio 1.

Anf. de casu diaboli. c. 59.

Opinio 2.

Opin. 3.

Q V Æ S T I O I.

An contingat charitatis habitum in patria euacuari.

Alex. Alenf. cont. 3. p. Collat. 75. art. 1. S. Tho. 2. 2. q. 26. art. 13. Et 3. Sent. dist. 31. q. 2. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 31. art. 3. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 31. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 4.

Opinio 3. approbatur 1. Cor. 13. 6.

Et sic secundum istam opinionem scientia quodam modo saluatur, et quodam modo mutatur, et quodam modo destruitur, et euacuatur. Hic autem tertius modus dicendi magis consonat ipsi Glossæ, et auctoritati Magistri. Magis etiam consonat rectæ rationi: ideo magis debet, et potest rationabilius sustineri. Igitur iuxta hunc modum concedi possunt rationes, quæ ostendunt, quod scientia non omnino euacuatur. Manet enim, sicut ostendunt, quantum ad habitum secundum statum magis perfectum, manet etiam quantum ad actum, videlicet quantum ad simplicem aspectum.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium de auctoritate Apostoli, iam patet responso: quia dicitur scientia destrui, non quia habitus destruetur, et euacuatur: sed quia tollitur ille sciendi modus, qui, vt dictum est, habet fieri per discursum.

2. AD illud quod obijcitur de Hugone, quod scientiæ inuentæ sunt propter indigentiam, dicendum quod Hugo non assignat totam causam, sed assignat causam, quæ mouet homines secundum statum præsentis vitæ ad inuentionem scientiæ. Quamuis enim homines moti fuerint propter indigentias amouendas, huiusmodi tamen habitus magis ordinari habent ad intelligentias nostras perficiendas, quod quidem non tantum competit statui viæ, sed etiam patriæ.

3. AD illud quod obijcitur, quod anima omnia cognoscit in Verbo actu, et cet. dicendum quod sicut dictum fuit de Christo, quod anima Christi non solum modo habuit cognitionem rerum in Verbo, sed etiam secundum se per habitum sibi innatum: et angelis beatis conuenit idem propter perfectionem cognitionis, non solum respectu diuersitatis cognoscibilium, sed etiam quantum ad varium cognoscendi modum: ita etiam in beatis intelligendum est esse, quia cognitio rerum in verbo, et in proprio genere simul se compati possunt quantum ad habitum, et quantum ad actum, quia vna ad alteram ordinatur.

4. AD illud quod obijcitur, quod fides plus habet de veritate, et lumine quam habitus scientiæ, dicendum quod etsi illud possit concedi, tamen ex hoc non sequitur, quod habeat euacuari, quia lumen fidei, in quantum huiusmodi est, habet inseparabiliter sibi adiunctum aliquid, quod non est compossibile cum statu gloriæ, sicut in præcedentibus ostensum fuit. Non sic autem est de habitu scientiæ, qui quantum est de sua ratione tanto perfectior est, quanto certior, et clarior est: ideo non sic habet tolli quantum ad habitum, sicut fides ad præsentiam gloriæ.

5. AD illud quod obijcitur, quod scientia est per collationem causæ ad effectum, et per quemdam discursum collatiuum, dicendum quod ipse arguit de scientia quantum ad modum, quem in presenti habet, ratione cuius concessum est scientiam euacuari: ratione cuius Apostolus eam in futuro asserit destruentam.

A R T I C V L V S III.

CONSEQUENTER queritur de duratione charitatis per comparationem ad ipsum primum. Et circa hoc queruntur tria. Primum est, vtrum per gloriam contingat charitatis habitum euacuari. Secundum est, vtrum contingat charitatis habitum in patria dilari. Tertium est, vtrum contingat charitatis ordinem in patria immutari.

TRVM contingat charitatis habitum in patria euacuari. Et quod non, videtur. Charitas numquam excidit. Glossa ibi: Nec in hoc saculo, nec in futuro, est opera eius cessant.

FVNDAMENTA 1. Cor. 13. 6.

ITEM actus charitatis est diligere Deum propter se, et super omnia, et ex tota anima, et ex tota mente: sed iste actus magis competit statui gloriæ, quam viæ: ergo habitus charitatis maxime competit statui glorioso: et si hoc, tunc non euacuatur in illo.

ITEM ipse actus charitatis, siue amoris est vnire, iuxta illud quod dicit beatus Dionysius: Amorem diuinum vnium vim: sed magis vnimur in patria, quam in via: ergo, et cet.

De Diuini nomin. c. 4. p. 2.

ITEM amoris est assimilare, iuxta illud quod dicit Hugo de sancto Victore, quod anima in eius, quod diligit, imaginem transformatur: sed magis erimus similes in patria, quam nunc, secundum illud: Cum apparuerit, similes ei erimus. Si ergo statui gloriæ maxime competit perfectio assimilationis, videtur quod et maxime competat illi statui habere habitum charitatis.

1. Ioan. 3. 4.

SED CONTRA: Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: illud autem est ex parte, quod est imperfectum: sed charitas viæ est imperfecta, quia ignis est in Syon, et caminus in Hierusalem, secundum quod dicitur in Isaia: et ergo videtur quod habitus charitatis euacuatur in patria.

AD O P P O S I T U M 1. Cor. 13. 6.

1f. 31. d.

2. ITEM cessante causa, cessat effectus: ergo euacuata causa, euacuatur effectus: sed fides generat spem, spes generat charitatem: cum igitur in patria euacuatur habitus fidei, et spei, vt supra ostensum fuit, videtur similiter quod euacuatur habitus charitatis.

3. ITEM quod ordinat ad aliquem finem, et terminum, cessat cum peruentum est ad illum: sed charitas est pondus inclinans animam, et eleuans eam, vt tendat sursum: cum ergo anima sursum per gloriam fuerit collocata, videtur quod iam amplius non habeat charitatis habitum.

1. Cali. c. 8. 4. et 12. et 1. Cali. c. 20. 2. 2.

4. ITEM quanto maior est vnio animæ ad Deum, tanto anima perfectius beatificatur: sed magis vnitur quod vnitur immediate, quam quod vnitur per medium: ergo si anima perfecte beatificatur in gloria, videtur quod inter animam, et Deum non sit ponere charitatem mediam: videtur ergo quod cesset habitus charitatis superueniente complemento beatitudinis.

CON-



CONCLUSIO.

Charitatis habitus in patria non euacuatur, sed potius consummatur per gloriam, cum non habeat oppositionem ad illum, et coniungat firmissime primo bono, et sic dispositio, qua gustetur dulcedo perfectionis aeterna.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio charitas in patria non euacuatur, sed consummatur, secundum quod expresse dicit Apostolus. Ad cuius intelligentiam est notandum, quod quaedam est dispositio, quae respectu eius ad quod disponit, habet oppositionem, quaedam vero est, quae simpliciter disponit. Et prima quidem per aduentum eius, ad quod disponit, euacuatur. Secunda vero perficitur, et consummatur: et huiusmodi est euadens exemplum. Nam primo modo disponit medius color ad extremos; et tepiditas ad frigiditatem: et superueniente extremo, medius color tollitur propter hoc, quod medium non tantum ad extremum disponebat, sed etiam repugnabat. Secundo modo disponit transparentia ad lumen. Nam superueniente lumine transparentia, et peritiera non tollitur, sed magis perficitur, et decoratur. Per hunc etiam modum intelligendum est in ipsarum virtutum habitibus, quae disponunt ad gloriae complementum. Nam quaedam disponunt sic, quod habent aliquo modo oppositionem ei, ad quod disponunt, sicut fides, et spes, quae dicunt ipsius crediti, et sperati absentiam, et carentiam, quorum opposita sunt in gloria, scilicet visio aperta, et tentio firma: ideo necesse est hos habitus tolli, et euacuari per aduentum gloriae. Et est alia dispositio, quae non habet rationem oppositionis, sed tantum dispositionis: et talis dispositio est charitas, quae ad gloriam disponit, sicut imperfectum ad perfectum: non tamen habet repugnantiam ad ipsam, immo conformitatem expressam. Ideo quantum ad habitum non euacuatur, sed dum tollitur imperfectio, ipse habitus perficitur, et consummatur. Si autem quaeratur ratio huius, quare charitas magis consummatur complemento gloriae, quam alius habitus virtutis Theologicae, huius potest triplex ratio assignari. Prima attenditur penes qualitatem ipsorum habituum. Altera vero penes dignitatem potentiarum: Tertia vero penes largitatem diuinorum munerum. Quantum ad differentem qualitatem habituum ratio sumitur talis, quia dilectio est respectu absentis, et praesentis: visio vero, et tentio non est nisi respectu habitus, et praesentis: expectatio vero, et credulitas est tantummodo respectu non habitus, et absentis: et ideo tam actus, quam habitus ipsius charitatis statui patriae, et viae est communis: et per hoc magis conformis est charitas viae charitati patriae, quam habitus credendi habitui videndi, vel quam expectatio tentioni. Penes dignitatem ipsarum potentiarum attenditur ratio sic: quia, sicut vult Bernardus de amore Dei: Vbi deficit intellectus, ibi proficit affectus. Et Dionysius de diuinis nominibus capite septimo de sapientia dicit, quod multo altius ascendit affectus noster, et vis affectiua, quam vis cognitiua. At tamen sic. Oportet cognoscere intellectum nostrum, quamdam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, vnitionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea, quae sunt ultra se: et quoniam altius eleuatur ipsa vis vnitiua in homine, ideo habet quamdam praecipuam excellentiam dignitatis: et habitus ipsam perficiens est alijs habitibus maior et excellentior, ac per hoc statui gloriae conformior. Penes largitatem etiam diuinorum munerum ratio sumitur, quia viris sanctis Dominus largitatem suae benignitatis quodam modo communicat, et praegustare facit dulcedinem aeternae refectionis, vt in tribulationibus non succumbant, et in vastitate eremi praeriditate, et inopia re-

fectionis non deficiant. Cum ergo sapere caelestia non possit nisi gustus dispositus secundum dispositionem illi statui conuenientem: diuinae largitatis munus hoc requisit, vt gustui nostro daretur habitus, et dispositio, secundum quam statui gloriae esset conformis. Haec autem dispositio est habitus charitatis, per quam dispositi sumus ad spiritualia degustanda, secundum quod vult Magister Hugo. Ideo charitatis habitus non euacuatur, sed magis consummatur in patria. Et concedenda sunt rationes, quae sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod perfectum euacuat illud, quod est ex parte, dicendum quod ex parte dicitur esse aliquid dupliciter, secundum quod dupliciter dicitur esse aliquid secundum quid. Vno modo dicitur aliquid secundum quid, quod tantum deficit ab eo, quod est simpliciter, sicut albus secundum pedem est albus secundum quid. Alio modo dicitur aliquid secundum quid, quod non tantum deficit, sed etiam repugnat, sicut homo mortuus respectu hominis. Sic et aliquid dicitur esse ex parte dupliciter. Vno modo secundum quod sonat in imperfectionem. Alio modo secundum quod sonat in imperfectionem, et oppositionem. Et primo modo potest dici charitas ex parte: et quod sic est ex parte, non euacuatur, sed consummatur, et quodam modo integratur, vt quasi totum ex partibus conficiatur. Secundo autem modo habitus fidei, et spei est ex parte: et hoc modo dicit Apostolus id, quod est ex parte, fore euacuandum, cum venerit id, quod perfectum est.

2. Ad illud quod obijcitur, quod cessante causa cessat effectus, dicendum quod fides, et spes non dicuntur esse causa charitatis, nisi quia disponunt ad actum eius: et hoc non simpliciter, sed secundum statum viae. Nam in statu patriae ipsa visio disponit ad diligendum perfecte: et ideo ratio illa non valet, quia nec proprie est causa, nec secundum omnem statum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod ordinans ad aliquid quod cessat, obrento eo quod disponebat, et inclinabat, dicendum quod illud est verum de eo, quod solum habet rationem viae: charitas autem non tantummodo est dispositio ad tendendum, et eundem in caelum, sed etiam ad quiescendum. Sicut enim lapis eodem pondere, quo mouetur ad terram, quiescit ibi cum ad terram peruenit: sic et suo modo intelligendum est in pondere amoris, siue in habitu charitatis: et de eo quod isto modo ordinat, et inclinatur aliquid in finem, nec oportet ipsum cessare in finis, et terminari affectione.

4. Ad illud quod obijcitur, quod maior est beatificatio vbi perfectior est vnio, dicendum quod verum est: sed quod obijcitur quod perfectus vniret Deus animam, si vniretur absque charitate, dicendum quod falsum est: quia anima non est disposita ad hoc, quod vniretur Deo per gloriam, nisi interueniat habitus, quo ipsi conformetur, et quo eleuetur, et quodam modo fortiter alligetur. Vnio enim beatitudinis est per cognitionem, et amorem: vnde sicut habitus diligendi non facit ad dilectionis diminutionem, immo potius ad perfectionem: sic etiam non facit ad illius vnionis imperfectionem, sed potius ad perfectionem, et complementum. Vnde quod dicit, quod magis vnitur quod vnitur sine medio, quam cum medio, dicendum quod illud habet veritatem de medio, quod facit distans, non autem de medio, quod facit proximare, per ad vnionem magis et diuinitatis, cuiusmodi est vnionem charitatis.

QVA.

QUESTIO II.

An charitas debeat in patria dilatar.

Alex. Alexf. cont. 3. p. Collat. 75. art. 2. S. Thomas 2. 2. q. 26. art. 1. 3. Et 3. Sent. dist. 31. q. 2. art. 3. Scotus 3. Sent. dist. 31. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 31. art. 3. q. 3. Durandus 3. Sent. dist. 31. q. 6. Tho. Arg. 3. Sent. d. 31. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM charitas debeat in patria dilatar. Et quod sic, videtur, quia de perfectione charitatis est latitudo: si ergo charitas in patria efficitur perfectior, necessario sequitur quod efficitur latior.

ITEM quanto Deus magis habitat in corde, tanto magis cor hominis dilatur ad bona: sed excellentiori modo habitat Deus in homine in statu patriae, quam in statu viae: ergo habitus charitatis in patria plus habet de latitudine.

ITEM quanto virtus, et bonitas est maior; tanto eius diffusio est amplior, et liberalior: sed in patria crescit charitas secundum virtutem, et bonitatem: ergo et per consequens crescit secundum communicationis amplitudinem.

ITEM affectio sequitur cognitionem: sed in patria cognitio dilatabitur, et ampliabitur: ergo necesse est charitatis affectionem similiter dilatar.

AD OPPOSITVM. SED CONTRA: Quanto virtus magis est vnita, tanto magis est intensa: sed in patria virtus charitatis erit potentissima: ergo erit vniuersissima: sed quod maxime accedit ad vnitatem, maxime recedit a latitudine. Si ergo charitas in patria habet magis vniri, videtur quod potius ibi habeat arctari, quam dilatar.

ITEM in via diligimus praeficitos, et praeficitos ex charitate, in patria vero tantum praeficitos: ergo ad plures se extendit dilectio viae, quam dilectio patriae: sed dilectio, quae ad plures se extendit, est latior: ergo, et cetera.

ITEM latitudo charitatis maxime attenditur in dilectione inimicorum: sed in via non solum diligimus amicos, sed etiam inimicos: in gloria autem non diliguntur inimici: ergo videtur quod charitas in patria potius habeat arctari, quam dilatar.

ITEM charitas viae diligit omne diligibile, et quod supra est, et quod infra est, et quod iuxta est, et quod intra est, secundum quod dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana: sed non possunt esse plura diligibilia, nec magis abinuicem distantia. Si ergo latitudo charitatis attenditur penes diligendorum multitudinem et distantiam, videtur quod charitas non possit esse magis ampla in patria, quam sit in via.

Lib. 1. c. 23 10. 3.

CONCLUSIO.

Charitas in patria dilatabitur quo ad liberalitatis magnitudinem, cum ampliori affectu diligetetur Deus in se, et in suis creaturis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod latitudo charitatis dupliciter habet attendi, videlicet in liberalitatis magnitudine, et diligendorum multitudine. Prima latitudo est charitatis essentialis, sed secunda est eidem accidentalis. Quantum ad primam latitudinem concedendum est charitatem in patria dilatar, quia crescit eius bonitas, et communicationis liberalitas, et virtuositatis laudabilitas. Quantum autem

ad secundam latitudinem charitas in patria non dilatabitur, quin potius restringetur, non ratione ipsius charitatis secundum se, sed ex parte diligibilium, patiora enim erunt diligibilia: nunc enim ex charitate diligendi sunt, siue qui sunt in statu patriae, siue qui sunt in statu viae qui ordinati sunt, vt possint ad illum statum peruenire. Sed post consummationem numeri electorum solum illi ex charitate diligendi erunt, qui erunt in statu patriae, quia alij non erunt potentes peruenire ad illius summi boni participationem. Concedendum est ergo quod charitas in patria dilatabitur quantum ad liberalitatis magnitudinem. Ampliori enim affectu diligetur Deus in se, et in creaturis suis: adeo vt ille, qui modo videtur esse remotus, in patria sit amantissimus, et amplius inuiserabit sibi tunc charitas omnes beatos, quam modo possit homo etiam vnum amicissimum sibi affectuose diligere. Et quia hoc ostendunt rationes ad primam partem, ideo sunt concedenda.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod virtus magis vnita plus est intensa, dicendum quod diligere multa, est dupliciter. Aut multum, vt multa, aut multa, relata ad vnum. Quoniam igitur in patria Deus erit omnia in omnibus, et in omnibus diligetur Deus: hinc est quod charitas ex conuersione sui ad multa, dilatatione non dispergetur, sed potius colligetur. Vnde talis dilatatio et virtutis vnio non habent repugnantiam, immo potius vna istarum conditionum sequitur reliquam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod nunc diligimus praeficitos, et praeficitos, in patria tantum praeficitos, iam patet responsio, quia loquitur de latitudine ex parte numerositatis diligibilium. Praeterea. Cum erit completus numerus electorum, et collectus in vnum, ita quod quilibet eorum notus erit cuilibet, plures habeat tunc charitas, erga quos possit, et habeat affici specialiter, et distincte, quam habeat in statu viae.

3. Ad illud quod obijcitur de inimicis, similiter respondendum est. Hoc enim accidit, quia illi qui sunt in patria inimicos non habent, qui sunt beatificabiles, vel non habebunt post diem iudicii alios inimicos, quam damnatos: si tamen haberent, amplius eos diligerent, quam faciebant cum essent in statu viae.

4. Ad illud quod vltimo obijcitur de numero diligendorum iam responsum est, quia non dicimus charitatem dilatar propter diligendorum numerositatem, sed propter maiorem affectus liberalitatem. Praeterea ratio illa non cogit, quia quamuis non sint plura diligenda in generalitate, quam quattuor, in speciali tamen, et in particulari nihil impedit diligendorum numerum augmentari, ad quae omnia cum charitas familiariter, et intense conuertitur non immerito dicitur dilatar.

QUESTIO III.

An charitatis ordo habeat in patria immutari.

Alex. Alexf. cont. 3. p. collat. 75. art. 3. S. Tho. 3. Sent. dist. 31. q. 2. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 31. art. 3. q. 3. Tho. Arg. 3. Sent. d. 31. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 31. q. 6. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 31. q. 1.



TRVM ordo charitatis in patria habeat immutari, an is sit ordo patriae, qui est ordo viae, vt primo nos ipsos, et deinde proximis diligamus. Et quod maneat, videtur posse ostendi sic: Sicut gratia est perfectio naturae, sic

AD OPPOSITVM.



**sic et gloria:** ergo sicut ordo conueniens ipsi naturæ institutæ saluatur habitu gratiæ superueniente: sic videtur quod saluatur habitu gloriæ superueniente. Si ergo hic est ordo naturæ conueniens vt magis nos quam proximos diligamus, videtur quod sicut hic manet quamdiu sumus in gratia, similiter manebit in gloria.

**2. ITEM** sicut ad virtutem fidei spectat videre per speculum, et in ænigmate, sic etiam ad virtutem charitatis spectat diligere ordinate: ergo sicut sublato medio cognoscendi, siue videndi ab ipsa fide virtus fidei euacuatur, sic sublato a charitate ordine diligendi necessario habet charitas euacuari. Si ergo charitas non euacuatur in patria, videtur quod non auferatur ei ordo diligendi, quem habebat in via.

**3. ITEM** si tantum diligit se quis in patria, quantum diligit proximum, et econuerso, ita quod non est ibi ordo: ergo tantum gaudet de bono proximi, quantum de suo bono: ergo ille, qui non est martyr, tantum gaudet de gloria martyris, quantum si ipsemet haberet illam gloriam. Si ergo tantum gaudet non martyr, quantum martyr, frustra ergo laborat homo agredi opera perfectionis, cum tantum gaudeat ille, qui non fecit, quantum ille qui fecit.

**4. ITEM** si tantumdem diligit aliquis alium quantum semetipsum in gloria: ergo tantumdem diligit sibi propinquos, quantum remotos: et econuerso tantumdem etiam diligit illos, quos conuertit ad fidem, quantum illos, quos non conuertit. Sed de illis, quos conuertit, habet quis gaudium accidentale, quod est aureola: ergo similiter de his, quos non conuertit: quod si hoc est inconueniens dicere, inconueniens est ponere ordinem charitatis in gloria commutari.

**SEDCONTRA:** Augustinus de vera religione: Perfecta iustitia hæc est, vt plus potiora bona, et minus minima diligamus. Si ergo in patria voluntas nostra ad perfectam iustitiã erit deducta, videtur quod ibi magis diligit maius bonum: si ergo proximus noster in patria melior est nobis, videtur quod magis diligemus proximos nostros, quam nosmetipsos.

**ITEM** voluntas nostra per omnia erit in patria conformis voluntati diuinæ: sed magis diligit Deus meliorem: ergo videtur quod Deo charitas in beatis magis eos faciat diligi, qui sunt magis boni: ergo in patria non attenditur ordo secundum rationem proprii, et alieni, propinqui, et remoti.

**ITEM** in patria Deus erit omnia in omnibus, et affectus beatorum sic erit dilectione inebriatus, secundum quod dicit Bernardus in libro de diligendo Deo, vt sui obliuiscatur. Si ergo beati in patria diligendo non attendunt, quod suum est, sed quod Dei est, videtur quod ordo charitatis non maneat in patria secundum rationem proprii, et alieni, nec dilectio sui præponderabit dilectioni proximi.

**ITEM** si homo amaret se plus, quam proximum: ergo magis sibi optaret bonum, quam proximo: et magis delectaretur in bono proprio, quam in alieno: sed vbi hoc est, aliquo modo manet proprietatis, nec omnino est perfecta gaudij communitas: si ergo in gloria erit perfecta communicatio gaudiorum, videtur quod non maneat ibi ordo, qui est respectu diligendorum.

**CONCLUSIO.**

*Charitatis ordo essentialis, qui attenditur secundum gradus, et differentias boni, et mali, remanebit in patria: licet ille, qui attenditur ratione substracta naturæ, non remaneat.*

**RESP. AD ARG.** Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc questionem est duplex modus dicendi. Vnus est, quod in patria sal-

uatur ordo charitatis, qui est in via, non tantum per comparationem nostri ad Deum, sed etiam per comparationem nostri ad proximum. Vnde in omni statu siue gloriæ, siue viæ plus homo diligit seipsum, quam proximum suum, et plus circa seipsum afficitur: deinde plus circa illos, qui ei coniuncti sunt, quam circa eos, qui sunt minus coniuncti. Ratio autem quæ mouet hoc ponere, est, quia huiusmodi ordo consonare videtur dictamini naturæ, perfectioni gloriæ, rectitudini diuinæ iustitiæ. Natura enim dicitur, quod homo plus se quam alterum diligit. Gloria etiam essentialis magis respicit illum, in quo est, quam alium ei confimilem, et propinquum. Diuina etiam iustitia ordinat, quod plus de suis meritis gaudeat homo, quæ fecit, quam de alienis. Et sic per omnem modum videtur conueniens, vt ordo charitatis, quæ est in via, saluatur in patria.

**ALIUS** autem modus dicendi est hic, quod cum duplex sit ordo charitatis: Vnus, qui respicit charitatem secundum se, qui quidem attenditur secundum gradum, et differentias boni, alter qui attenditur ratione naturæ substractæ, vt pote ille, qui est secundum differentias proprii, et alieni, propinqui, et remoti: vnus istorum ordinum, scilicet ille, qui est charitatis secundum se, manet in patria. Ille enim est charitatis essentialis. Vnde magis diligit homo in patria Deum, quam spiritum creatum: spiritum magis, quam corpus. Alius vero ordo, qui attenditur ratione naturæ substractæ non manebit, pro eo quod non competit illi statui. In statu namque beatitudinis perfecta erit obedientia naturæ respectu gloriæ, perfecta conformitas voluntatis nostræ respectu diuinæ, perfecta etiam redundantia lætitiæ communis. Quia perfecta erit obedientia naturæ respectu gloriæ: conformabitur tunc omnino natura gloriæ, vt sicut corpus efficietur spirituale, et per omnia spiritui obtemperabit, quamuis secundum statum viæ oporteat spiritum corpori cõdescendere: sic natura per omnia conformabitur ordini gloriæ, et gratiæ, quæ attenditur secundum differentias boni, quamuis nunc gratia cõdescendat ipsi affectui naturali. Rursus: Quia perfecta erit conformitas voluntatis nostræ respectu diuinæ, non magis diligemus illud, quod magis erit nobis propinquum, sed illud quod plus erit Deo placitum, et acceptum. Præterea: Quia erit ibi perfecta affluentia communis lætitiæ, multiplicabitur gaudium hominis multiplicatione perfecta, vt tantum gaudeat de bono vniuersi cuiusque proximi, quantum de suo, quod non potest esse nisi diligeret proximum quantum semetipsum. Et hoc est quod dicit Anselmus in Prosologia, capite vltimo: In illa perfecta charitate innumerabilem angelorum, et hominum beatorum, vbi nullus minus alium, quam seipsum diligit, non aliter gaudebit quisque pro singulis alijs, quam pro seipso. Quis autem istorum duorum modorum sit rationalior, difficile est diffinire, quamdiu sumus in statu præsentis miseriæ. Si enim velimus iudicare secundum ea, quæ in nobis sentimus, vix videbitur alicui credibile, nec rationale, quod aliquis omnino diligit alterum, quantum seipsum. Vnde iudicabit primum modum dicendi esse magis verum. Si quis vero velit mentem suam altius eleuare ad illud bonum incomprehensibile, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, et ad illam maximam ciuium vnionem, magis rationabilem iudicabit sequentem modum dicendi, secundum quod manifeste dicit auctoritas Anselmi, et Augustini in libro de vera religione et id ipsum videtur sentire Dionysius in libris de diuinis nominibus. Vnde si velimus loqui, vt plures, sustinebimus primum modum. Si vero velimus loqui et sentire, vt sapientiores, sustinebimus sequentem. Sustinentes ergo hunc secundum modum dicendi, possumus ad obiecta per ordinem respondere.

**1. AD** illud quod primo obijcitur, quod gloria sal-

Opin. 3.

Ca. 25. 10. 9

1. Cor. 2. 9

uat ordinem naturæ institutæ, dicendum quod verum est quod naturam saluat, sed imperfectionem tollit, et eliminat: ordo autem qui attenditur respectu sui, et proximi deficit a perfecta communicatione, et vnitate, et concordia affectionis, et ideo in ablatione talis ordinis non fit naturæ præiudicium: sed potius de imperfectione ducitur ad complementum.

**2. AD** illud quod obijcitur, quod ordo ille ita competit charitati sicut ænigma fidei, dicendum quod falsum est: ænigma enim competit ipsi habitui fidei secundum se, in quantum est habitus virtutis dirigens ad voluntarie credendum ea, quæ non videntur: sed ordo ille, qui est respectu proximi, attribuitur ipsi charitati ratione naturæ substractæ.

**3. AD** illud quod obijcitur, quod tunc tantum gaudet homo de alio, quantum de seipso, dicendum quod illud est verum ceteris paribus. Sed ad quantitatem gaudij attendendum est, quod duo concurrunt, videlicet virtus dilectionis, quæ facit gaudere, et materia, de qua gaudet. Quantum est ex parte materiæ æqualiter gaudebit quis in patria de bono proximi, et de bono suo si est æquale, et magis si est maius, et minus si est minus: sed quantum est ex parte virtutis per quam gaudet, magis gaudebit, qui maiorem charitatem habebit. Vnde magis gaudebit Petrus de bono Linii, quam Linus de bono proprio. Vnde non sequitur, quod non martyr tantum gaudeat de bono martyris, quantum ipse martyr, quia merito martyrij affecta

est ei virtus gaudendi: et sic patet, quod licet ex hoc ponatur communitas gaudij, non tamen tollitur, quod vnus plus gaudeat de alio quam alter.

**4. ET** per hoc patet vltimū quod obijcitur de præmio aureole, quia quod aliquis habeat gaudij speciale de alio, hoc non erit ratione ordinis in diligendo, quod magis diligit illū, quam alterum, sed hoc erit ratione cuiusdam decoris, et gloriæ, quam adeptus est merito operis excellentis. Si autem aliam positionem sustinere velimus, ad omnia obiecta responderi potest breuiter, quod omnia intelligantur cæteris paribus. Vnde quod dicitur, quod magis debemus diligere maiora bona, hoc verum est quantum est de ratione boni, sed ratio maioris propinquitatis aliud exigit. Similiter quod dicit, quod perfecte conformata est voluntas nostra voluntati diuinæ, dicendum quod verum est: sed Deus nō diligit maiori affectu, sed diligit ad maius. Vnde de hoc non sequitur, quod debeamus magis diligere proximos nostros meliores nobis, quam nosipos, sed quod debemus nos maius diligere. Similiter quod dicitur, quod affectus beatorum erit inebriatus, hoc non est quia non diligunt semetipsos, sed quia affectus eorum non erit retardatus in dilectione Dei. Postremo quod dicitur de communicatione perfectæ lætitiæ, non cogit, quia perfecta lætitia non excludit, quin homo principaliter bonum suum diligit, sed hoc facit quod diligendo bonum proprium sic circa se afficiatur, vt circa alios non torpescat.

**D I S T I N C T. XXXII.**

**D E C H A R I T A T E D E I.**

**P**RÆMISSIS adijciendum est de dilectione Dei, qua ipse diligit nos: Quæ non est alia quam illa, qua diligimus eum. Dilectio autem Dei diuina vltra est. Eademque dilectione Pater, et Filius et Spiritus sanctus se diligunt et nos, vt supra discernimus. Cumque eius dilectio sit immutabilis, et æterna, alium tantum magis, alium minus diligit. Vnde Augustinus: Incomprehensibilis est dilectio Dei atque immutabilis, qua Deus in vnoquoque nostrum amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Mirro ergo et diuino modo etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo digne potest eloqui quantum diligit membra vnigeniti sui, et quantum amplius vnigenitum ipsum? De ipso etiam dictum est: Nihil odisti eorum, que fecisti. Ex his percipitur, quod Deus omnes creaturas suas diligit, quia scriptum est: Nihil odisti eorum, que fecisti. Et item: Vidit Deus cunctas que fecerat, et erant valde bona. Si omnia, que fecit, bona sunt, et omne bonum diligit, omnia ergo diligit, que fecit: Et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas amplius, que sunt membra vnigeniti sui, et multo magis ipsum vnigenitum.

Ex qua intelligentia dicitur, Deum omnia diligere et magis vel minus diligere hæc, vel illa.

**C. V. M.** autem dilectio Dei immutabilis sit, et ideo non intenditur vel remittitur, si queritur que sit ratio dicti cum dicitur magis vel minus diligere hoc quam illud, et cum dicitur Deus omnia diligere, dicimus dilectionem Dei sicut pacem exuperare omnem sensum humanum, vt ad tantam altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret humanus sensus. Potest tamen intelligi, et ratione dici omnia diligi a Deo, que fecit, quia omnia plecent ei, et omnia approbat in quantum opera eius sunt, nec tunc, vel prius, vel amplius placuerunt ei cum facta sunt, quam antequam fierent, immo ab æterno omnia placuerunt ei, non minus quam postquam esse cæperunt: Quod vero rationales creaturas, id est homines vel angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis eius significat, sed quod alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit, alios ad meliores usus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona nostra ex eius dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis, alios minus dilexit ab æterno, et diligit etiam nunc, quia alijs maiora, alijs minora ex dilectione sua preparauit bona, alijsq. maiora, et alijs minora bona confert ex tempore. Vnde magis vel minus dicitur hos vel illos diligere.

Dist. 17. lib. 1.

In Ioan. tract. 110. ad finē 10. 9.

Sap. 11. d. Gen. 1. d.

Iac. 1. c.

Quod

Quod duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

CONSIDERATVR enim duobus modis dilectio Dei, secundum essentiam, et secundum efficientiam. Non recipit magis vel minus secundum essentiam, sed tantum secundum efficientiam, ut magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab eterno maius bonum preparauit, et in tempore tribuit, et minus dilecti, quibus non tantum. Inde etiam est, quod aliqui quando conuertuntur et iustificantur, dicuntur tunc incipere diligere a Deo, non quod Deus noua dilectione quemquam possit diligere, immo sempiterna dilectione dilexit ante mundi constitutionem quemcumque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligere ab eo, cum eterne Dei dilectionis effectum, scilicet gratiam vel gloriam. Vnde Augustinus: Absit ut Deus temporaliter aliquem diligit quasi noua dilectione, que in ipso ante non erat, apud quem nec preterita transierunt, et futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut predestinavit. Sed cum conuertuntur et inueniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur et non ipse. Vt lux infirmis oculis aspera, firmis malis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua, ita cum aliquis per iustificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.

Ephes. 1. a Lib. 5. de Trin. c. 16. in fine.

Ibid. supra in sensu.

An quis magis vel minus diligitur a Deo uno tempore quam alio.

SI vero queritur de aliquo, utrum magis diligitur a Deo uno tempore quam alio, distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est: si vero ad dilectionis essentiam, inficiabile est.

An Deus ab eterno dilexerit reprobos.

DE reprobis vero, qui preparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si queratur utrum debeat concedi quod Deus ab eterno dilexit eos. Dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quod Deus ab eterno eos dilexit, quos ad iustitiam et coronam preparauit. De non electis vero simpliciter est concedendum quod odio habuit, id est, reprobauit, sicut legitur: Iacob dilexi: Esau odio habui. Sed non est simpliciter dicendum quod dilexerit, ne predestinati intelligantur, sed cum adiectione concedatur, dilexit eos, in quantum opus eius futuri erant, id est, quos et quales facturum eos erat.

Malac. 1. a Rom. 9.

DISTINCT. XXXII.

De charitate quantum ad diuinam dilectionem.

Premiis adiendum est de dilectione Dei, et c.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de charitate quantum ad distinctionem, et quantum ad diligibilium distinctionem, et quantum ad diligendi ordinem, et quantum ad meriti perfectionem, et etiam quantum ad durationem. In hac parte agit de eadem per comparisonem ad diuinam dilectionem. Diuiditur autem ista pars in tres partes. In quarum prima determinat de ipsa Dei dilectione, quid sit ipsa Dei dilectio. In secunda vero determinat quos diligit, ibi: Cum autem dilectio Dei sit immutabilis, et eterna. In tertia vero determinat, quos non diligit, ibi: De reprobis vero, qui preparati non sunt ad vitam eternam. Prima et vltima parte remanentibus indiuisis, media pars diuiditur in tres partes. In quarum prima proponit Magister, quod Deus non omnia equaliter diligit. In secunda vero ostendit pro quanto dicatur vnum diligeret magis quam alterum, ibi: Cum autem dilectio Dei sit immutabilis, et cet. In tertia vero determinat quare vnum, et eundem hominem secundum diuersa tempora dicitur diligeret plus, et minus, ibi: Si vero queratur de aliquo vno, et cet. Subdiuisiones autem partium satis manifeste sunt in littera.

Diuisio.

Dubatur hic de situ huius partis. Cum enim agere de dilectione Dei spectet ad primum Librum, videtur quod tractatus iste male in hoc Tertio situetur.

Quod si tu dicas, quod hoc magis facit, quia eadem est dilectio, qua nos diligimus Deum, et qua diligit nos, tunc obijciatur quod tota ista pars, que est de charitate, male hic situetur. Si enim charitas non est habitus virtutis, sed potius donum creatum, quod est Spiritus sanctus, videtur quod de ipsa non debeat determinari inter alias virtutes. Respondeo dicendum quod ordo situationis istius capituli attenditur secundum opinionem Magistri, qua posuit, sicut in littera tangit, quod eadem est dilectio, qua Deus diligit nos, et qua nos diligimus Deum. Et si tu obijcias quod tunc non determinare debuit de charitate inter alias virtutes, respondeo pro ipso, quod hoc non fecit, quia charitas sit species virtutis, sed quia charitas est radix omnium virtutum. In dono enim amoris quod est Spiritus sanctus, ceteri virtutum habitus donantur. Potest et aliter dici, quod hic per accidens introducit istud capitulum. Quia enim dilectio Dei est exemplar nostre dilectionis: ideo ad maiorem euidenciam introducit hic tractatus de ipsa, vel certe vt assignetur hic differentia dilectionis diuine ad dilectionem nostram, siue precellentia: quia cum dilectio nostra sit affectio ordinata, dilectio Dei non est nisi diuina substantia vel vna.

Dilectio autem Dei diuina vna est, etc. Dub. I.

Contra: Si dilectio Dei est diuina substantia, vel essentia, ergo videtur quod Deum diligeret est Deum esse: cum ergo Deus non sit aliud a se, videtur quod nec aliud a se diligit. Item Deus incipit aliquem diligeret: ergo si dilectio eius est eius essentia, videtur quod Deus incipit esse. Item nullum aeternum est temporale: et nullum

nullum temporale est aeternum: sed dilectio Dei, qua diligit viros iustos, est temporalis, Dei substantia, est aeterna: ergo Dei dilectio non est diuina substantia. R E S P O N. Ad hoc et confimilia breuiter est dicendum quod dupliciter est loqui de dilectione Dei, aut a parte principali significati, aut a parte connotati. Si loquamur de ipsa quantum ad principale significatum, sic est Dei essentia, et quid aeternum, nec est aliud quam Deus. Si vero loquamur quantum ad connotatum, sic connotat quid temporale, et habet respectum ad extrinsecus, quod est a Deo diuersum, et quod non est Dei substantia, sed cuius Dei substantia est causa: et quantum ad hoc currunt tria obiecta: et sic patet responso ad omnia.

Absit ut Deus temporaliter aliquem diligit quasi noua dilectione, qua in ipso ante non erat, et cetera. Dub. I I.

Videtur hoc falsum. Aliquis enim, qui modo est malus, incipit esse bonus: sed Deus malos odit, et bonos diligit: ergo cum iste desinat esse malus in tempore, et incipiat esse bonus, videtur quod Deus istum temporaliter desinat odire, et incipiat ipsum diligeret. I T E M in Deo idem esse velle, quod facere, sicut dicit Augustinus, et in Libro primo habitum fuit: ergo idem est velle alicui bonum, et facere ei bonum: sed Deus temporaliter alicui bonum facit: ergo videtur quod temporaliter ei bonum velit: ergo temporaliter diligit.

Ex lib. 1. c. 2. contra Mach. cap. 1. et ex 3. de Tri. cap. 4. 20. 30.

R E S P O N. Dicendum quod est dilectio electionis, et dilectio approbationis. Prima est aeterna, sicut et voluntas Dei. Secunda vero, ratione connotati potest esse ex tempore. Et de prima intelligit Augustinus, ipse autem opponit de secunda. Vel aliter. Hoc quod est temporaliter potest referri ad verbum diligendi ratione actus principalis, vel ratione connotati. Si ratione actus principalis, sic est falsum. Hoc enim est actus diuinae voluntatis, quo est aeternus. Et hoc modo intelligit Augustinus, sicut patet per litteram sequentem. Air enim sic: Vt Deus temporaliter aliquem diligit quasi noua dilectione, qua in ipso ante non erat. Si autem intelligatur quantum ad connotatum, sic concedi potest quod Deus temporaliter aliquem diligit: et in hoc sensu opponit.

Lib. 5. de Trin. c. 16. in fi. 20. 30.

De non electis vero est simpliciter concedendum, quod eos odio habuit, id est, reprobauit, sicut legitur, et cetera. Dub. III.

C O N T R A: Quia omnem hominem, quem Deus dilexit in tempore, ab aeterno dilexit, cum dilectio Dei sit causa omnis boni: sed multi praefecti sunt, qui habent praesentem iustitiam, et gratiam, quam eis Deus ab aeterno preparauit, et dare disposuit: ergo videtur quod ab aeterno eos dilexerit. Iuxta hoc queritur, utrum Deus magis diligit peccatorem praedestinatum, quam iustum praefectum. Et quod magis peccatorem praedestinatum videtur, quoniam sapientis est magis considerare finem, et exitum rei, quam initium, vel progressum: sed Deus istum peccatorem, qui tamen est praedestinatus, sicut ipsum futurum amicum suum finaliter, alium vero minime: ergo magis diligit eum. Præterea: Isti vult dare aeternam beatitudinem, et proponit, quod est summum bonum, alij vero non: ergo magis diligit peccatorem praedestinatum, quam iustum praefectum. S E D C O N T R A hoc est: quia iste peccator est magis Deo dissimilis, quam iustus: ergo minus est amabilis. I T E M iste magis diligit Deum: ergo magis a Deo diligitur, cum Deus magis diligit diligentes se.

R E S P O N. Dicendum quod sicut tactum est, S. Bon. To. 5.

A prius est dilectio approbationis, et est dilectio electionis. Dilectio approbationis cum sit temporalis respicit statum praesentem. Dilectio autem praedilectionis cum sit aeterna respicit illum statum, in quo homo debet aeternaliter permanere: et quoniam reprobi, etsi boni sint, non tamen finaliter dicuntur permanere in bono, ideo non vult Magister quod a Deo aeternaliter diliganter, nisi verbum diligendi a ratione propria distrahatur. Vnde Magister bene concedit cum determinatione: sine vero determinatione dicit eam non esse concedendam, quia eius intellectus falsitati appropinquat. Et per hoc patet responso ad illud, quod quaerebatur consequenter, quia quantum ad dilectionem temporalem, qua respicit statum praesentis iustitiae, magis diligit Deus iustum praefectum: quantum vero ad alium modum diligendi magis diligit peccatorem praedestinatum: si tamen est dicere ibi magis. Quod si quaeras, simpliciter loquendo, quem magis diligit, respondendum est quod simpliciter magis diligit eum, quem praedestinatum, quam eum, quem reprobatur, quia non est quaestio de homine quantum, ad qualitatem culpae, sed quantum ad ordinem naturae respectu gratiae et gloriae.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam huius partis possunt hic queri sex dubitabilia de dilectione diuina. Primum est, utrum Deus dilexerit creaturas aeternaliter. Secundum est, utrum diligit omnes creaturas vniuersaliter. Tertium est, utrum omnes diligit equaliter. Quartum est, utrum magis diligit hominem, quam Angelum. Quintum est, utrum magis dilexerit genus humanum, quam Christum. Sextum et vltimum, utrum magis Ioannem dilexerit, quam Petrum.

QVÆSTIO I.

An Deus dilexerit Creaturas aeternaliter.

S. Thomas. 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 3. Richardus 3. Sent. dist. 32. q. 2. Tho. Argent. 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 31. q. 1. Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 32. q. 1.

TRVM Deus dilexerit creaturas aeternaliter. Et quod sic, videtur: Elegit nos ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, et immaculati in ipso: sed nemo eligit, nisi quod diligit: si ergo ab aeterno ante mundi constitutionem nos elegit, videtur quod ab aeterno nos dilexit.

I T E M Augustinus de Trinitate: Absit vt Deus aliquid temporaliter diligit. Si ergo quod diligit, diligit aut temporaliter, aut aeternaliter: et non temporaliter, constat ergo: quod diligit, diligit aeternaliter.

I T E M Magister dicit in littera, quod dilectio est vna, siue substantia: si ergo substantia Dei non potest non esse aeterna, videtur quod dilectio Dei similiter aeterna sit: ergo quidquid diligit, aeternaliter diligit.

I T E M aut dilectio Dei praecedit ipsas res, aut sequitur. Si praecedit: ergo ante fuit quam res essent: ergo Deus dilexit res ante earum productionem: ergo non ex tempore, sed ab aeterno. Si sequitur: ergo videtur quod dilectio Dei causetur ab ipsis rebus: quod si hoc est inconueniens, restat quod Deus ea, quae diligit, diligit aeternaliter.

I T E M si Deus de non potente efficeretur potens, et de non sapiente sapiens, mutatus esset, et impes-

FVNDAMENTA. Ephes. 1. 6

Lib. 5. de Trin. c. 16. in fin. 10. 30.

L I CUS 3

Quis: ergo pari ratione si de non amante fieret amans, cum amor respiciat quod intra est, esset in eo mutatio, et imperfectio quod si hoc est impossibile, necessesse est Deum ea, quae diligit, aeternaliter diligere.

AD OPPOSITIVM.

1. SED CONTRA: Dilectio est amor boni: sed bonum, et ens conuertuntur: ergo quod non est ens, non est amabile: ergo si res antequam producerentur non fuerunt: videtur quod ante quam producerentur a Deo, non diligerentur.

2. ITEM amor est copula amantis, et amati: sed si copula est, necesse est esse extrema: ergo impossibile est, quod Deus creaturam diligit quousque creatura non habeat actualem existentiam: sed hoc est solum ex tempore: ergo videtur quod Deus non diligeret creaturam aliquam aeternaliter.

3. ITEM Deus non dicitur aliquem diligere affectu: ergo si diligit, hoc est quia diligit effectu: sed effectus diuinae bonitatis est solum ex tempore: ergo Deus neminem diligit nisi temporaliter.

4. ITEM dilectio Dei est causa sufficiens, et proxima, et immediata boni creati: sed posita causa efficiente proxima, et immediata, et sufficiens, ponitur effectus: ergo si res creatae solummodo sunt ex tempore, videtur quod Deus solummodo diligit eas temporaliter.

5. ITEM si Deus diligit creaturas, aut diligit, fruens, aut vtens. Sed constat, quod non diligit fruens, quoniam non est creatura fruendum, sicut in primo Libro ostensum fuit, cum illud quo fruendum est, sit summum bonum. Restat ergo quod si creaturam diligit, quod diligit, vt vtens: sed constat quod non conuenit vti, nisi eo quod est actu: ergo nunquam Deus diligit creaturam, nisi actu entem: non ergo diligit aliquam creaturam aeternaliter.

CONCLUSIO.

Creatura non solum temporaliter, sed aeternaliter quoque diligitur a Deo.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod quaedam verba dicuntur de Deo respectu creaturae, quae connotant effectum in actu, sicut verbum *creandi*. Quaedam quae connotant effectum in habitu, sicut *vocabulum praedestinandi*. Quaedam quae indifferenter vtroque modo, sicut *vocabulum diligendi*. Dicitur enim Deus aliquem diligere, vel quia actu communicat ei bonum, vel quia proponit communicare. Et quoniam communicatio est effectus in tempore, propositum vero communicandi est ab aeterno: hinc est quod diligitur de Deo aliquando dicitur aeternaliter, aliquando dicitur temporaliter: Vnde bene concedi potest quod creaturae non solum temporaliter, sed et aeternaliter a Deo diligantur, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt. Verumtamen illa ratio, quam adducit quasi per simile de potentia, et sapientia, non valet, quoniam non est simile. Posse enim et scire quantum est de vi vocabuli, non ita connotat effectum in actu, secundum quod diligitur. Nam verbum diligendi impositum est ab ipsa liberalitate affectionis seipsam alteri communicantis.

1. AD illud vero quod obijcitur primo in contrarium, quod bonum, et ens conuertuntur, dicendum quod verum est de bono in actu, et ente in actu. Sed cum dicitur, quod dilectio solummodo est boni, dicendum quod non est verum solummodo de bono quod est in actu, sed etiam de bono quod est in causa: Sicut enim ad cognitionem sufficit veritas rei in sua causa, sic ad diligendum sufficit bonitas, secundum quod res habet esse in suo principio producto, etiam antequam exterius producat. Vnde artifex non solummodo diligit bonum quod fecit, sed etiam bonum quod proponit, et disponit facere.

2. AD illud quod obijcitur, quod amor est co-

pula amantis, et amati, dicendum quod illud est verum secundum quod amor est quaedam affectio, et vinculum amicitiae, quo aliqui adinuicem colligantur: sed hoc modo non accipitur in proposito, cum dicitur quod Deus diligit creaturam: dilectio enim Dei est eius vis, non affectio aliqua vnitua, sicut dicit Magister in littera: et ideo non cogit illa ratio.

3. AD illud quod obijcitur, quod Deus non dicitur diligere affectu, sed effectu, dicendum quod diligit effectu potest esse dupliciter, secundum quod effectus potest dupliciter connotari, actu, vel habitu: et quia res est in habitu, et in potentia antequam sit in actu: hinc est quod dilectio Dei, quae connotat effectum in habitu, potest esse ante productionem ipsarum rerum, et propterea ex hoc non habetur, si Deus dicitur diligere effectu, quod tunc solum incipiat diligit, quando effectus in esse producit.

4. AD illud quod obijcitur, quod dilectio Dei est causa sufficiens proxima, et immediata boni creati, dicendum quod verum est: sed quoadmodum diuina voluntas dicitur causa immediata, quia non interuenit alia causa, non tamen quod semper ponat effectum, sed solum pro tempore: pro quo vult sicut ab aeterno voluit, sed statim fecit, cum venit tempus, pro quo voluit: sic etiam in ipsa dilectione Dei intelligi oportet.

5. AD illud quod obijcitur, quod si diligit aut vt fruens, aut vt vtens, dicendum quod dilectio Dei vna est, qua diligit se, et qua diligit creaturam: et haec quidem relata ad ipsum Deum est fruitio, comparata vero ad ipsam creaturam est vtus. Cum ergo dicit, quod non conuenit vti nisi eo quod est, dicendum quod si vtus accipitur pro exteriori actione verum est, sed si accipitur pro interiori, et habituali ordinatione in finem alicuius effectus producendi, sic non habet veritatem, quia efficiens longe ante refert ad finem illud, quod intendit facere, quam etiam producat in re.

QUESTIO II.

An Deus diligit omnes creaturas generaliter.

S. Thomas 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 2. Richardus 3. Sent. d. 32. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 32. q. 2.

TRIVM Deus omnes diligit generaliter. Et quod sic, videtur: Diligis omnia Domine, et nihil odisti eorum, quae fecisti. Nihil hoc expressius dici potest.

ITEM: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona: sed summum bonum non potest non diligit bona: ergo Deus diligit omnem creaturam.

ITEM omne quod factum est, a Deo factum est, Deus autem nihil facit nisi volens: sed velle bonum, hoc est amare: ergo nihil procedit a Deo, quod non ametur ab ipso: si ergo omnia a Deo exeunt, videtur quod omnia a Deo diligantur.

ITEM amor est donum, in quo omnia alia donantur: sed nullum creatum est quod non suscipiat influentiam diuinae liberalitatis. Si ergo huiusmodi influentiae communicatio non est nisi mediante dilectione, videtur quod dilectio Dei sit respectu omnium creaturae.

ITEM omnia exoptant summum bonum, secundum quod dicit Boetius, et Dionysius: sed tunc dicitur Deus diligit creaturam aliquam, quando ad se conuertit illam per dilectionem: magis enim dicitur diligit effectu, quam affectu: ergo videtur quod dilectio Dei se extendat ad omne creaturam.

1. SED

AD OPPOSITIVM.

1. SED CONTRA: Cum Deus sit summa charitas, omne quod diligit, ex charitate diligit: sed ex charitate non sunt diligenda nisi tria diligibilia genera, videlicet Deus, spiritus rationalis, et corpus humanum, secundum quod dicit Augustinus: ergo non videtur quod Deus diligit omnem creaturam.

Libro 1. de Doctr. Chr. c. 23. fo. 3.

2. ITEM amor, sicut dicit Hugo de sancto Victore, transformat amantem in amatum: et quanto perfectior est amor, tanto magis conformatur vnum alteri: cum ergo amor Dei sit perfectissimus, nihil diligit nisi quod est ei conformabile per se: hoc autem non est nisi creatura rationalis, quae facta est ad imaginem suam: ergo videtur quod Deus non diligit omnem creaturam, sed solum rationalem.

3. ITEM videtur quod non omnem rationalem diligit: quia quidam sunt reprobi, et quidam electi: quidam boni, et quidam mali: sed impios, et reprobos non diligit, secundum quod scribitur: Iacob dilexi, Esau autem odio habui: Similiter: Abominabilis est Deo impius, et impietas eius: si ergo Deus non diligit impietatem, videtur quod non diligit impios: non ergo diligit omnes, et singulos.

Malac. 1. a Sap. 14. b

4. ITEM dilectio est ratio electionis: ergo illos solum diligit Deus, quos ab aeterno elegit: sed non elegit omnes indifferenter: ergo non diligit omnes generaliter.

5. ITEM diligit est velle bonum: ergo illos tantum diligit, quibus vult bonum: sed cuiusque vult bonum, facit bonum: ergo illos tantum diligit Deus, quibus bona facit: sed damnatis facit multa mala: ergo videtur quod potius eos odit, quam diligit: non ergo diligit generaliter omnem creaturam.

CONCLUSIO.

Deus omnes creaturas generali quadam dilectione diligit, cum naturalia dona unicuique communicet, licet non omnibus det dona gratuita.

RESPON. AD ARG. Ad huius intelligentiam quaestio est notandum, quod Deus non dicitur creaturam diligit ratione affectionis, sed ratione communicationis alicuius boni, ita quod dilectio Dei potius dicitur esse dilectio effectus, quam affectus. Communicatio autem diuinae bonitatis attenditur in duplici genere effectus, videlicet in effectibus naturae, et effectibus gratiae. Effectus naturae omnibus est communis, effectus vero gratiae non: Hinc est quod dilectio Dei quantum ad effectum naturae est omnibus communis, et generalis: et secundum hanc dicitur diligit omnem creaturam. Quantum ad effectum gratiae est specialis: et quantum ad istum, quosdam diligit, quosdam odit, quia quidam habent in se effectum gratiae, quidam defectum culpae, et poenae. Rationes ergo omnes, quae inducuntur ad primam partem, et probant Deum omnem creaturam diligit, quia probant de dilectione communi, quae attenditur quantum ad communicationem boni generalis, vt pote naturalis bonitatis, verum concludunt: et ideo concedendae sunt.

1. AD illud quod primo obijcitur in contrarium, quod Deus omnia quae diligit, ex charitate diligit, dicendum quod hoc dupliciter potest intelligi. Aut ita quod haec praepositio, ex, dicat habitudinem principij motiui, et productiui respectu effectus creati: et sic omnia, quae diligit, ex charitate diligit: charitas enim Dei principij est omnium effectuum, quos producit. Aut ita quod non solum dicat habitudinem principij producentis, verumetiam exemplaris representantis: et sic solum illos ex charitate diligit, quibus communicat charitatem creatam, cuius illa suprema charitas est exemplar. Nam charitas increata est exemplar charitatis creatae sub ratione charitatis, aliorum vero non est exemplar.

S. Bon. To. 5.

A sub hac ratione. Cum ergo dicitur quod solum tria sunt diligenda ex charitate, hoc non dicitur secundum quod, ex, solum dicitur habitudinem principij mouentis, et imperantis, sed prout dicitur habitudinem formalis, et elicentis: et sic non potest concludi, quod Deus non diligit omnem creaturam suscipio, qui est charitas summa, ex qua omnia bona creata procedunt.

2. AD illud quod obijcitur, quod amor transformat amantem in amatum, dicendum quod illud verum est de amore affectionis, qui facit in alterum tendere: sed amor diuinus non est amor affectionis inclinans ad alterum, sed potius alia inclinans, et trahens ad seipsum. Vnde amor diuinus potius transformatur, et conformatur amata ipsi amanti, quam econuerso. Secundum autem quod duplex est conformatio ipsarum rerum ad Deum, videlicet secundum similitudinem vestigij, et secundum similitudinem expressam, quae est ratio imaginis: sic dilectio Dei potest dupliciter accipi, vt praedictum fuit: videlicet generaliter, et sic non connotat ibi nisi quamdam generalem assimilationem: et specialiter, et sic connotat quamdam expressam unionem. Et ideo prima dilectio est respectu omnis creaturae. Secunda vero non est nisi eius creaturae, cui Deus communicat charitatem: ita quod per charitatem illam adheret Deo vnione permaxima, vt sic per charitatem in Deo maneat, et Deus in eo.

3. 4. 5. Ad tria vero sequentia, quae opponuntur, quibus ostenditur, quod Deus non diligit malos, vnica est responsio, quia procedunt de dilectione speciali, non de generali. Et quantum ad illam dilectionem specialem verum est, quod Deus non diligit malos, et reprobos: immo potius odit, quia non habent in se gratiam, sed culpam: quantum vero ad naturam non odit, sed diligit: quia solem suum super bonos, et malos oriri facit: et per hoc patet ad tria vltima responsio.

Mat. 5. 8

QUESTIO III.

An Deus diligit omnes creaturas aequaliter.

S. Thomas 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 4. Scot. 3. Sent. d. 32. q. 1. Richardus 3. Sent. d. 32. q. 1. Duran. 3. Sent. d. 32. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 32. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 32. q. 1.

TRIVM Deus diligit omnes creaturas aequaliter. Et quod sic, videtur: Pusillum, et magnum ipse fecit, et aequaliter est ei cura de omnibus: sed eo modo diligit, quo modo est ei cura: ergo videtur quod omnes aequaliter diligit.

AD OPPOSITIVM. Sap. 6. b

1. ITEM secundum quod dicit Philosophus, primum vno modo se habet ad omnia: sed Deum diligit creaturam, hoc est Deum aliquo modo ad creaturam se habere: ergo si vniformiter se habet ad omnia, vniformiter et aequaliter se habet ad ea: non ergo diligit vniam magis, quam aliam.

Prop. 24. de Causis.

3. ITEM eadem dilectione qua Pater diligit filium, diligit creaturam: sed dilectio qua Pater diligit filium, est dilectio permaxima: ergo omnem creaturam diligit dilectione summa. Si ergo in summo non est ponere magis, et minus, sed solum aequale, videtur quod omnem creaturam diligit aequaliter.

LI 2 4. ITEM

4. I T E M sicut Deus cognoscit creaturas, ita diligit: sed omnes creaturas cognoscit aequaliter non magis vnam, quam alteram: ergo omnes diligit aequaliter.

5. I T E M sicut limpeditas cognitionis facit ad eius nobilitatem, sic magnitudo dilectionis facit ad eius commendationem: sed quia cognitio Dei est nobilissima, omnem creaturam limpeditissime cognoscit: ergo, similiter cum dilectio Dei sit excellentissima, omnem creaturam maxime diligit: ergo si in maximo non est ponere magis, et minus, videtur quod aequaliter amet cuncta, quae diligit.

FUNDA-  
MENTA.  
Aug. 1. In  
Ioan. 1. 1. 10. ad  
Rom. 10. 9.

S E D C O N T R A: Augustinus dicit, et habetur in littera: Quis digne exprimat quantum Deus diligit membra vnigeniti filij sui, et quanto amplius ipsum vnigenitum? si ergo amplius diligit vnigenitum, quam ipsius membra, videtur quod non omnia aequaliter diligit.

I T E M Deus diligit bonum, quia bonum: ergo magis bonum magis diligit: sed non omnia sunt aequaliter bona: ergo non omnia sunt a Deo aequaliter dilecta.

I T E M Charitas nostra est ordinata: si ergo ordo est de eius complemento, videtur multo fortius quod charitatis summa, et increata sit res diligere ordinate, cum illa sit exemplar charitatis creatae: si ergo Deus diligit res ordinate, videtur quod non aequaliter.

I T E M secundum quod Deus diligit, secundum hoc dona sua distribuit: sed non omnibus aequaliter dona sua distribuit: ergo non omnes aequaliter diligit.

Rom. 9. d

I T E M si aequaliter omnes diligeret, aequaliter omnibus propitiatus esset: sed non aequaliter omnibus propitiatus, immo cui vult miseretur, et quem vult indurat: ergo non aequaliter diligit omnes creaturas.

C O N C L U S I O.

Deus diligit omnes aequali dilectione, si dilectionem quantum ad actum essentialem respiciamus, licet non quantum ad efficaciam.

R E S P O N. A D A R G. Dicendum quod de dilectione Dei est loqui dupliciter, videlicet secundum essentiam, et secundum efficaciam: siue secundum actum essentialem, et secundum effectum consequentem. Si loquamur de dilectione quantum ad essentiam, siue quantum ad actum essentialem: sic non tantum aequali dilectione diligit omnia: immo tantum vno, et eodem actu simplici, et indiuisibili, nullo variato, nullo multiplicato (qua quidem est diuina vsa) diligit se, et omnia alia. Si vero loquamur de dilectione quantum ad efficaciam, siue quantum ad effectum consequentem, sic cum effectus ab ipsa dilectione Dei procedentes sint ordinati, et sese excedentes, dicendum est quod Deus non omnes creaturas diligit aequaliter. Aliter potest dici, et quasi in idem redit, quod cum diligeret idem sit quod velle bonum, aequalitas dilectionis potest attendi dupliciter. Aut ex parte actus volendi, aut ex parte voliti boni. Si ex parte actus volendi, sic omnia diligit aequaliter, quia non magis intente vult Deus bonum alicui rei, quam alteri, immo ipso summo amore suo vult bonum cuiuscumque vult. Si autem ex parte boni voliti, sic cum maius bonum velit vni, quam alteri, non est dicere, quod omnia diligit aequaliter, sed quaedam maxime, quaedam vero minime, secundum quod vult communicare alicui partium bonum, vel magnum, vel maximum. Et quoniam secundum istam viam procedunt rationes ostendentes, quod Deus non diligit omnia aequaliter, sicut aspicienti patet, ideo sunt concedendae. Verumtamen illa ratio, quae sumpta est ex ordine charitatis nostrae non valet, quia dilectio nostra diuersis motibus mouetur, circa diuersa diligibilia, qui possunt esse intensi, et remissi: non sic autem est ex parte Dei.

A 1. A D illud vero quod obijcitur, quod aequaliter est ei cura de omnibus, dicendum quod aequalitas illa non excludit ordinatam boni communicationem, sed excludit personarum acceptionem, quae quidem est inaequalitas non solum deficiens ab unitate aequalitatis, verumetiam a pulchritudine ordinis: et ideo reprehensibilis est, nec habet in Deo repetiri.

Sap. 6. b

2. A D illud quod obijcitur, quod prima causa vno modo se habet ad omnia, dicendum quod illud verum est quantum ad id, quod est ex parte Dei: sed tamen creaturam, sicut ipse dicit, non vniformiter se habent ad ipsum: et quoniam diligere Dei non tantum dicit quod est ex parte ipsius, sed etiam effectum creatum: hinc est quod ratione illius potest attendi inaequalitas.

3. A D illud quod obijcitur, quod eadem dilectione diligit Deus filium suum, et creaturam, dicendum quod quamuis dilectio sit eadem quantum ad rationem principalis significati, tamen connotatum est aliud, et aliud. Nam cum dicit quod diligit filium, non connotatur ibi aliquod bonum creatum: immo connotatur communicatio boni summi, et infiniti. Cum vero dicitur, quod diligit creaturam, connotatur communicatio boni creati, et finiti: et ex hac parte dictum est, quod inaequalitas potest attendi.

4. A D illud quod obijcitur, quod sicut cognoscit, sic diligit, dicendum quod si diligeret accipitur pro ipso actu diligendi, sic habet veritatem, quia idem est in Deo diligeret, et cognoscere. Si vero pro connotato effectu, sic non habet veritatem, quia cognoscere non connotat effectum, sicut diligeret: et ideo non potest attendi gradus, et ordo in cognitione Dei ratione connotati, secundum quod in dilectione.

5. A D illud quod obijcitur, quod de perfectione, et nobilitate dilectionis est magnitudo, siue immitas, sicut de perfectione cognitionis est ipsa limpeditas, dicendum quod verum est quantum est ex parte ipsius actus diligendi. Vnde vnumquodque diligit Deus dilectione permaxima, nec magis delectatur Deus in dilectione vnus, quam in dilectione alterius. Deus enim in diligendo seipsum, et seipso fruendo, diligit cetera, ita quod omnia diligendo seipso fruatur, et summe in seipso delectat: attamen dilectione maxima, et summa quibusdam communicat maiora bona, quibusdam minora. Vnde sicut dilectio Dei in se est fructio, ipsa tamen relata ad creaturam potest dici vsus ratione connotati: sic quantum in se sit summa, ratione tamen effectus connotati conuenit dici aliquid plus, aliquid minus ab eo diligi.

Q V A E S T I O I V.

An Deus magis diligit hominem, quam Angelum.

S. Thomas 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 5. q. 2.  
Richardus 3. Sent. dist. 32. ar. 2. q. 1.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 32. q. 4.  
Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 32. q. 1.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 32. q. 2. dub. 3.

AD O P P O  
S I T V M.

M T R V M Deus magis diligit hominem, quam Angelum, an econuerso. Et quod magis Angelum, videtur: quia tanto aliquis est Deo amabilior, quanto est ipsi similior. Si ergo natura angelica est Deo similior, quam humana, videtur quod ab eo sit magis dilectus.

2. I T E M maior dilectio, et minor attenditur secundum maiorem, et minorem communicationem diuinae liberalitatis: sed Deus pro vno solo motu Angelum glorificauit, quod non facit hominibus: ergo extitit eis liberalior, quam nobis: ergo magis diligit genus angelicum quam humanum.

3. I T E M

3. I T E M Angeli magis diligunt Deum, quam nos, pro eo quod nullam habent retardationem, quae praepediatur, ne totaliter possint tendere in Deum: ergo si Deus magis diligit magis se diligentes, videtur quod magis diligit Angelos, quam homines.

Aug. lib. 8.  
de Civ. Dei  
c. 25. 10. 5.

FUNDA-  
MENTA.  
Heb. 2. d

Ioan. 15. b

4. I T E M Angeli sunt mediatores inter nos, et Deum, secundum quod vult Augustinus de Ciuitate Dei: sed medium magis vnitur extremo, et ei est familiarius, quam vnus extremum respectu alterius: ergo videtur quod Deus magis diligit Angelos, quam homines.

S E D C O N T R A: Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrae: sed illud fuit potissimum signum dilectionis, et familiaritatis diuinae quod assummeret naturam creatam in unitatem personae suae: ergo videtur quod magis diligeret naturam humanam, quam angelicam.

I T E M maiorem charitatem nemo habet, et est. sed Deus posuit animam suam pro hominibus, non posuit eam pro angelis: ergo magis homines, quam angelos, dilexit.

I T E M illam naturam magis Deus diligit quam in altiori gradu honoris constituit: sed Deus humanam naturam in vtroque sexu angelicis spiritibus superposuit, videlicet Christum, et eius nobilissimam matrem: ergo videtur quod humanam naturam magis diligit, et magis dilexit.

I T E M magis diligit quis aliquem cum diligit eum in statu amicitiae, et inimicitiae, quam solum cum diligit in statu amicitiae. Sed Deus humanum genus diligit in statu amicitiae, et in statu inimicitiae, quia cum essemus peccatores, et inimici Dei, dilexit nos. Angelos vero malos nec dilexit, nec diligit: ergo videtur quod pra angelis genus humanum dilexerit.

C O N C L U S I O.

Deus quantum ad effectum reparationis, magis hominem, quam Angelum dilexit, habito tamen respectu ad finalem statum, non ad praesentem: licet quo ad conditionis effectum plus Angelum amauerit.

R E S P O N. A D A R G. Dicendum quod cum Deus dicatur diligeret creaturas effectum, secundum quod duplex est effectus principalis Dei respectu creaturae rationalis, secundum hoc potest dilectio Dei maior, et minor dupliciter considerari. Est enim effectus conditionis, et est effectus reparationis. Et in effectum conditionis praecipue manifestatur Dei potentia, sed in effectum reparationis praecipue manifestatur Dei misericordia: sed in vtroque manifestatur Dei sapientia. Si ergo loquamur de dilectione Dei quantum ad effectum conditionis, sic magis dilexit Angelos, quia meliora contulit eis naturalia, et magis potentes eos fecit, et in eis magis manifestatur diuina potentia. Si autem loquamur quantum ad effectum reparationis, sic magis diligit homines, quam Angelos: quoniam Angelos deseruit, homines autem releuauit: et sic pater quod secundum diuersos effectus homo, et Angelus in dilectione Dei se mutuo excedunt. Si autem quaeras, quae istarum dilectionum magis excedat reliquam. Tunc respondendum est, quod est loqui de dilectionis excessu, vt nunc, vel simpliciter, siue secundum statum praesentem, vel secundum statum finalem. Si loquamur de excessu dilectionis secundum statum praesentem, sic concedendum est, quod magis diligit Angelos, quam homines. Si vero loquamur secundum statum finalis gratiae, in quo reparatio erit consummata, sic videtur satis rationabiliter posse dici, quod magis diligit homines. De pluribus enim habebit homo in paradiso, vnde gratus, et deuotus existat Deo, quam Angelicus ordo, tum propter beneficium incarnationis, S. Bon. To. 5.

A tum propter beneficium redemptionis, tum propter beneficium eminentis glorificationis, quae non tantum manifestant erga nos diuinae charitatis magnitudinem, sed etiam eius nimietatem, secundum illud quod dicitur: Deus qui diues est in misericordia, propter nimiam charitatem, quae dilexit nos, cum essemus mortui peccato, conuiuificauit nos Christo. Et sic patet responsio ad quaestionem propositam. Patet etiam responsio ad obiecta: quia vtraque rationes verum concludunt secundum diuersas vias. Illae enim rationes, quae probant quod magis diligit genus humanum, procedunt secundum effectum reparationis, habito respectu ad finalem statum: et ideo verum concludunt, et concedendae sunt. Rationes vero quae in oppositum adducuntur, alia via procedunt, sicut patet aspicienti.

Ephes. 2. a

Dist. 12. ar.  
1. q. 2. et  
Dist. 16. ar.  
1. q. 1.

1. N A M quod primo obijcitur, quod Angelus est Deo similior, hoc verum est quantum ad ea, quae sunt naturae, sed non oportet quantum ad dona gratiae. Dilectio autem Dei magis pensat dona naturae superaddita, quam ea quae sunt naturaliter insita. Et si tu obiecias quod gratia correspondet naturae, ad hoc satis in secundo Libro responsum est.

2. A D illud quod obijcitur, quod Deus liberalior est in Angelis, quia vno motu beatificauit, dicendum quod illud non concludit de dilectione simpliciter, sed de dilectione vt nunc, quae statum praesentem respicit. Praeterea: Maius fuit vnigenitum suum pro impijs dare, quam Angelis merentibus aeternam mercedem retribuere: hoc enim fuit iustitiae, illud vero misericordiae, et pietatis abundantissimae.

3. A D illud quod obijcitur, quod Angeli magis diligunt, quia nullum habent retardatum, dicendum quod illa ratio concludit solum secundum statum praesentem, in quo corpus cum corruptum aggrauat spiritum, secundum statum vero futurum cum corpus erit spirituale effectum, homo non habebit aliquod impedimentum, sed habebit praecipuum gratiae adiutorium.

4. A D illud vero quod obijcitur, quod sunt mediatores, similiter patet responsio. Mediatores enim nostri sunt secundum statum praesentis miseriae, in quo propter multiplicem defectum, necessarium est nobis multiplex adiutorium, et propter magnam elongationem nostri a Deo, indigemus mediatorum auxilio.

Q V A E S T I O V.

An Deus magis dilexerit genus humanum, quam Christum.

S. Thomas 3. Sent. d. 32. q. 1. ar. 5. q. 3.  
Richardus 3. Sent. d. 32. ar. 2. q. 4.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 32. q. 5.  
Guil. Voril. 3. Sent. d. 32. q. 7.

M T R V M Deus magis dilexerit genus humanum, quam Christum. Et quod sic, videtur: Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. Sed qui dat aliquid pro aliquo, magis diligit illud, pro quo dat, quam illud, quod commutat: si ergo Deus filium suum dedit pro salute generis humani, videtur quod magis diligit genus humanum, quam Christum dilexerit.

AD O P P O  
S I T V M.  
Ioan. 3. b

2. I T E M Christus homo est bonitatis finitae: sed genus humanum cum sit multiplicabile de se in personas innumerabiles, habet quodam modo bonitatem infinitam: sed quod plus habet de ratione boni, plus habet a Deo diligi: ergo videtur quod Deus magis diligit totum humanum genus, quam illum hominem solum.

3. I T E M propter quod vnumquodque, et illud magis: sed Filius Dei incarnatus fuit propter genus humanum.

Arif. 1.  
post. ceter. 5  
Ll 3 humanum.



humanum saluandum, et humana illa natura fuit assumpta pro redimenda tota humana natura: ergo magis diligebat Deus ipsam humanam naturam, propter quam carnem assumpsit, quam illam, quam assumpsit: ergo idem quod prius.

4. I T E M stultus est qui commutat rem maioris valoris pro re minoris valoris. Si ergo Deus in redimendo genus humanum non stultus est stultitia, immo potius sapientia, non perdidit, sed lucratus est: ergo maius bonum fuit illud, quod redemit, quam illud per quod redemit: et quod magis est bonum, magis diligit. Si ergo Deus humanum genus per Christum redemit, videtur quod magis ipsum genus totum, quam Christum dilexerit.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Dedit illi nomen quod est commune per omne nomen: sed secundum dignitatem communitati nominis attenditur prerogativa amoris: ergo si Christo etiam secundum humanam naturam, magis super omne nomen Deus communicauit, videtur quod ipsum super omnia dilexerit.

Ioan. 3. d. I T E M: Datus est ei spiritus non ad mensuram: si ergo alijs omnibus datur spiritus ad mensuram, et secundum quod Deus excellentius spiritum tribuit, secundum hoc eminentius diligit: videtur ergo quod magis dilexerit Christum, quam totum genus humanum.

I T E M: aut Deus appetiatur illum hominem, tantum quantum genus humanum totum, aut non. Si sic: habeo propositum. Si non: ergo non reputauit sufficiens pretium: ergo per mortem Christi non fuit ei satisfactum: quod si hoc est manifeste falsum, quia abundantissime satisfactum fuit Deo per mortem filij sui, videtur quod maioris pretij fuit Christus, quam totum genus humanum.

I T E M in infinitum maius est esse Deum, quam habere Deum: sed Deus sic dilexit Christum quod fecit ipsum esse Deum, alios vero sic diligit quod facit eos suum habitaculum: ergo in infinitum plus diligit Christum, quam totum genus humanum.

CONCLUSIO.

Deus plus dilexit Christum quam genus humanum uniuersum cum fuerit persona diuina infinita.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod Christus nominat personam in duabus naturis, quarum una est nobilitatis, et dignitatis infinita, et ipsa persona in se, et natura unita ratione personae habet, quamdam nobilitatem, et dignitatem singularem, et inestimabilem. Ergo absque omni calumnia potest concedi, et dici quod Deus magis dilexerit, et diligat Christum, quam totum genus humanum. Et hoc satis expresse colligitur ex verbis Anselmi, ubi ostendit quod vita illius hominis praeponderabat toti mundo, immo etiam mille mundis: Propterea rationes, quae ad hanc partem inducuntur, concedendae sunt.

Ansel. lib. 2. c. 14. cur Deus homo.

1. A D illud quod obijciatur, quod charius habetur illud, quod emitur, quam pretium, quo emitur, dicendum quod illud est verum, quando pretium ab emente omnino alienatur, et transfertur in dominum alienum: sic autem non est in proposito, quia Pater non tradebat Christum sine spe rehabendi ipsum, immo sic tradidit eum ad mortem temporalem, ut sine morte dispenderet eum ad vitam aeternam. Unde quamuis Christus vitam suam pro nobis posuerit, non tamen illam amisit, quia eadem virtute, qua animam posuit volendo pati, ipsam resumpsit volendo resurgere.

2. A D illud quod obijciatur, quod genus humanum est bonitatis infinita, cum sit in infinitum multiplicabile, respondendum est per interemptionem. Vtriusque. Quamuis enim genus humanum sit in infinitum multiplicabile quantum est de se, per genera-

tionis successione, si tempus, et motus in infinitum duraret: tamen quantumcumque multiplicetur, semper est actu finitum, et bonitatis finita. Humana vero natura in Christo ratione gratiae vnionis, per quam datur spiritus non ad mensuram, quodam modo habet immensitatis dignitatem, ob quam totum genus humanum excedit, quasi improprietate. Et ideo ad illam rationem respondendum est per interemptionem.

3. A D illud quod obijciatur: Propter quod vnum quodque, et illud magis: Solutio est, quod illud verum est secundum quod proprie dicitur habitudinem causae finalis principalis, non prout dicitur habitudinem rationis inducentis. Humanum vero genus respectu incarnationis, et naturitatis Christi non fuit ratio finaliter ordinatur ad nos ordinatur, sed nos finaliter ordinatur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput. Ratio tamen inducens ad tantum bonum fuit nostrae reparationis remedium, sicut in principio huius tertij Libri fuit ostensum. Sed ex hoc non sequitur quod genus humanum sit melius, quia minus bonum potest inducere ad faciendum maius bonum.

4. A D illud vero quod obijciatur vltimo, quod stultus est mercator, qui emit rem charius, quam valeat, dicendum quod illud non habet veritatem nisi in eo mercatore, qui habet indigentiam pretij, et potius intendit in mercando seipsum ditare, quam alienam inopiam releuare. Non sic autem est in Deo, qui est diues in misericordia, et bonorum nostrorum non indiget, qui non mercatur propter suam vtilitatem augendam, sed propter nostram inopiam releuandam: qui etiam non mercatur ad suae vtilitatis promotionem, sed potius ad liberalitatis ostensionem. Et propterea maiori pretio voluit nos redimere quam nos valeremus, ut eius liberalitatem circa nos cognoscentes, ex totis praecordijs eidem adhereremus, ut eum diligeremus, et etiam pretiositatem nostram ex tanti pretij immensitate melius cognosceremus. Praeterea Deus non redimebat ab alio, sed a se ipso. Manus enim misericordiae redimebat a manu iustitiae, in qua redemptione non tantum considerabatur pretiositas rei emptae, sed etiam dignitas ipsius iustitiae, cui illarum fuerat damnium, et offensa. Et quia offensus diuinae iustitiae immense quamdam habebat immensitatem, ideo quamuis homo redemptus non esset valoris infiniti: necessarium tamen fuit ipsum redimi pretio multo maioris et immensisioris valoris, quam sit valor generis humani.

QUESTIO VI.

An Christus magis dilexerit Ioannem, quam Petrum.

Steph. Brulef. 3. Sent. d. 3. q. 6. Guil. Voril. 3. Sent. d. 3. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 3. q. 1. dub. 3.

TRVM magis dilexerit Ioannem, quam Petrum. Et quod sic, videtur. Primo per textum Euangelij: Hic est discipulus ille, quem diligebat Iesus: sed hoc non dicitur per discretionem, quasi alios non diligeret Iesus: ergo dicitur per excellentiam, quia ipsum praeceteris diligebat.

AD OPPOSITVM. Ioan. 19. c.

I T E M hoc videtur per illud verbum Ecclesiae quod trahitur de verbis Bedae, cantat enim Ecclesia: Hic est Ioannes, qui privilegio amoris praecipui ceteris altius a Domino meruit honorari.

I T E M hoc ipsum videtur per testimonium Glossae, super vltimo Ioannis, ubi dicit Glossa Augustini quod Petrus magis amabatur.

Aug. tract. 119. 10. 9. et tract. 124.

I T E M

I T E M hoc videtur per signum familiaritatis diuinae: si enim Christus Ioanni se familiariter exhibebat, et maiora signa dilectionis ostendebat, cum nihil per fictionem faceret, videtur quod ipsum Ioannem non solum magis, quam Petrum, sed etiam praeceteris diligebat.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Dixit Dominus Petro: Simon Ioannis diligis me plus his? sed constat quod non sic quareret Dominus, nisi sciret quod eum Petrus plus amaret. Unde et Glossa dicit quod tacite hoc innuit Iesus dum interrogans de amore dicit hic quod non alibi: sed Deus magis diligit eos, qui magis se diligunt: ergo, et cetera.

I T E M: Deus dicitur diligere quantum ad effectum et magis diligere quantum ad excellentioris effectum. Si ergo charitas est excellentissimus effectus diuinae bonitatis, et maiorem charitatem dederat Petro, quia Petrus magis ipsum amabat, sicut aperte innuit Glossa: ergo videtur quod magis dilexerit Petrum, quam Ioannem.

I T E M Christus specialissime dilexit Ecclesiam, et eam commisit Petro gubernandam: ergo videtur quod non solum quantum ad effectum, sed etiam quantum ad signum magis dilexerit Petrum. Iuxta hoc quaeritur quis erat melior, vtrum Petrus, an Ioannes. Si enim Petrus magis diligebat, et qui magis diligit melior est: ergo melior erat Petrus, quam Ioannes. Rursus: Si Christus magis diligebat Ioannem, quam Petrum, et qui magis diligitur, ille est melior: ergo melior est Ioannes, quam Petrus, quae duo simul stare non possunt.

August. In Ioan. tract. 124. 10. 9.

CONCLUSIO.

Christus dilexit Ioannem dulcius et familiarius, sed Petrum dilexit feruentius, et fortius.

Opinio 1.

August. In Ioan. tract. 124. in sen. su.

RESPON. AD ARG. Ad huius intelligentiam quaestio est notandum, quod hic est triplex modus dicendi, quorum vnus facit ad explicationem alterius. Primus est secundum Augustinum, aliter secundum Bernardum, et tertius secundum communem modum dicendi. Augustinus enim ad istam quaestioem super Ioannem dicit, respondens quod est dilectio in signo exteriori, et dilectio in affectu interiori. Si loquamur de dilectione in signo exteriori, magis diligebat Christus Ioannem quam Petrum, quia maiorem familiaritatem ei exhibebat, sicut patet, quia super pechus eius in caena recubuit. Si vero loquamur de dilectione quantum ad affectum interiorum, qui est effectus gratiae, sic magis diligebat Petrum, quia maius munus gratiae sibi dederat. Et si tu obijcias, quod Deus illi debebat maiora signa dilectionis ostendere, quem magis diligebat, secundum veritatem.

RESPONDET August. quod per Ioannem, et Petrum significatur duplex vita: per Petrum actiua,

qua transit: per Ioannem contemplatiua, qua manet. Unde Petro dictum est: Sequere me: De Ioanne vero: Sic eum volo manere. Et quoniam actiua laboriosior est, et fructuosior, contemplatiua vero purior, et iucundior: ideo ad significandam differentiam huius duplicis vitae familiarius exhibebat se Dominus Ioanni, quam Petro. In cuius rei signum commisit Dominus matrem Ioanni custodiendam. Petro vero curam pastorem. Et ex hoc dicit Augustinus quod Petrus erat melior, sed Ioannes felicior. Et secundum istum modum dicendi satis patet responsio ad obiecta, quia procedunt secundum diuersas vias. Alius modus respondendi secundum Bernardum est quod Petrus dilexit feruentius, et diligebatur fortius. Ioannes vero dilexit dulcius, et diligebatur familiarius: et sic secundum diuersas vias de vtroque potest concedi, quod magis diligebat, et etiam quod magis diligebatur, secundum quod rationes ad vtramque partem inductae ostendunt. Tertius est modus dicendi quod Petrus magis dilexerit Deum in proximo: Ioannes magis dilexerit Deum in se. Unde Petrus accepit curam regiminis, sed Ioannes gratiam contemplationis. Unde Petrus efficacior rem habuit gratiam ad laborem actionis: Ioannes vero efficacior ad quietem contemplationis. Omnes autem hi modi dicendi sunt satis congrui, et vnus magis explicat alterum. Ideo enim Ioannes dilexit dulcius, et Petrus feruentius, quia Ioannes accepit specialiter gratiam ad amandum Deum in se per contemplationis saporem. Petrus vero praecipue ad diligendum Deum in proximo per actionis laborem. Et hinc est quod Petrus diligebatur a Christo fortius quantum ad effectum gratiae interioris: Ioannes vero familiarius quantum ad signa exterioris conuersationis. Haec autem signa familiaritatis Dominus exhibebat Ioanni non solum propter significationem, sed etiam propter qualitatem personae. Diligebat enim Dominus Ioannem, sicut dicit Chrysostomus, magis familiariter propter ingenitam mansuetudinem, et propter virginalem puritatem, et etiam propter iuuentutem, quae etiam ceteris paribus facit hominem diligi magis tenerè.

Ioan. 21. c. Ibid. d.

Opin. 2.

Opin. 3.

Coeliatio modorum.

HIS visis patet responsio ad quaestioem, et ad obiecta, quoniam isti duo in dilectione Dei secundum diuersas considerationes se mutuo excedebant: et hinc est quod secundum quod aliqui diuersimode asseruntur, praeponebant Ioannem Petro, quidam vero sentiant econuerso. Sed quis eorum apud Deum finaliter fuerit charior, hoc melius sciemus in gloria, et melius est expectare, quam hic temere diffinire. Hoc tantum dixisse sufficiat, quia ille altior est in caelis, qui finaliter maiorem charitatem habuit in terris. Et hoc quantum ad magnitudinem praemij substantialis. Nam quantum ad decorem aureolae, quae responderet continentiae virginali, non est inconueniens Ioannem Petro praeponi.

DISTINCT. XXXIII.

DE QUATTUOR VIRTUTIBVS Cardinalibus, quid sint, quod in Christo fuerint, et quod post hanc vitam sint mansurae.



OST praedicta, de quattuor virtutibus, quae principales vel Cardinales vocantur, differendum est, quae sunt Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia: De quibus Augustinus ait: Iustitia est in subueniendo miseris: Prudentia in praecauendis insidijs: Fortitudo in perseverandis molestijs: Temperantia in coercendis delectationibus prauis. De his dicitur in Libro Sapientiae: Sobrietatem, et prudentiam docet, iustitiam, et virtutem. Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem.

Lib. 24. de Tri. cap. 9. aliquid et Lib. 12. de Tri. ca. 14. Sap. 8. b.

*Al. lic. ut idem ait.* fortitudinem. Ha virtutes Cardinales dicuntur, ut ait Hieronymus, quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur. Quae in Christo plenissime fuerunt et sunt, de cuius plenitudine nos accepimus. In quo habuerunt usus eosdem, quos in patria habent, et quosdam etiam viae. Veruntamen an ha virtutes, cum et ipse in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cum ad aeterna perduxerint, nonnulla questio est. Quibusdam visum est eas esse desituras, et de tribus quidem prudentia, scilicet fortitudine, et temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur, iustitia enim immortalis est, et magis tunc perficitur in nobis quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturae divinae, quae creavit omnes, ceterasque instituit naturas, quae nihil melius et amabilius est. Cui regenti subditum esse iustitia est. Et ideo immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet: sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa felicitate: ut prudentiae ibi sit nullum bonum Deo proponere vel equare: fortitudinis, ei firmissime coherere: temperantiae nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit iustitia in subveniendi miseris, quod prudentia in precavendis insidijs, quod fortitudo in perferendis molestijs, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis non erit ibi omnino ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vita necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Augustinus quod praedicta virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quam modo. Cui Beda assensit super Exodo dicens: Columnae, ante quas expansum est velum, potestates caeli sunt quattuor eximjs virtutibus praecellere, id est fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia, quae aliter in caelis servantur ab Angelis, et animabus sanctis, quam hic a fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum praesentem statum et futurum, imitans Augustinus in praemis assignationibus.

DISTINCT. XXXIII.

De virtutibus Cardinalibus.

Post praedicta de quattuor virtutibus, et cetera.

Expositio textus.

**D**A R S ista, in qua Magister determinat de habitibus gratuitis prout ab invicem distinguuntur, diuisa fuit in tres partes. In quarum prima determinat de habitibus virtutum Theologicarum. In secunda de habitibus virtutum Cardinalium. In tertia de habitibus donorum. Prima parte determinata, hic incipit secunda pars, quae continet distinct. praesentem. Diuiditur autem pars ista in partes quattuor secundum quattuor, quae determinat de ipsis virtutibus Cardinalibus. In prima determinat de ipsis quantum ad numerum, et distinct. In secunda vero quantum ad nominis rationem, ibi: *Ha virtutes Cardinales dicuntur, et cetera.* In tertia vero mouet quaestionem de ipsarum virtutum euacuatione, ibi: *Veruntamen an ha virtutes, et cetera.* In quarta vero subiungit quaestionis determinationem, ibi: *Quibusdam visum est eas esse desituras, et cetera.* Et illa vltima pars subdiuidi potest in quattuor. In quarum prima respondet ad quaestionem propositam quantum ad iustitiae habitum. In secunda vero quantum ad habitus virtutum aliarum, ostendens secundum quos actus in patria remanebunt, ibi: *Fortasse et aliae tres virtutes.* In tertia vero praedeterminata epilogat, ibi: *Ecce aperte Augustinus.* In quarta vero auctoritate confirmat, ibi: *Beda assensit super Exodo, et cetera.*

Iustitia est in subveniendi miseris. Dub. I.

CONTRA: videtur quod male diffiniat iustitiam hoc modo, quia iustitia distinguitur contra misericordiam, aut misericordia est pars iustitiae virtutis:

A cum ergo ipsius misericordiae sit subuenire miseris, videtur male hic notificari habitus iustitiae virtutis. I T E M iustitiae est reddere vnicuique quod suum est: sed aliquibus debemus honorem, aliquibus subuentionem: ergo praedicta notificatio non conuenit vniuersaliter iustitiae. Obedientia enim est pars iustitiae: et tamen obedientia non est pars in subveniendi miseris, sed in obediendo mandatis.

R E S P O N. Dicendum quod Magister siue Augustinus cuius haec verba sunt, non intendit diffinire ipsam virtutem generaliter, sed secundum suum potissimum statum, in quo, et secundum quem conformamur ad Christum. Et quoniam in isto statu iustitiae, et si multi sint, maxime conformamur Christo, scilicet in subveniendi miseris: ideo iustitia per actum istum notificatur, non quia generaliter omni iustitiae conueniat, sed quia conuenit iustitiae in suo potissimo statu: ex hoc tamen potest colligi eius generalis notificatio, quia sicut miseris debemus subuentionem, ita alijs generibus hominum alia, et alia debemus. Vnde generalis notificatio ipsius iustitiae ex hoc potest elici: quod iustitia est virtus reddens vnicuique quod suum est. Et sic patet responsio ad illa duo obiecta. Notandum tamen est, quod subuenire miseris potest aliquis dupliciter, aut prout mouetur sub ratione debiti, aut prout simpliciter considerat necessitatem proximi, cui compatiendum est. Et primum est iustitiae. Secundum misericordiae: Veruntamen sicut dictum est, misericordia continetur sub iustitia cardinali, licet aliquo modo iustitia distinguatur contra misericordiam. Propter quod nota quod iustitia dicitur multis modis. Vno modo large prout dicit generaliter rectitudinem animi siue in declinando a malo, siue in faciendo bonum. Et hoc modo iustitia est virtus generalis, secundum quam quilibet homo sanctus dicitur esse iustus. Alio modo dicitur proprie iustitia rectitudo ordinans ad alterum in reddendo ei quod suum est. Et sic est virtus cardinalis. Tertio modo dicitur iustitia magis proprie, secundum quod dicitur rectitudinem in reddendo

Lib. 14. de Tri. cap. 9. 10. 3.

Questio tertii de diffinitione virtutis. 1. Mag. mar. c. 193. eth. cap. 6. et 7.

dendo, id quod est poenae: et accipitur ibi iustitia pro severitate. Et sic iustitia distinguitur contra misericordiam, et est pars iustitiae cardinalis. Si autem quaeras, quare iustitia magis accipitur generaliter, quam alia virtus, hoc est quia nomen imponitur ab ordine rectitudinis, qui generaliter conuenire potest omni virtuti.

Prudentia in precavendis insidijs, et cetera. Dub. I I I.

CONTRA: Quia cum insidiae sint in contingebis futuris, et occultis, et ista non cognoscantur per virtutem aliquam, sed potius per donum prophetiae, non videtur quod notificatio illa conueniat prudentiae. I T E M tres sunt partes prudentiae, sicut dicit Tullius, videlicet memoria, intelligentia, et prouidentia, et sola prouidentia est respectu futuri: ergo ipsa sola est in precavendis insidijs: ergo non videtur quod ista notificatio ipsius prudentiae sit communis, et generalis.

R E S P O N. Dicendum quod sicut praedictum est de iustitia, ita intelligendum est de prudentia, quod quia summus actus prudentiae consistit in precavendo insidias, ideo Magister per actum illum diffinit prudentiam. Vnde verum est, quod notificatio illa accipiendo praecise conuenit vni soli prudentiae parti, quae est prouidentia: tamen, large accipiendo, omnes partes prudentiae ordinantur ad istam, quia memoria praeteritorum ordinat ad cautelam futurorum: parum enim valet esse circumspicuum his, quae facta sunt, nisi per haec fiat homo circumspicuum in his, quae sunt faciendae. A D illud ergo quod obijcitur, quod nemo potest praescire futuras insidias nisi propheta, dicendum quod quamuis non possit praescire cognitione certitudinis, potest tamen praescire cognitione coniecturae, sicut in signis praesentibus notificat homo futurum euentum.

Fortitudo in perferendis molestijs, et cetera. Dub. I I I.

CONTRA: Diffinitio ista videtur male assignata, quia secundum quod dicit philosophus, in hoc distinguitur patiens a forti, quod patiens patitur, et non deducitur, fortis haec patitur, nec deducitur: ergo non videtur, quod fortitudo sit in perferendis molestijs. I T E M omnis virtus est circa delectationes, et tristitias: ergo fortitudo non tantum est circa ea, quae molestant, sed etiam circa ea, quae delectant. Et rursus: Cum omnis virtus sit circa delectationes, et tristitias, videtur quod praedicta notificatio omni virtuti conueniat.

R E S P O N. Dicendum quod ferre molestias, et si habeat iunctum sibi pati, tamen plus dicit actionem, quam passionem. Ille enim dicitur molestias perferre, qui perfecte eas fert, hoc est qui in eis non succumbit, sed qui eis super effertur: et talis vere dicitur fortis, quia non solum non deducitur, verumetiam magis agit, quam agatur: et hoc est proprium ipsius fortitudinis. Licet etiam omnis virtus circa delectationes, et tristitias consistat per modum electionis, et fugae: sola tamen virtus fortitudinis consistit per modum supportationis et tolerantiae: et sic manifestum sunt illa duo, quae opponit.

Temperantia in coercendis delectationibus pravis. Dub. I I I.

CONTRA: Christus potissime habuit temperantiam, et Adam in statu primo: tamen nec iste, nec ille pro tempore illo delectationes pravas arcebat: ergo non videtur quod praedicta notificatio sit recte assignata. I T E M perfecte coercere delectationes

pravae, hoc est ipsas non sentire: sed hoc est priuatio non positio: ergo cum qualibet virtus habeat actum positium, per quem notificatur, videtur quod temperantia male diffiniatur.

R E S P O N. Dicendum quod hic diffinitur temperantia secundum statum naturae lapsae, in qua delectationes pravae oriuntur, et per virtutem temperantiae refrenantur: et circa hoc consistit maxima difficultas temperantiae in viatoribus: et in hoc conformamur Christo, licet non omnino, quia Christus huiusmodi delectationes nec sensit, nec eis consentit: nos autem eisi non consentimus, eas tamen sentimus: et sic aliquo modo eidem conformamur, et tunc delectationes huiusmodi coercemus. Vnde conuenire potest dicere quendam resistentiam respectu huiusmodi delectationum, quae est in earum repressione, vel potest dicere omnis inordinata delectationis absentiam, et priuationem. Et primum est hominis in statu naturae lapsae, secundum vero potest esse Christi, et hominis instituti. A D illud ergo quod obijcitur, quod omnis actus virtutis est positius, dicendum quod est loqui de actu interiori, et de actu exteriori. Cui ergo dicitur quod omnis actus virtutis est positius, dicendum quod verum est de actu interiori, sed de actu exteriori non est generaliter verum: velle enim carere aliquo, quod non decet, virtus est, et velle abstinere ab aliquo, quod non licet: et sic ad virtutem spectat silentium, et ieiunium: quamuis enim non loqui, et non manducare sunt priuationis, tamen velle non loqui, et non manducare sunt positionis, et actus virtutis.

Ha virtutes Cardinales dicuntur, ut ait Hieronymus, quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur. Dub. I.

CONTRA: Non videtur recta ratio nominis assignari. Per hanc enim rationem videtur omnis virtus Cardinalis esse, quia omni virtute recte vivitur: et omnis virtus est via perveniendi in regnum. I T E M cum Cardinales dicantur, quia sunt principales, et principium mouendi, cum charitas sit magis principalis, et principium mouendi, videtur quod charitas sit virtus Cardinalis. I T E M cum prudentia sit non tantum virtus, sed etiam auriga virtutum, et aliarum directiva, videtur quod ipsa possit dici cardinalior alijs. Iuxta hoc quaeritur, quare huiusmodi virtutes Cardinales dicuntur politicae magis, quam Theologicae.

R E S P O N. Dicendum quod huiusmodi virtutes dicuntur consuetudinales, politicae, et Cardinales. Consuetudinales dicuntur ratione sui principij originalis, secundum quod acquiruntur ex frequentati bene agere. Politicae vero dicuntur ratione operationis, et exercitij sibi debiti: quia sicut Theologicae dicuntur, quia ordinant hominem ad diuina, et quasi faciunt hominem diuinum, sic istae virtutes dicuntur politicae, quia reddunt hominem bene ordinatum ad viuendum inter homines: vnde politica virtus dicitur a polis, quod est ciuitas. Cardinales vero dicuntur ratione finis vltimi, quia per istas est ingressus ad caelestia regna. Duplex est enim porta ingrediendi in caelum, videlicet per obseruantiam mandatorum, secundum illud: Si vis ad vitam ingredi serua mandata. Et per tolerantiam tribulationum, secundum illud: Per multas tribulationes oportet nos, et cetera.

Mat. 19. 6

Aet. 14. d

A D ista duo principaliter ordinant istae quattuor virtutes: et ideo dicuntur principales, et Cardinales. Ideo autem istae virtutes principaliter ordinant, quia sumuntur a nominibus praecipuis, secundum quas homo debet versari in agendis, et patiendis. In omnibus agendis, vel patiendis debet homo attendere arduitatem, secundum quam conditionem attenditur fortitudo: et aequitatem, secundum quam attenditur

Questum quintum de denominatione virtutum. Card.

ditur iustitia: et honestatem, secundum quam attenditur temperantia: et utilitatem, secundum quam attenditur prudentia. Et quia istae quattuor virtutes Cardinales, ad quas reducuntur omnes virtutes, inducunt ad recte agendum, vel patiendum: ideo istae: quattuor virtutes dicuntur Cardinales, et principales. Et sic patet, quare istae virtutes sic nominantur: et quod ratio Hieronymi, quae ponitur in littera, est valde bona. Nec valet illud, quod obijcitur de virtutibus Theologicis, et de charitate, quoniam ipsae thologicae virtutes tamquam excellentiores for-  
dantur nobilius nomen: praeterea non sumuntur secundum illas quattuor condiciones principales, quae requiruntur ad virtutem, ratione quarum istae vocantur Cardinales. Et per hoc patet illud quod obijcitur primo et secundo. Ad illud vero quod obijcitur tertio, similiter patet responso, quia omnes virtutes istae aequaliter dicuntur Cardinales, pro eo quod istae omnes rationes, penes quas accipiuntur, aequaliter sunt necessariae ad virtutem, videlicet ratio ardui, et honesti, et debiti, siue pulchri, et eligibilis.

Immortalis est omnino iustitia, et cetera. Dub. VII.

Quaestum sextum de ordine virtutum Card.

Innuat hic Magister quod iustitia in futura beatitudine non definet, nec aliae tres virtutes, videlicet prudentia, fortitudo, et temperantia. Et quaeritur ratio huius de ordine istarum quattuor virtutum, quia Magister semper hic praemittit iustitiam, et secundo subiungit prudentiam, et tertio fortitudinem, et quarto temperantiam. Sed in contrarium huius est quod Philosophus in prosecutione harum virtutum primo ordinat fortitudinem, et secundo temperantiam. I T E M videtur quod prudentia deberet omnibus alijs praemitti, quia ostendit viam alijs: ergo sicut palpebrae debent praecedere gressus, sic videtur quod prudentia ordinanda est ante alias. I T E M praemittitur continentia, et subiungitur prudentia, et tertio iustitia, et quarto fortitudo. Ait enim sic: Sobrietatem docet, et sapientiam, et iustitiam, et virtutem.

Sap. 8. b

RESP. Dicendum quod istae virtutes possunt quadrupliciter considerari, secundum quod quattuor sunt, et secundum quadruplicem considerationem, quaelibet primo loco potest ordinari. Habet enim virtus comparari ad subiectum, et habet comparari ad obiectum. Ad subiectum autem comparatur dupliciter, aut secundum ordinem in acquirendo, et sic oportet incipere a continentia, quia sicut medius color alijs coloribus substat, sic munditia carnis praemitti debet alijs virtutibus. Et iste ordo consideratur in libro Sapientiae, ubi praemittitur alijs. Alio modo comparantur virtutes ad subiectum secundum ordinem in perficiendo: et quia in perfecto exercitio virtutum cognitio praecedit, sic prudentia omnibus alijs habet praeponi. Et sic praemittit eam Bernardus ad Eugenium, dicens quod non tantum est virtus, verum etiam auriga virtutum. Si autem considerentur per comparationem ad obiectum, hoc potest esse dupliciter, quia obiectum virtutis est bonum, et difficile, secundum quod dicit Philosophus. Si comparantur ad obiectum sub ratione difficultatis, sic potest esse fortitudo, quae magis considerat difficile, et hoc modo ordinat Philosophus in Ethicis praemittens fortitudinem alijs: et inde gradatim descendens, secundum quod magis, et minus habent rationem difficultatis. Si autem comparantur sub ratione boni, sic prima omnium virtutum est ipsa iustitia, cuius est maxime ordinem considerare, et alijs bonum suum communicare: et hoc modo ordinat Augustinus, et Magister in littera. Et per hoc patet responso ad obiecta, patet etiam earum quae dicuntur in littera. Ex his quae quaerita sunt, possunt formari sex problemata

2. Ethic. 5.

A praeter illa, quae quaerita sunt, quattuor videlicet de definitionibus harum quattuor virtutum, et duo sequentia de earum virtutum nomine, et ordine: et ista sufficiant de virtutibus Cardinalibus in sua generalitate.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis totalis, et distinctionis brevis incidit hic quaestio de virtutibus Cardinalibus in generali: et circa hoc breuiter possunt sex quaeri. Primo quaeritur de ipsis virtutibus Cardinalibus quantum ad earum necessitatem, siue utilitatem. Secundo quantum ad diuersitatem. Tertio quantum ad subiectum. Quarto quantum ad numerum. Quinto quaeritur de ipsis quantum ad originem. Sexto et ultimo quantum ad durationem finalem.

QVÆSTIO I.

An opportunum sit praeter Theologicas, Cardinales virtutes ponere.

Alex. Alen. Cont. 3. p. collat. 76. ar. 1. S. Tho. 2. 2. q. 61. ar. 1. Et 3. Sent. d. 33. q. 1. ar. 1. Et de Verit. q. 1. ar. 1. 2. Richar. 3. Sent. dist. 33. q. 7. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 33. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 33. q. 1.

VIDETUR opportunum sit praeter virtutes Theologicas, Cardinales ponere. Et quod sic, videtur: Dicitur in commendatione Sapientiae, quod sobrietatem, et prudentiam, et iustitiam, et virtutem docet, quibus vtilis in vita nihil est hominibus: sed per illa quattuor intelliguntur virtutes Cardinales: ergo sunt nobis maxime vtilis, et opportuna.

FVNDAMENTA. Sap. 8. b

I T E M priuationes harum virtutum, siue vitia, eis opposita perducunt ad mortem, sicut gula, luxuria, auaritia, et cetera: sed sicut priuationes sunt perniciose, sic positiones sunt vtilis, et opportuna: ergo videtur quod sit magna necessitas habendi virtutes Cardinales.

I T E M nullus potest pertingere ad regnum caelorum nisi per impletionem mandatorum Dei: sed quaedam sunt mandata, ad quorum impletionem virtutes Cardinales habilitant, ut pote sunt mandata secundae tabulae: ergo videtur quod ad obtinendam salutem valde sint nobis necessariae.

I T E M sicut quis perdit vitam per peccatum in Deum, ita etiam potest perdere per peccatum in proximum: ergo sicut necessarium est habere virtutes ordinantes ad Deum, ita necessarium est habere virtutes ordinantes ad Deum sunt Theologicae: ordinantes ad se, et ad proximum sunt Cardinales: ergo virtutes Cardinales sunt necessariae.

S E D C O N T R A: Qui diligit proximum, legem impleuit: sed qui legem implet, habet omne illud quod sibi necessarium est ad salutem: ergo qui habet charitatem, non indiget alia virtute ad proximum ordinante: habitus ergo virtutibus Theologicis, videtur quod superfluant Cardinales.

AD OPPOSITVM. Rom. 13. c

I T E M virtutes sunt necessariae principaliter ad ordinandum animae affectiones, secundum quod dicit Augustinus in Libro de spiritu, et anima: sed omnium affectionum principium est amor, secundum quod dicitur in 14. de Ciuit. Dei. Cum ergo charitas sufficienter

sufficienter ordinat amorem, videtur quod qui habet rectitudinem charitatis, non indiget rectitudine alterius virtutis.

3. I T E M virtutes sunt ad reformandum potentias animae: sed potentiae animae reformantur per gratiam, et tres virtutes Theologicas, in quibus attenditur imago reformationis per gratiam: ergo videtur quod illis habitibus nulla sit necessitas, vel vtilitas Cardinalis virtutis.

4. I T E M virtutes sunt ad dirigendum in actionibus, et passionibus: sed per fidem sufficienter diriguntur intellectus, et per charitatem diriguntur affectus: ergo virtutibus Theologicis habitis, videtur quod Cardinales superfluant.

C O N C L V S I O.

Ad vigorandas potentias anima contra difficultatem, et restificandas contra obliquitatem, necesse est praeter Theologicas, etiam Cardinales virtutes ponere.

R E S P O N D A R G. Quod generalis necessitas virtutum est ad restificandum potentias animae contra obliquitatem, et ad vigorandum contra difficultatem. Virtus enim facit potentiam rectam, et vigorosam. Et quoniam conuenit hominem ordinari ad Deum, conuenit nihilominus hominem ordinari ad proximum, et seipsum: et in his eisdem potest obliquari, et impediri, siue retardari: hinc est quod non solum indiget habitibus ipsum vigorantibus, et restificantibus, prout directe tendit in Deum, cuiusmodi sunt habitus virtutum Theologicarum, sed etiam indiget habitibus ipsum regulantibus, et restificantibus prout ordinatur ad seipsum, et ad proximum. Et tales sunt habitus virtutum Cardinalium. Vnde sicut praeter praepcepta primae tabulae, quae directe ordinant in Deum, opportunum fuit ponere praepcepta secundae tabulae, quae ordinant ad proximum: sic etiam in habitibus est intelligendum. Et propterea praeter habitus virtutum Theologicarum necessarium est ad salutem ponere habitus virtutum Cardinalium, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt: et concedendae sunt, quoniam verum concludunt.

Dist. 27. ar. 1. q. 3. et d. 36. q. 6.

1. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod ille qui diligit proximum legem implet, responderetur quod hoc non dicitur propter hoc quod implere legem sit ipsius dilectionis tantum diuersum, sed hoc est quod habet alios habitus annexos, qui ad ipsius dilectionis, et charitatis imperium quodam modo moti dirigunt, et habilitant ad obseruanda opera mandatorum, sicut mandatum de non fornicando obseruat quis per castitatem elicitive, sed per charitatem imperatiue: hoc autem attribuit Apostolus dilectioni, et charitati, quoniam ipsa est mater, forma, et finis omnium virtutum, sicut superius tactum fuit, et in sequentibus suo loco melius explanabitur.

2. A D illud quod obijcitur, quod omnis affectio ortum habet ab amore, responderetur quod etsi omnis affectio ortum habeat ab amore tamquam ex affectione principali ipsius animae: amor tamen non est tota causa aliarum affectionum: ideo nec regula ipsius amoris in se sufficit ad restificationem animae, nisi sint virtutes in ea alios affectus regulantes, et dirigentes. Et propterea illa ratio potest dissolui, quia procedit ab insufficienti.

3. A D illud quod obijcitur, quod virtutes sunt ad reformandum potentias, dicendum quod verum est: sed facies potentiarum animae duplex est secundum duplicem portionem, et duplicem eius conuersionem, videlicet ad inferius, et superius, ad bonum creatum, et ad bonum increatum, et ad finem, et ad illud quod est ad finem: ideo cum dicitur quod anima sufficienter formatur, et reformatur per virtutes

Theologicas, dicendum quod verum est per comparationem ad superius: sed ex hoc non sequitur quod Cardinales virtutes superfluant, quia ipsam animam informant, et reformant per comparationem ad creatum, quod est ad finem ordinatum. Et si tu obijcias, quod virtutes Theologicae non tantum in finem, sed etiam in his quae sunt ad finem, ordinant, sicut patet in charitate, dicendum quod illud non est principaliter, sed ex consequenti.

4. A D illud quod obijcitur, quod virtutes sunt ad dirigendum actus potentiarum, dicendum quod vires animae quosdam actus habent ordinatos ad vitam contemplatiuam, quosdam ad vitam actiuam. Et utrosque actus necessarium est ordinare, quia uterque modus viuendi est necessarius ad hoc, quod possit quis beatitudinem promereri. Cum ergo dicitur quod Fides, Spes, Charitas dirigunt actus potentiarum animae, dicendum quod etsi hoc possit concedi in actibus, qui spectant ad vitam contemplatiuam: non tamen verum est in agendis siue in actibus, qui spectant ad vitam actiuam: et ideo non sequitur quod virtutes Cardinales superfluant.

QVÆSTIO II.

An omnes virtutes Cardinales sint una virtus, an diuersae.

Alex. Alenf. Cont. 3. p. collat. 76. ar. 2. S. Tho. 1. 2. q. 61. ar. 4. Et 2. 2. q. 123. ar. 2. Et 3. Sent. d. 33. q. 1. ar. 1. q. 3. Et de Verit. q. 1. ar. 1. 2. Tho. Argenti. 3. Sent. d. 33. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 33. q. 2.

VIDETUR virtutibus Cardinalibus quantum ad ipsarum diuersitatem, et quaeritur utrum omnes virtutes Cardinales sint una virtus, an diuersae. Et quod sint diuersae ostenditur.

FVNDAMENTA.

Primo per potentias, quas dirigunt, quia prudentia dirigit rationalem, temperantia concupiscibilem, fortitudo irascibilem: cum ergo potentiae sint propriae subiecta habituum, et proprijs subiectis diuersificatis formaliter, necesse est ipsorum habitus formaliter diuersificari: et praedictae potentiae animae sunt diuersae, videtur quod necessarium sit Cardinales virtutes esse distinctas, et essentialiter diuersas.

I T E M hoc ipsum videtur per actus, quos eliciunt: quoniam alius est actus ipsius prudentiae formaliter loquendo, alius temperantiae, sicut patet: cum ergo habitus diuersificetur per actus diuersificatione formaliter, et essentialiter, videtur quod necessarium sit habitus Cardinalium virtutum essentialiter distingui.

I T E M hoc ipsum ostenditur per obiecta: quia temperantia est circa delectationes, et fortitudo circa passionem: cum ergo prima distinctio habituum ortum habeat ab obiectis: videtur ergo idem quod prius.

I T E M hoc ipsum quarto loco ostenditur per vitia contra quae sunt: Si enim vitia, quibus opponuntur huiusmodi virtutes, simpliciter sunt diuersorum generum, et priuationes distinguuntur, et diuersificantur per ipsos habitus, videtur ergo quod necessarium sit habitus virtutum Cardinalium formaliter, et essentialiter ab inuicem distingui.

I T E M hoc ipsum ostenditur per medietates, secundum quas huiusmodi virtutes attenduntur: si enim huiusmodi virtutes Cardinales habent medietates formaliter differentes, cum medietates respiciant virtutes secundum ipsarum rationem formalem: videtur quod necessarium sit ipsas virtutes Cardinales essentialiter, et formaliter esse differentes.

I. S. E. D.



AD OPPO SITVM. 1. SED CONTRA per Augustinum de moribus ecclesiae: Illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu quantum intelligitur, dicitur: sed hoc non dicit diuersitatem secundum essentiam, sed solum secundum relationem: ergo videtur quod virtutes Cardinales solummodo secundum comparationem habeant distingui, non secundum substantiam absolutam.

2. ITEM Augustinus in Libro de quantitate animae: Virtus est aequalitas vitae vndique rationi consentiens: sed aequalitas vitae vndique non potest esse secundum vnā comparationem, sed secundum comparationem ad omnem actum, et ad omne obiectum: ergo si haec est definitio virtutis recte assignata, videtur quod quilibet virtus ad omnem actum, et ad omne obiectum habeat animam ordinare: sed hoc non esset, si virtutes distinguerentur per actus, et obiecta: ergo videtur quod virtutes Cardinales non habeant aliquam essentialē differentiam.

3. ITEM nulla forma adinuicem disparata, et diuersae seipsas denominant: quamuis enim vere dicatur, quod musicum sit album: tamen nullo modo conceditur quod musica sit alba: sed virtutes Cardinales secundum quod vult Bernardus, et Augustinus seipsas denominant, quia fortitudo est prudens, et prudentia fortis: ergo videtur quod non habeant essentialē differentiam.

4. ITEM iustitia, secundum quod dicit Anselmus, est rectitudo voluntatis: sed omnis Cardinalis virtus est rectitudo voluntatis: ergo omnis Cardinalis virtus est iustitia: si ergo iustitia nominat vnā speciem virtutis, videtur quod Cardinales virtutes non habeant essentialē differentiam, siue formalem.

5. ITEM cuiuslibet virtuti essentialē est inspicere medium, cuiuslibet etiam essentialē est medium seruare, cuiuslibet etiam est aggredi difficile, cuiuslibet etiam est ordinare. Si ergo medium inspicere est ipsius prudentiae: medium, seruare temperantiae: aggredi difficile, fortitudinis: ordinare, ipsius iustitiae, videtur quod quilibet istarum virtutum intrinsecus essentialē aliter. Non ergo formaliter distinguuntur.

CONCLUSIO.

Virtutes Cardinales quantum ad formam, qua ordinantur ad speciales actus, sunt formaliter differentes, non tamen ut gratuita, et meritoriae.

RESP. AD ARG. Dicendum quod est loqui de virtutibus Cardinalibus quantum ad formam, per quam sunt gratuita: et quantum ad formam, per quam sunt meritoriae: et quantum ad formam per quam sunt ad speciales actuum differentias ordinatae. Si loquamur de forma, per quam sunt gratuita: sic in illa potius vniuntur, quam distinguantur, quia illa forma est gratia gratumfaciens, quae licet sit vna, tamen gratam reddit Deo animam cum vniuersis potentijs eius, et habitibus virtuosjs, sicut in secundo Libro ostensum fuit distincte, 27. Similiter si loquamur de ipsjs virtutibus Cardinalibus quantum ad formam, per quam sunt meritoriae, et habent rationem merendi perfecte: sic magis conueniuntur et vniuntur, quam distinguantur, quia illa forma est charitas, per quam virtutes ceterae tamquam pondere vnico ad vnum finem vltimum inclinantur quasi ad locum proprium: et hoc infra melius ostendetur in tractatu de connexionē virtutum. Si vero loquamur de ipsjs virtutibus secundum formam, per quam sunt ad speciales actuum differentias ordinatae, sic dico quod virtutes Cardinales essentialiter, et formaliter distinguuntur. Et earum diuersitas colligitur ex quinque comparationibus, sicut in obijciendo ostensum fuit, videlicet ex diuersitate potentiarum, quas informant, et perficiunt, et ex diuersitate actuum, quos eliciunt.

Dist. 36. ar. 1. q. 2. et 3.

et ex diuersitate obiectorum, ad quae ordinantur, et ex diuersitate mediorum, circa quae consistunt, et ex diuersitate vitiorum oppositorum, quae excludunt: et ideo rationes, quae ad hanc partem inducuntur, concludenda sunt, quia verum concludunt.

1. AD illud vero quod primo obijciuntur in contrarium, quod virtus non est aliud, quam variatio affectus amoris, dicendum quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus Cardinalibus, secundum quod reduci habent ad vnā radicem charitatis, per quam habent perfectam ordinationem ad ipsum Deum, et ex hoc fortiuntur quamdam connexionem, et vnitatem: et hoc patet per litteram sequentem, qua diffiniens temperantiam dicit: vt temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum, incorruptumque seruantem: fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, et sic de alijs. Talis autem relatio temperantiae, et fortitudinis in Deum per amorem non est virtutum Cardinalium, nisi in quantum a charitate reguntur, et informantur, et temperantur: et hoc modo verum est, quod habent quamdam vnitatem ratione vnus motoris: sed propter hoc non sequitur, quod non diuersificetur proprijs formis.

2. AD illud quod obijciuntur, quod virtus est aequalitas vitae vndique rationi consentiens, dicendum quod per hoc quod est, vndique, potest dupliciter intelligi quod fiat distributio. Aut ita quod hoc quod est vndique distribuat pro duabus extremitatibus consistens circa medietatem: et sic conuenit cuiuslibet virtuti Cardinali per se, quia nec declinat ad superfluum, nec ad diminutum. Alio modo hoc quod est vndique potest distribuere pro omnibus partibus rationalibus animae, et tunc non competit alicui virtuti Cardinali absolute, sed in quantum habet connexionem cum alia. Et ex hoc non potest concludi, quod omnes virtutes sint vna essentialiter, sed quod possunt dici vna per quamdam connexionem et aggregationem, sicut omnes potentiae animae quamuis sint diuersae, dant tamen ipsi animae vnum integrum posse, ita quod vna sine altera non posset animam facere potentem: sic intelligendum est de aequalitate vitae, quae consistit penes vnā virtutem particulariter, penes autem omnes consistit integre, et perfecte.

3. AD illud quod obijciuntur, quod vna virtus denominat aliam, dicendum quod est praedicatio multiplex, videlicet per causam, et per essentialē, et per concomitantiam. Et cum dicitur quod vna virtus denominat alteram, hoc non est propter essentialē conuenientiam, sed hoc est propter hoc, quod concomitatur se circa vnum animae subiectum, et circa potentias, quae se mutuo circumcedunt. Et si tu obijcias quod concomitantia non sufficit, quia non conceditur quod musica est alba, dicendum quod concomitantia non sufficit simpliciter, sed concomitantia cum simplicitate subiecti, per quam subiectum potest reflectere se super se, et super omne illud, quod est in se: sicut patet, quia anima intellectiua simpliciter potest se conuertere super se per actum intelligendi, et similiter per actum diligendi. Et hinc est quod virtutes in talibus potentijs existentes possunt se mutuo denominare, et ideo non est simile de omnibus actibus, vel accidentibus, etiam si circa idem subiectum habeant consistere.

4. AD illud quod obijciuntur, quod omnis Cardinalis virtus est quaedam voluntatis rectitudo, ita quod omnis virtus Cardinalis est iustitia, dicendum quod iustitia dupliciter accipitur: quia est iustitia generalis, et est iustitia specialis. Et iustitia generalis complectitur omnes virtutes non solū Cardinales, sed etiam Theologicas. Iustitia vero specialis non est simpliciter rectitudo voluntatis, sed rectitudo voluntatis ordinans ad alterum: et haec non competit cuiuslibet virtuti Cardinali: et propterea non sequitur, quod Cardinales virtutes non habeant ab inuicem distingui.

s. A D

3. AD illud quod obijciuntur de illis quattuor conditionibus, quae sunt in qualibet virtute, responderi potest quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod virtutes non sint distinctae: quia quod quilibet harum conditionū attribuatur alicui virtuti specialiter, hoc non est per proprietatem, sed magis per appropriationem, cuiuslibet enim virtutis est medium tenere: sed hoc appropriatur temperantiae, quia maxime opportunum est circa delectationes medium custodire: et sic de alijs conditionibus intelligendum est. Si tamen obijciatur, quod inspicere medium est proprium ipsius prudentiae, et ita videtur quod prudentia sit de essentialē aliarum virtutum Cardinalium, dicendum quod inspectio medijs est duobus modis, vel per modum considerationis directiue, vel per modum inclinationis determinatae. Primo modo inspicere medium est proprium ipsius prudentiae, quae perficit potentiam rationalem, cuius est considerare, et discernere: et hoc modo inspicere medium non conuenit virtuti Cardinali per sui essentialē, sed per concomitantiam directiuam. Vnde sicut oculus videt sibi, et alijs membris, sic prudentia inspicit sibi, et virtutibus ceteris. Alio modo inspicere medium est per modum inclinationis determinatae: et sic non tantum est prudentiae, sed etiam cuiuslibet virtutis, quia quilibet virtus est quoddam pondus recte inclinans, et mouens ad medium, circa quod habet consistere. Vnde sicut grauitas lapidis recte dicitur inspicere locum deorsum, siue medium mundi: sic quilibet virtus potest rationabiliter dici inspicere medium recte viuendi: et ex hoc non potest concludi, quod prudentia ab alijs virtutibus non habeat diuersificari.

QUESTIO III.

An virtutes Cardinales sint in parte animae rationali, ac in parte sensitua.

Alex. Alenf. cont. 3. p. collat. 76. art. 6. S. Thom. 2. 2. q. 56. art. 4. Et 3. Sent. d. 33. q. 2. ar. 4. Et de Verit. q. 1. ar. 4. ad 8. Scotus 3. 2. sent. dist. 33. q. 2. Richardus 3. Sent. dist. 33. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 33. q. 1. Franciscus de Mayr. 3. Sent. d. 37. q. 2. Io. Bacc. 3. Sent. d. 33. q. 3. Tho. Argens. 3. Sent. dist. 33. q. 1. ar. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 33. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 33. q. 1.

FVNDAMENTA.

Lit. 1. c. 6. ad fin. et 1.

Aug. 14. de Trin. c. 6. et 1. q. 10. 3.

DE virtutibus Cardinalibus quantum ad subiectum. Et quaeritur, vtrum sint in parte animae rationali, an in ea parte, quae solum obtemperat rationi. Et quod sit in parte animae rationali, videtur: Primo per auctoritatem Augustini in soliloquijs. Virtus est ratio recta perducens in finem: sed constat quod haec est praedicatio causalis, siue materialis: ergo videtur quod subiectum virtutis sit ipsa ratio, siue potentia rationalis.

ITEM virtus est principium merendi, et operis meritorij, et laudabilis: ergo circa illam potentiam habet esse, circa cuius actum consistit laus, et meritum: sed talis est potentia rationalis, scilicet liberum arbitrium: ergo videtur idem quod prius.

ITEM in eo subiecto est virtus, in quo anima habet imaginem Dei, cum virtutes ceterae habeant ortum a gratia, cuius anima est capax, per hoc quod est imago: sed non est imago nisi per potentiam rationalem: ergo videtur idem quod prius.

S. Bon. To. 5.

ITEM omnis virtus consistit circa electionem boni, et fugam mali: sed habitus electiuus est solius potentiae rationalis proprie dictae: ergo videtur quod omnis virtus proprie sit in rationali parte ipsius animae.

ITEM virtus est in genere honesti, secundum quod vult Tullius. Sed bonum quod est honestum, et eius oppositum est obiectum solius rationalis virtutis, quia potentiae sensitiuae solummodo feruntur ad ea bona, quae sunt de genere commodi: ergo videtur quod virtus sit solum in parte animae rationali.

1. SED CONTRA: Fortitudo est in irascibili, et temperantia in concupiscibili: sed istae non sunt rationales, nisi quia obtemperant rationi, secundum quod dicit Philosophus in fine nouae ethicae: ergo videtur quod cardinales virtutes non habeant esse in parte rationali, sed potius in parte sensibili.

2. ITEM in ea parte est habitus virtutis expediens, et rectificans, circa quam habet esse pronitas, et obliquitas: sed haec duo sunt maxime circa motuum sensibiles, quae quidem sunt irascibilis, et concupiscibilis: ergo videtur, quod in illis habeat locari virtus Cardinalis.

3. ITEM in ea parte est habitus virtutis tamquam in subiecto proprio, quae immediatus, et proximus elicit actum ipsius virtutis: sed temperantiae, et fortitudinis actus eliciuntur immediate a concupiscibili, et irascibili, quae sunt obediens rationi: ergo videtur quod in eis virtutes Cardinales habeant poni.

4. ITEM virtutes Cardinales distinguuntur a Theologicis, sicut consuetudinales ab intellectualibus: sed intellectuales, vt sapientia et intelligentia, et phronesis ponuntur in rationali parte proprie dictae, consuetudinales vero in ea parte, quae obtemperat rationi: ergo videtur similiter, quod Theologicae debent reponi in parte rationali, et Cardinales in parte sensibili, secundum quod rationi obediunt.

5. ITEM in ea parte maxime habet reponi habitus virtutis, quae magis indiget rectificari: sed pars quae magis indiget rectificari, est pars sensitiua, quoniam secundum quod dicit Philosophus, intellectus semper est rectus, phantasia recta, et non recta: cum, ergo phantasia nominet potentiam sensitiuam, videtur quod circa ipsam esse habeant virtutes Cardinales.

CONCLUSIO.

Secundum Theologos virtutes Cardinales sunt in parte animae intellectiuae, et rationali: licet secundum Philosophos possit dici quod aliae sunt in parte sensitiua.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum rationale dicatur dupliciter, secundum quod vult Philosophus, videlicet quod rationem participat, et quod rationi obedit. Si large accipiatur pars rationalis, sic non est dubium, quin omnes virtutes in parte rationali sint, siue Theologicae, siue Cardinales, siue intellectuales, siue consuetudinales. Si vero rationale dicatur proprie secundum quod participat rationem, sic voluerunt aliqui dicere, quod quaedam virtutes Cardinales sunt in parte rationali, vt pote prudentia, et iustitia: quaedam vero non, sed in potentia inferiori, quae est rationalis largo modo dicta, quia obtemperat rationi, vt fortitudo, et temperantia, quae sunt in irascibili, et concupiscibili. Licet autem hic modus dicendi aliter quo modo probabilis videatur secundum morales Philosophos: tamen secundum Theologum non videtur rationabiliter dici quaedam virtutes Cardinales reponi in parte superiori, et quaedam in inferiori, cum omnes virtutes Cardinales aequales sint quattuor ad

Lib. 2. de Inuen. et lib. de officijs non semel.

AD OPPOSITVM 3. Eth. c. 8. et 1. 2. Vide 3. Eth. c. 10.

Mm merita



meriti dignitatem, omnes etiam sint principium merendi. Et propterea cum meritum consistat radicaliter circa liberum arbitrium in solis illis potentijs habet esse virtutes siue Cardinales, siue Theologicas, in quibus reperitur libertas arbitrii. Propter quod cum libertas arbitrii non sit nisi in parte animæ rationali, secundum quod rationale dicitur quod participat rationem, necesse est ceteras virtutes Cardinales in parte illa reponi. Et hoc necessario exigit earum dignitas, cum ipsæ habeant ortum a gratia: et perfectiones animæ multo sint nobiliores, quam ipsa scientia, quæ ponitur tamquam in subiecto in parte animæ rationali, et intellectiva. Et propterea concedenda sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

Ad evidentiam vero obiectorum, quæ in contrarium opponuntur, notandus est alius modus distinguendi rationale secundum Theologum. Vno enim modo distinguitur rationale contra partem, siue potentiam sensitivam. Alio modo distinguitur contra potentiam affectivam. Secundum quod distinguitur contra potentiam sensitivam, quod sunt in parte rationali omnes virtutes. Secundum vero quod distinguitur contra potentiam affectivam, sic non sunt in ea omnes virtutes, sed illæ solum, quæ dirigant in discernendo, sicut fides, et prudentia. Aliæ vero reponuntur in potentia affectiva, quæ quidem pars est liberum arbitrii, et dicitur voluntas, secundum quod coniuncta est rationi. Dicitur etiam concupiscibilis, et irascibilis secundum quod diuersimode habet affici, et moveri. Nichil enim aliud est voluntas, quam affectus, siue appetitus ratiocinatus. Omnis autem affectus, siue appetitus est vis irascibilis siue concupiscibilis, quæ duæ vires secundum quod sunt liberi arbitrii partes, rationales sunt, et in ipsis possunt esse virtutes Theologice et Cardinales. Theologice inquantum immediate eleuantur in Deum, ipsum diligendo et ipsi inherendo: Cardinales vero inquantum versantur circa bonum creati. Et per hoc pro magna parte patet responsio ad obiecta.

1. Ad illud quod primo obiicitur in contrarium, quod scilicet fortitudo, et temperantia sunt in irascibili, et concupiscibili: et istæ solum sunt rationales, quia obtemperant rationi, dicendum quod absque dubio istæ duæ virtutes Cardinales quantum ad habitus substratos in illis duabus viribus reponuntur, licet quantum ad rationem primariam merendi, et ordinandi, omnis virtus in libero arbitrio ponenda sit: et ista duo sunt compossibilia, pro eo quod liberum arbitrium non est potentia distincta a rationali, et concupiscibili, et irascibili secundum rem. Et propterea illa assumptio est falsa, quod concupiscibilis, et irascibilis solum modo sint rationales, quia obtemperant rationi. In nobis enim est duplex irascibilis, et concupiscibilis, videlicet rationalis, et sensibilis. Rationalis secundum quam immediate nati sumus in Deum ferri, in qua communicamus cum angelis, et in qua secundum diuersas comparationes habet reponi Theologica virtus, et Cardinalis. Alia vero est irascibilis, et concupiscibilis sensibilis, quæ solum modo dicitur rationalis, quia obtemperat rationi. Et in his non consistit liberum arbitrium, nec in his sicut in subiecto ponitur virtus Cardinalis, licet per frequentem assuetudinem aliquo modo illæ potentie non incongrue dicantur habitari: illa tamen habitus non est de virtutis essentia, sed potius sibi annexa.

2. Ad illud quod obiicitur, quod pronitas et obliquitas habent esse circa partem sensibilem, quia nata est rationi subiacere, dicendum quod obliquitas habet esse circa aliquam potentiam dupliciter, aut quia in ea inchoatur, aut quia consummatur. Primo modo est obliquitas in parte sensibili, scilicet quantum ad inchoationem, et hoc propter fontis inclinationem. Secundo vero modo est in parte rationali propter consensum, et deliberatam electionem, et in hac parte principaliter residet obliquitas vitij, et per oppositum

restitutio virtutis: et ideo non in parte sensibili, sed magis in parte rationali.

3. Ad illud quod obiicitur, quod actus virtutis fortitudinis, et temperantia immediate eliciuntur a concupiscibili, et irascibili, dicendum quod illud verum est loquendo de concupiscibili, et irascibili humana: sed si loquamur de concupiscibili, et irascibili brutali, et sensuali, sic per illas potentias non immediate elicitur actus istarum virtutum, immo quasi consequenter: quia rectificata concupiscibili, et irascibili rationali per habitum virtutis, per consequens rectificatur ipsa concupiscibilis, et irascibilis brutalis, et illis habet subijci, et famulari. Vnde sicut rectificata voluntate in dispensando per consequens rectificatur manus ad tribuendum beneficium, tamen largitas non est in manu sicut in subiecto, sed in ipsa voluntate: sic intelligendum est in proposito.

4. Ad illud quod obiicitur, quod consuetudinales virtutes reponuntur in ea parte, quæ obtemperat rationi, dicendum quod hoc non est quia habitus consuetudinalis virtutis secundum quod virtus est, habeat esse in illa parte sensibili, quæ rationi obtemperat, sed quia ex quadam consuetudine beneficiendi in illa parte relinquuntur quædam habilidades. Et ideo potest dupliciter ad rationem illam responderi. Primum quidem, quia non est simile de virtute Cardinali, et consuetudinali secundum quod consuetudinalis est: quia Cardinalis virtus nominat habitum dirigentem in operibus electivis, consuetudinalis vero præter hoc nominat habitum acquisitum ex frequenti bene agere. Aliiter etiam responderi potest per interemptionem minoris, quia consuetudinalis virtus, etsi aliquo modo sit in parte sensuali quasi in exequente, et subiacente: in rationali tamen est principaliter tamquam in imperante actum virtutis, et potentia sensuali præfidente.

5. Ad illud quod obiicitur, quod potentia sensuali magis indiget rectificari, quam intellectus, dicendum quod falsum est, quia rectificatio, et obliquatio, quæ homini imputatur, hæc est, quæ habet ortum a parte rationis. Et cum obiicitur quod intellectus semper est rectus, dicendum quod illud intelligitur de intellectu secundum quod respicit leges æternas, et ab ipsis recipit, et in eis speculatur, non autem secundum quod qualitercumque ex se mouetur, immo frequenter est obliquus, et erroneus. Vel potest dici, quod hoc intelligitur de intellectu secundum quod est acceptio principiorum novissimorum in qualibet scientia, vtpote dignitatum, circa quæ non contingit errare: non autem prout applicari habet ad opera specialia: et ideo ad ipsarum directionem virtutes sunt sibi necessariae. Et propter hoc ratio illa non concludit, quia procedit ex falsa assumptione.

Q U Æ S T I O III.

De virtutibus Cardinalibus quantum ad numerum. Et queritur, verum tantum debeant esse quattuor, an plures. Et quod tantum sint quattuor, videtur per illud quod

**D**e virtutibus Cardinalibus quantum ad numerum. Et queritur, verum tantum debeant esse quattuor, an plures. Et quod tantum sint quattuor, videtur per illud quod

Sap. 8. b quod dicitur in Sapientia, quod sapientia docet sobrietatem, prudentiam, iustitiam, et fortitudinem: si ergo nominat virtutes Cardinales sufficienter, videtur quod sint quattuor, et non plures, nec pauciores.

Gen. 1. b TEM hoc ipsum probatur per Glossam in Genesim: vbi dicitur, quod fluvius, qui egrediebatur de paradiso, diuidebatur, in quattuor capita: ibi dicit Glossa, quod per ista quattuor capita intelliguntur quattuor virtutes Cardinales.

Ca. 15. 10. 1 TEM hoc ipsum ostenditur per Augustinum, qui in libro de Moribus Ecclesie, dicit affectum virtutis esse quadripartitum: sed constat quod hoc non potest intelligi nisi de Cardinalibus: ergo, et cetera.

TEM hoc ipsum ostenditur per Philosophum, et alios tractatores, qui de hac materia loquuntur: quæ omnes virtutes consuetudinales, et politicæ reducuntur ad quaternarium.

AD OPPOSITIVM. 1. SED CONTRA: Virtutes Theologice sunt tres propter trinitatem obiectorum, et potentiarum: sed in eisdem potentijs sunt virtutes Cardinales, et Theologice, licet secundum aliam, et aliam comparationem: ergo videtur quod sint tantum tres.

2. TEM virtus, quæ ordinat ad alterum, est tantum vna, videlicet iustitia ad proximum: ergo videtur quod vna sit tantum virtus, per quam homo ordinatur ad seipsum. Aut si tres sint virtutes, per quas ordinatur in se, videtur quod tres sint per quas ordinatur homo ad proximum, ita quod non tantum sint quattuor, sed etiam se extendant ad numerum septimum.

3. TEM super illud: Erant qui manducauerant quasi quattuor millia hominum. Glossa: Per quaternarium quattuor virtutes Cardinales intelliguntur. Prima est prudentia cognitio rerum appetendarum, et vitandarum. Secunda est restitio cupiditatis ab his, quæ temporaliter delectant. Tertia est firmitas contra molestias sæculi. Quarta vero quæ per omnes diffunditur, est dilectio Dei, et proximi. Si ergo dilectio Dei, et proximi ponitur vna inter Cardinales virtutes, videtur quod plures sint quattuor.

4. TEM humilitas, patientia, et obedientia, sunt magnæ virtutes, nec tamen sunt aliqua prædictarum, vt videtur: ergo videtur quod Cardinalis virtus non sufficienter diuidatur per quattuor membra. Est ergo questio de prædictarum virtutum Cardinalium numero, et sufficientia.

C O N C L U S I O.

Virtutes Cardinales duobus modis ad quaternarium numerum reducuntur, qui tamen numerus multis modis colligitur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio numerus, et sufficientia virtutum Cardinalium, consistit in quaternario. Huius autem numeri ratio, et sufficientia assignatur multis modis: qui etsi per omnia non sint rationabiles: tamen conficiunt vnum modum dicendi rationabilem, et sufficientem. Possunt autem hi modi dicendi ad quattuor reduci secundum quadruplicem comparationem ipsius Cardinalis virtutis, videlicet ad proprium subiectum, ad actum intrinsecum, ad suum oppositum, et ad proprium obiectum. Primum ergo modum sumendi est: penes diuersitatem subiectorum. Subiecta enim proxima, et immediata ipsarum virtutum sunt potentie animæ, siue vires, quæ sunt tres, videlicet rationalis, concupiscibilis, et irascibilis: ita quod fortitudo est in irascibili, temperantia est in concupiscibili: sed iustitia, et prudentia sunt in rationali, secundum quod dupliciter habet ad alias vires comparari, vel in ratione S. Bon. To. 5.

conscientias, et sic est prudentia: vel in ratione sententiantis, et sic est iustitia: siue secundum quod habet, considerari in se, et sic perficitur habitu prudentia: vel secundum quod habet alias regere, et ordinare, et sic perficitur habitu iustitiæ. Secundus autem modus sumendi sufficientiam virtutum attenditur secundum diuersitatem actuum intrinsecorum. Tres enim sunt actus, qui necessario concurrunt ad virtutem, scilicet scire, velle, et impermutabiliter operari. Scire autem quid sit agendum est ipsius prudentia. Velle vero bonum est ipsius iustitiæ. Impermutabiliter vero operari est temperantia, et fortitudinis, temperantia in prosperis, fortitudinis in aduersis. Tertius vero modus sumendi attenditur penes comparationem ad opposita, quæ sunt quattuor nobis propter peccatum inflicta, videlicet ignorantia, concupiscentia, infirmitas, et malitia. Et contra ignorantiam est virtus prudentia, contra concupiscentiam est virtus temperantia, contra infirmitatem est virtus fortitudinis, et contra malitiam est virtus iustitiæ. Et hic modus dicendi videtur satis rationabilis. Verumtamen a posteriori sumptus est, quia non virtutes per vitia, sed vitia per virtutum merita distinguuntur. Quartus autem modus sumendi est ex parte ipsorum obiectorum, et iste modus sumendi videtur esse rationabilior, quia habitus per actus, et actus per obiecta diuersificari habent. Et hic modus dicendi habet quadruplicem. Vno modo sic: Nam virtutes aut sunt circa passiones, aut circa actiones. Si circa passiones, aut illatas: et sic est fortitudo: aut innatas, et sic est temperantia. Si circa actiones, aut circa actiones intrinsecas, quæ quidem consistunt in eligendo et sic est prudentia, aut extrinsecas, quæ quidem consistunt in exequendo, et sic est iustitia, ad quam spectat vnicuique tribuere iura sua. Alio modo potest sumi sic a parte obiecti, quia virtus aut negotiatur circa malum, aut circa bonum. Si circa malum, aut est innatum: et sic est temperantia, aut illatum, et sic est fortitudo. Si circa bonum, aut ratione vtilis, et expeditis, et sic est prudentia, aut ratione honesti, et laudabilis, et sic est iustitia. Alio vero modo sumitur sic: quia virtus Cardinalis aut ordinat ad proximum, aut ordinat ad se ipsum. Si ad seipsum, aut in eligendis, et sic est prudentia, aut in respuendis, et sic est temperantia. Si vero ordinat ad proximum, aut hoc est in reddendis, et sic est iustitia: aut in sustinendis, et sic est fortitudo. Omnes tamen hi modi dicendi aliquam videntur habere calumniam, nec viquequaque attingere ad rationem propriam. Et ideo adhuc restat alius modus dicendi, qui respectu prædictorum est septimus, et omnibus prædictis videtur esse magis idoneus. Cum enim virtus Cardinalis dicatur, quia ordinat hominem circa ea, quæ sunt ad finem, siue circa quid creatum, cum homo habeat comparari ad seipsum, et ad alterum, virtus Cardinalis aut est regulatiua actuum hominis respectu sui, aut respectu proximi. Si respectu sui, hoc potest esse tripliciter secundum actum principale, triplicis virtutis, videlicet rationalis circa quam est prudentia, concupiscibilis circa quam est temperantia, et irascibilis circa quam consistit fortitudo. Si vero ordinat ad alterum, sic est vna virtus, quæ quidem dicitur iustitia, quia vna est ratio secundum quam ad alterum ordinat, videlicet ratio debiti. Et quia hæc ratio potest attendi secundum actum cuiuslibet potentie, hinc est quod iustitia Cardinalis circuire dicitur omnes vires, et tamen vna est propter vnā rationem ordinandi ad alterum. Et sic patet numerus, et sufficientia prædictarum quattuor virtutum.

1. Ad illud vero quod obiicitur in contrarium quod virtutes Theologice sunt tres secundum trinitatem potentiarum, et cetera, dicendum quod non est simile, quia virtutum Theologicarum est ordinare hominem M na 2 ad

ad Deum, qui solus est finis omnium bonorum: Cardinalium vero est hominem ordinare ad se, et ad proximum: et ideo necesse est plures virtutes reperiri ex parte ista quam ex illa propter vnae comparationis differentiam superadditam, ratione cuius attenditur iustitia.

2. Ad illud quod obijciatur, quod iustitia quae ordinat ad alterum est tantum vna: ergo similiter aliae virtutes Cardinales, quae ordinant hominem ad seipsum, dicendum quod non est simile. Et ratio huius est, quia virtutes, quae respiciunt hominem in se, attenduntur penes actus virtutum principales, qui quoniam diuersi sunt, necesse est illas esse diuersas: sed virtus, quae ordinat ad alterum, non sumit tantum rationem distinctionis ab actibus principalibus ipsarum virtutum, pro eo quod per eosdem actus, secundum quos ordinatur homo in se, ordinatur etiam ad proximum: ideo distinctionem sumit ex ratione comparandi ad alterum. Et quia ratio illa, ut dictum est, vnica est: ideo virtus iustitiae, quae est ad alterum ordinata, habet vnitatem: nec ex hoc oportet in alijs similiter concludere, quia non est simile hinc et inde.

3. Ad illud quod obijciatur, quod praeter has virtutes Cardinales Glossa ponit dilectionem Dei, et proximi, dicendum quod ipsa dilectio proximi non ponitur ibi, quia sit virtus Cardinalis, sed quia ipsa est quae maxime adiuvat iustitiam virtutem ut affectum nostrum possit respectu proximi recte regulare. Nisi enim quis proximum suum diligit, non est facile virtus debitum sibi reddat.

4. Ad illud quod obijciatur de alijs virtutibus, ut pote de humilitate, patientia, et obedientia, dicendum quod omnes illae virtutes pro magna parte reduci habent ad istas, sicut ad radicalia principia, in quibus residens est ratio mouendi, et dirigendi primaria. Propter quod etiam Cardinales a cardine nuncupantur. Vnde patientia ad fortitudinem reduci- tur, et aliae plures, quae sunt ipsius species materiales, secundum quod innuunt tractatores morales. Humilitas vero, et obedientia reduci habent ad ipsam iustitiam. Et si tu obijcias, quod humilitas non semper ordinat ad alterum, et similiter obedientia, responderi potest, quod idem homo sortitur rationem duplicis personae, sicut patet. Homo cum accusat seipsum, idem est accusator, et reus. Et cum iudicat se ipsum, idem est iudex, et condemnatus. Sic intelligendum est de humilitate, et obedientia, et alijs etiam specialibus virtutibus, quae reduci habent ad ipsam iustitiam secundum quod est virtus Cardinalis, et specialis. Dicitur tamen omnes vires circuire, quia aliqui habitus, qui ad ipsam reducuntur, spectant ad potentiam rationalem sicut veritas. Aliqui ad concupiscibilem, sicut largitas. Aliqui ad irascibilem, sicut ira per zelum, et poenitentia, secundum quod in quarto Libro dicitur, et per hoc patet responsio ad obiecta.

Cardinales virtutes vna de dicatur.

Dist. 24.

QUESTIO V.

An virtutes Cardinales sint a Dei dono, vel ab assuetudine.

- Alex. Alenf. cont. 3. p. Coll. 76. art. 8.
S. Tho. 3. Sent. d. 33. q. 1. art. 2.
Richar. 3. Sent. dist. 33. q. 2.
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 33. q. 5.
Guilhel. Voril. 3. Sent. dist. 33. q. 1.

FVNDAMENTA.

De virtutibus Cardinalibus quantum ad originem. Et est quaestio, vtrum scilicet huiusmodi virtutes sint a Dei dono, vel ab assuetudine. Et quod sint ab assuetudine, videtur: Eadem est virtus Cardinalis, et consuetudina-

lis secundum rem, et essentiam: sed virtutes consuetudinales completum esse habent ab assuetudine, secundum quod dicit Philosophus in principio veteris ethicae. Innatis nobis a natura, perfectis vero ab assuetudine: ergo, et cetera.

ITEM secundum quod vult Philosophus, et ostendit ex eisdem ipsis: Vnaquaeque res generatur, per quam in esse saluatur, et promouetur: sed per bonorum operum multiplicationem Cardinales virtutes habent in nobis conseruari, et ad melius promoueri: ergo per bona opera habent in nobis generari.

ITEM hoc ipsum videmus experimento: videmus enim quod malus homo dum in bono exercetur, et assuescit, semper plus et plus ad bonum habet disponi, et habitari, et facilius reddi: sed hoc non esset nisi per assuetudinem in bono acquireretur habitus, qui ad bonum habitaret: cum ergo tales sint virtutes Cardinales, et consuetudinales, videtur quod originem trahant ex frequenti bene agere.

ITEM multi habent, et habuerunt huiusmodi virtutes Cardinales, et consuetudinales, qui nunquam crederent in Christum, nec sunt membra eius: si ergo vera gratia per Christum habet derivari in eius membra, videtur quod Cardinales virtutes acquiri possint per humanam industriam.

ITEM sicut intellectus perficitur, et dirigitur, et rectificatur per habitum scientiae, sic et affectus per habitum virtutis: sed quamuis intellectus noster propria virtute non possit venire ad cognitionem aeternorum, tamen per ea, quae naturaliter habet, potest venire ad cognitionem istorum inferiorum: ergo pari ratione quamuis affectus non possit habere virtutes, quae eleuent ipsum ad superna, videtur tamen quod possit habere virtutes dirigentes ipsum, et rectificantes circa ista inferiora: sed Cardinales virtutes sunt huiusmodi: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod non est simile, quia perfectio intellectus nobilior est, quam perfectio intellectus inferiorum: sed Cardinales virtutes sunt huiusmodi: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod non est simile, quia perfectio intellectus nobilior est, quam perfectio intellectus inferiorum: sed Cardinales virtutes sunt huiusmodi: ergo, et cetera.

SED CONTRA: Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est: sed dona virtutum sunt dona optima, secundum quod innuit ipsa Glossa: ergo non videtur quod huiusmodi virtutes sint a nostra assuetudine, sed potius ex diuino munere.

ITEM in Sapientia: Scio quod aliter non possum esse continens, nisi Deus det: ergo si continentia non potest obtineri nisi per diuinum munus: ergo pari ratione nec alia cardinalis virtus: ergo reddit idem quod prius.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Agens nobilior est patiente, et principium effectus: sed virtus interior animi nobilior est, quam operatio exterior: ergo ex frequenti bona operatione non videtur, quod contingat acquirere aliquam virtutem Cardinalem.

ITEM si virtus acquiritur per operationes, aut per vnicam operationem, aut per plures: constat quod per vnicam non: ergo per plures. Sed contra: Quando vna illarum operationum incipit esse, alia definit:

2. Eth. c. 6.

2. de anim. cont. 45. et 2. de gen. et corrup. con. tex. 50.

2. Phys. c. 8.

2. Phys. c. 8.

Ad op. positum lac. 1. c.

Sap. 8. d.

2. Phys. c. 8. 4. et 3. An. ma. c. 8. 1. q. 1. et 12. Met. cont. 40.

Definit: ergo si nunquam operationes illae sunt simul, si vna non potest facere, ergo nec plures, cum nouis operationibus superuenientibus aliae transeant in praeteritum.

ITEM si virtus cardinalis generari habet ex operibus, aut ergo ex operibus virtuosis, aut non virtuosis. Ex operibus virtuosis non: quia opera virtuosae, siue studiosa a virtute habent originem: ergo non sunt virtutis principium. Videtur ergo quod ex operibus non virtuosis. Sed contra: Quales sunt actus, tales sunt habitus: ergo si opera illa non sunt virtuosae, non generabunt habitum virtuosum: ergo videtur quod nulla virtus possit ex operibus generari.

CONCLUSIO.

Virtutes Cardinales, prout politicae sunt considerationis, sunt habitus assuetudine acquisiti: si vero considerentur ut gratiae, sunt infusi habitus.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod virtutes Cardinales vno modo dicuntur virtutes, quia habitant ad opera moralia. Alio modo dicuntur virtutes non solum quia habitant ad huiusmodi opera, sed etiam quia eleuant ad opera meritoria. Secundum autem quod virtutes cardinales dicuntur virtutes, quia potentiam eleuant: sic non habent ortum ab assuetudine, sed a diuino munere: non a natura, sed a gratia. Quia enim eleuant potentiam supra se, sunt supra naturam, et actum ipsius potentiae, qui inest ei per se: et ideo necesse est, quod ab aliquo superiori, et potentiae, et actui ipsius potentiae trahant originem. Et hoc modo cardinales virtutes sunt virtutes gratitiae. Alio modo est loqui de cardinalibus virtutibus secundum quod habitant ad opera moralia: et sic huiusmodi virtutes cardinales sunt virtutes politicae, et radicaliter sunt a natura, sed completius sunt vel ab operum frequentia, et perseverantia, vel a gratia influentia, et praesidentia, vel ex utraque causa. A natura inquam sunt radicaliter, quia plantarum, habemus in nostra natura rectitudinem, per quam apti sumus, licet imperfecte, ad opera virtuosae, et honestae. Sed dum assuescimus, paulatim efficiuntur nobis facile quod prius erat difficile: secundum quod dicit Bernardus ad Eugenium, quod nihil est, adeo difficile quod consuetudo non reddat facile. Nec solum ex assuetudine ducitur illa habitus semple-na ad complementum, sed etiam per gratiam adiutoriam. Nam cum ipsa gratia sit animae rectificativa, rectitudo superueniens naturae rectitudinem, qualem cumque prius existentem amplificat, et amplificando confirmat. Ex utraque etiam causa virtus politica potest suscipere complementum, videlicet quando concurrit diuinae gratiae adiutorium, et bonae consuetudinis exercitium, per quae duo virtus cardinalis, radicata in natura ducatur ad complementum perfectum. Et sic virtus cardinalis, in quantum est politica ortum habens a natura, ducitur ad quoddam complementum ex assuetudine subsequente, ad maius complementum adducitur ex gratia superueniente, sed ad perfectum complementum ex utraque causa concurrente, videlicet gratia, et assuetudine. Et probest huiusmodi exemplum inueniri satis manifestum. Videmus enim quod aliquis equus ex sua naturali compositione aptitudinem habet ad bene portandum, et ambulandum: sed illa aptitudo ad complementum potest reduci per ipsius equi assuetudinem, vel per ipsius fessoris industriam, qui scit bene equum suum ducere, vel per utramque. Sic et in proposito intelligendum est, quod secundum Augustinum, liberum arbitrium assimilatur equo, et gratia assimilatur fessori, et bona operatio rectae ambulationi. Sic ergo patet, quod loquendo de virtute cardinali, secundum habitum.

Exemplum

De verbis Apost. ser. 2. in fine. to. 20.

quod est politica: et secundum quod est intentionis philosophicae, determinare de ipsa, concedi potest, quod a natura, et assuetudine trahit originem, secundum quod ipse Philosophus dicit, et rationes ostendunt ad primam partem inductae. Si autem loquamur de virtutibus Cardinalibus, secundum quod sunt gratitiae, & secundum quod de eis intendit Theologus, sic sunt a diuino munere. Sed contra hoc non sunt rationes, quae ad primam partem inducuntur, quia solum procedunt de virtute, secundum quod dicitur quendam habitum habitantem potentiam animae. Et ideo rationes illae sunt concedendae.

1. Ad illud vero quod obijciatur in contrarium, quod omne datum optimum, & omne donum perfectum, et cetera, et virtutes sunt dona optima, responderi potest dupliciter. Primo, quia Glossa: intelligit de virtutibus non quibuslibet, & per omnem modum, sed in quantum sunt gratitiae, et meritoriae, per quem modum dictum est cardinales virtutes esse a solo munere gratiae. Aliter etiam potest dici, quod per illam auctoritatem non probatur, quod tales virtutes non sint a nobis, quia tam naturalia, quam gratitiae dicuntur esse a Deo, sicut Glossa exponit ibi. Et propterea ex hoc haberi non potest, quod non sint ab operatione nostra. Opus enim nostrum non excludit opus, et munus diuinum, immo praesupponit, et necessario exigit, secundum quod in Secundo Libro ostensum est, vbi quaesitum fuit, vtrum omnis actio sit a Deo.

2. Ad illud quod obijciatur de auctoritate Sapientiae iam patet responsio, quia vel intelligitur de continentia, secundum quod est Deo accepta, et meritoria: vel intelligitur de actione Dei, qua Deus dicitur dare aliquid cooperando, & adiuvando, non de illa speciali, qua dicitur dare illum habitum infundendo: Philosophi enim continentiae fuerunt, & hoc Deo dante non per ipsius continentiae infusionem, sed per liberalem, & beneuolam cooperationem.

3. Ad illud quod obijciatur, quod agens nobilior est patiente, et principium effectus, dicendum quod illud habet veritatem quando agens, et mouens substantialiter differt a patiente: sed quando sic est, quod idem mouet seipsum, non oportet quod veritatem habeat nisi secundum quid, ut idem ipsum sit magis nobile, et minus secundum diuersas comparationes. Vnde de liberum arbitrium seipsum assuetudine ad bonum per actum suum magis nobile est in quantum se mouet, et assuescit, minus nobile in quantum minus assuescit. Et hoc modo respondendum est in omnibus acquisitis habitibus. Et si ulterius insistatur, quod actus exterior non est nobilior habitu interiori generato, dicendum quod virtus politica non perducitur ad complementum per actum exteriorem, sed per actum voluntatis interioris: sicut patet cum aliquis largitur eleemosynam, est ibi operatio manus exterioris exercitum: et ista non est principium virtutis, sed signum. Et est operatio voluntatis interioris mouentis, et dirigentis, qua vult largiri alij: et ex illa operatione frequentata cum perseverantia ad complementum habet duci virtus consuetudinalis, siue politica.

4. Ad illud quod quaeritur, vtrum vna operatio, an plures perducant ad virtutis perfectionem, dicendum quod plures: quia non ex vna operatione generatur habitus, sed ex multis. Et si obijciatur quod vna superueniente reliqua transit, et nunquam erunt simul plures, dicendum quod est prima operatio transiens quantum ad actum, manet tamen quantum ad effectum, qui quidem effectus per seipsum non est tantus, ut mereatur dici dispositio, vel habitus, sed prout ab actibus sequentibus adiunatur, et promouetur, crescit in dispositionem, et de dispositione crescit in habitum: sicut videmus quod vna gutta non sufficit ad sanandum: frequens tamen stillatio guttae facit foueam, secundum illud Proterium: M m 3

Curia easus lapidum non vi, sed sape cadendo. Et sic intelligendum est in proposito.

5. A D illud quod obijciatur, quod virtus Cardinalis non potest generari ex operibus non virtuosis, dicendum quod generari habet ex operibus virtuosis, sed opus virtuosum, siue studiosum, vt proprius loquamur, quoddam est virtuosum plene, quoddam semiplene. Illud est virtuosum plene, quod procedit ab habitu virtutis iam completo. Illud est virtuosum semiplene, quod disponit ad habitum virtutis. Et hoc quidem opus non necesse est esse a virtute, sed potest esse ab aliquo, quod est virtuti consonum, vt pote voluntate deliberatiua consonante naturali rectitudini, videlicet iudicio conscientiae, et inclinationi synderesis, quibus virtus conformatur, sicut patet. Diffinitur enim virtus, quod est habitus mentis in modum naturae rationi consentiens. Et sic patet quod ratio illa non cogit, quia procedit ex suppositione falsi.

Q V A E S T I O VI.

An virtutes Cardinales maneant in patria, an euacuentur.

- Alex. Alexf. cont. 2. p. Collat. 76. art. 9.
S. Tho. 2. 2. q. 5. art. 3.
Et 2. 2. q. 5. art. 3.
Et 3. Sent. dist. 33. q. 1. art. 4.
Et de Virg. q. 5. art. 4.
Richardus 2. Sent. dist. 33. q. 1.
Tho. Arg. 3. Sent. d. 33. q. 1. art. 4.
Sraph. Brulef. 3. Sent. dist. 33. q. 1.
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 33. q. 1. dub. 2.

FVNDAMENTA. Sap. 1. d

DE virtutibus Cardinalibus quantum ad durationem. Et quaeritur, vtrum in patria maneant, an euacuentur. Et quod maneant, videtur: Iustitia est perpetua, et immortalis. Si ergo iustitia manet, quae ordinat ad alterum, multo fortius manent virtutes Cardinales, quae ordinant ad seipsum.

Item haec virtutes Cardinales plenissime fuerunt in Christo: si ergo Christus habuit charitatem comprehensivam, videtur quod huiusmodi virtutes in statu gloriae habeant saluati.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Bedae, quam Magister adducit in littera, quae dicit quod potestates caeli quatuor eximijis virtutibus sunt praecellentes, fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia.

Macrob. super som. Scip. 1. au 10 mod.

Item secundum Macrobium, istae virtutes Cardinales respiciunt quadrifariam distinctionem: quia quaedam sunt ex omnibus, quaedam politicae, quaedam purgatiuae, quaedam animi iam purgati. Si ergo virtutes exemplares sunt in Deo, perueniunt ad perfectionem purgationis non habet perducere in statu miseriae praesentis, videtur quod istae virtutes Cardinales potissime in beatis habeantur, cum et ipsi beati per gloriam fuerunt deiformes effecti.

ADPOSITIVM Lib. 14. de Trinitate. 9. 10. 3.

Secundo Augustinus dicit, et habetur in littera, quod prudentia est in precationibus iustis, iustitia in subiectione miseris, fortitudo in persecutionibus molestantibus, et temperantia in coturbendis delectationibus prauis: sed nullum istorum in patria invenitur, ergo habitus virtutum Cardinalium in patria non manebunt.

Item virtutes Cardinales minus nobiles sunt, quam Theologicae: ergo virtutes Theologicae euacuantur, vt pote fides, et spes, videtur quod et virtutes Cardinales similiter.

Item virtutes Cardinales habent pro obiecto ea, quae ordinant ad finem, et per quae peruenitur ad

finem: sed cum peruenitur est ad finem, iam non oportet versari in his, quae ad finem perducunt: ergo videtur quod iam amplius non maneant virtutes Cardinales in actibus suis: sed habitus sine actu est incompletus, in patria autem nihil est incompletum: ergo necesse est ibi euacuari habitus virtutum Cardinalium.

Item secundum quod dicit Apostolus, scientia destruetur: si ergo maioris perfectionis est scientia, quam prudentia: ergo in patria non stabit prudentia: sed prudentia est prima inter omnes virtutes Cardinales: si ergo ipsa non remanebit, nec aliae.

CONCLUSIO.

Virtutes Cardinales perfectiori modo remanebunt in patria quam sint modo in via.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in patria aliqua virtus dicitur manere multipliciter. Quaedam namque virtus manet in patria quantum ad praemium, ita quod ipsa sibi ipsi est praemium secundum perfectionis statum, sicut charitas, quae prout erat imperfecta in via, meriti erat principium: sed prout ipsa eadem est consummata in patria, est praemij complementum. Quaedam autem virtus manet quantum ad praemium: verumtamen nec ipsa sibi ipsi est praemium, nec cum praemio suo seipsam comparatur, sicut fides, et spes, quae in patria praemiantur, et ideo non pereunt: non tamen sunt praemium propter suam imperfectionem, nec secum praemium comparantur propter quamdam oppositionem. Nam praemium ipsum est videre, et tenere Deum. Et primum repugnat fidei, quae est de non viso. Secundum repugnat spei quae est de futuro, et non habito: Quaedam vero virtus manet medio modo: quia manet quantum ad praemium, et cum praemio: ipsa tamen non est sibi praemium, sed dispositio ad praemium: Et sic manet virtus Cardinalis. Nam praemium essentiale ipsarum virtutum est ipsum bonum summum, quod Deus est, secundum quod videtur, diligitur, et tenetur: ita quod penes istos tres actus, tres dotes animae accipiuntur. Nullus autem istorum actuum est actus virtutum Cardinalium, quia cardinales virtutes numquam tantum eleuantur, quod Deum habeant pro obiecto, alioquin transirent in Theologicas virtutes, et desinerent esse cardinales. Respectu tamen horum actuum glorioforum virtutes cardinales erunt sicut dispositiones: Et sicut in via, licet per virtutes cardinales non fruamur, tamen per eas disponimur, vt fruamur: sic et in patria. Vnde omnes actus nostri gloriosi erunt fortes, et iusti, prudentes, et casti: ita quod iustitia excludit omnem obliquitatem, prudentia excludit omnem errorem, fortitudo omnem molestantiam, temperantia omnem libidinum repugnantiam, secundum quod dicit Augustinus et Magister tangit in littera. Et sic patet quod virtutes Cardinales excellentiori modo manebunt in patria, quam sunt in via.

Vnde et rationes concedendae sunt, quae sunt ad partem istam.

Ad illud ergo quod primo obijciatur in contrarium de actibus istarum quatuor virtutum, dicendum quod illi actus non sunt actus earum generaliter, sed solum secundum statum viae. Alios vero actus habebunt in patria multo excellentiores, quos etiam in via aliquo modo habent, licet semiplene: et ideo virtutes istae non tollentur, sed perficientur.

Ad illud quod obijciatur, quod virtutes Theologicae perfectiones sunt Cardinalibus, dicendum quod est verum quantum est ex parte obiecti, verumtamen quantum ad modum mouendi, et habitandi

1. Cor. 13. c

Lib. 14. de Trin. c. 9. 10. 3. Idem S. Tho. 2. 2. q. 67. art. 1.

litandi non habet veritatem generaliter, quia fides, et spes de sua primaria ratione important imperfectionem, quae repugnat statui gloriae, pro eo quod habitant respectu absentis, et non respectu praesentis. Et hinc est quod magis euacuatur Theologica, quam Cardinales, sicut satis apparet ex his, quae dicta sunt.

Ad illud quod obijciatur, quod virtutes Cardinales ordinant ad ea, quae tendunt in finem, dicendum quod verum est, quia ordinant ad se, et ad proximum: sed ista, ad quae ordinat virtus Cardinalis, non cessant in patria, immo manebunt multo melius ordinata. Ad hoc enim quod homo recte ordinetur in Deum, necesse est quod etiam ad seipsum, et ad proximum ordinetur: et ideo licet in patria perueniatur usque in finem, non tamen oportebit habitus istarum virtutum non remanere.

Ad illud quod obijciatur, quod scientia cessabit in patria, dicendum sicut in praecedentibus dictum fuit, quod non cessabit quantum ad habitum, sed quantum ad modum, qui attenditur per collationem, et discursum. Praeterea: Scientia illa, de qua loquitur Apostolus, non est nobilior, quam sit habitus virtutum Cardinalium. Et iterum: Scientia quantum est de ratione sui nominis in via imponitur: et ideo non sic dicuntur destrui in patria, secundum quod scientia.

Ad illud quod obijciatur, quod virtutes Cardinales ordinant ad ea, quae tendunt in finem, dicendum quod verum est, quia ordinant ad se, et ad proximum: sed ista, ad quae ordinat virtus Cardinalis, non cessant in patria, immo manebunt multo melius ordinata. Ad hoc enim quod homo recte ordinetur in Deum, necesse est quod etiam ad seipsum, et ad proximum ordinetur: et ideo licet in patria perueniatur usque in finem, non tamen oportebit habitus istarum virtutum non remanere.

DISTINCT. XXXIV. PARS I.

DE SEPTEM DONIS SPIRITVS SANCTI, ac primo de eorum essentia, duratione, ac subiecto: potissimum autem de timore, cuius dantur aliquae distinctiones.

Vnde de septem donis Spiritus sancti agendum est, ubi prius considerandum est, An haec dona virtutes sint. Secundo: An in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua. Deinde, An in Christo fuerint cuncta haec dona. Haec dona virtutes esse, nec in futuro desitura Ambrosius ostendit, ea septem fore virtutes dicens, et in angelis abundantissime esse, sic: Ciuitas Dei illa Hierusalem caelestis, non meatu alicuius fluminis terrenis abluitur, sed ex vita fonte procedens Spiritus sancti, cuius nos breui satiamur hausu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur effluere, plene septem virtutum spiritualium feruens meatu. Si enim fluminis riparum crepidinibus editis superfusus exundat, quanto magis Spiritus sanctus supereminens creaturam, cum nostra mentis arcana tamquam inferiora perstringat, caelestem illam angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum ubertate letificat? Deinde sanctificationem exponens, subiit: His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias dicens: Spiritus sapientiae, et intellectus, Spiritus consilij, et fortitudinis, Spiritus scientiae, et pietatis, et Spiritus timoris Domini. Vnum est ergo flumen Spiritus sancti, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamuis ergo multi dicantur spiritus, vt spiritus sapientiae et intellectus, et c. vnus tamen est Dei Spiritus, suae libertatis arbiter, omnia pro auctoritate voluntatis diuidens singulis. Hic expresse traditum est, septem dona et virtutes esse, sanctificationesq. fidelium mentium in futuro non desitura, cum sint et in angelis.

Amb. lib. 1. de Spir. San. c. 20. et ult. in prin. cap. 10. 4

Ibidem paulo inferius. Is. 11. a

Quod in Christo fuerunt illa septem dona.

In Christo etiam haec eadem fuisse Isaias ostendit dicens: Egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae, et intellectus, et Spiritus consilij, et fortitudinis, Spiritus scientiae, et pietatis, et replebit eum Spiritus timoris Domini.

Quod videtur obuiare praemissis.

His autem videtur obuiare quod Beda de timore Domini dicit super Parabolas, scilicet quod omnis timor in futuro cessabit: At enim sic super illum locum: Timor Domini principium sapientiae: duo sunt timores Domini, seruilis, qui principium sapientiae est: et amabilis, qui perfectionem sapientiae comitatur. Seruilis principium sapientiae est, quia qui post errata sapere incipit, primo timore corripitur diuino, ne puniatur. Sed hunc perfecta charitas foras mittit. Succedit hic timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi, quem non excludit charitas, sed auget; quo timet filius ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat. Vterque in futuro cessabit. Charitas vero nunquam excidet. Augustinus vero super illum locum Psalmi Adorabo

Pron. 1. a Et in Glos. Ibidem.

1. Io. 4. b

Psalm. 18. b



Super Ps. post mediū enarrationis, 10. s.

Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo: timorem Dei desiderum dicit sic: Timor Domini sanctus est magnum presidium proficientibus ad salutem, sed peruenientibus foras mittitur, Non enim timent iam amicum, cum scilicet ad id, quod repromissum est, perducti fuerint. Ex his auctoritatibus significatur quod timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro: ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in angelis, siue in animabus sanctis. Ad quod dicitur, auctoritatum premissarum, que videtur repugnantiam dirimentes, quod septem illa dona, et in angelis modo sunt, et in animabus sanctis feliciter uiuentibus, et in nobis erunt in futuro, sed non habebunt omnia hos usus, siue hac officia, que nunc habent. Verbi gratia: Timor filialis modo facit timere ne offendamus, et ne separemur ab eo, facit etiam nos reuereri eundem. In futuro vero faciet nos reuereri, quando non timebimus separari vel offendere. Non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in angelis, vel in animabus sanctis, nec in nobis erit in futura, sed reuerentia, que est mixta cum subiectione dilectio: que etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dixit in Epistola ad Hebræos loquens de Christo: Qui exauditus est pro sua reuerentia. Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in angelis tantum esse contendunt.

Solutio.

Hebr. 5. c.

DIST. XXXIV. PARS I. A

De septem donis Spiritus sancti generaliter.

Nunc de septem donis Spiritus sancti agendum est.

Expositio textus.

IN precedenti distinctione egit Magister de habitibus virtutum Theologicarum, et etiam de habitibus virtutum Cardinalium: In hac parte intendit determinare de habitibus donorum. Diuiditur autem ista pars in tres partes. In quarum prima determinat de donis in sua generalitate. In secunda vero determinat de dono timoris specialiter, ibi: Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus. In tertia vero breuiter assignat differentiam inter reliqua dicta, ibi: Post premissa diligenter considerandum est, et cet. Prima pars spectat ad presentem lectionem, et diuiditur in duas partes. In quarum prima Magister quasi ponit proemium ad istam partem, ostendens que, et quot velit determinare. In secunda vero exequitur, ibi: Hac dona virtutes esse, et cet. Et illa secunda pars diuiditur in duas partes. In quarum prima determinat veritatem. In secunda mouet dubitationem, ibi: His autem videtur obuiare, quod Beda de timore Domini, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima determinat de donis in comparatione ad habitum virtutis, ostendens dona esse virtutes, ibi: Hac dona virtutes esse, et cet. In secunda determinat de eisdem in comparatione ad Christum, ibi: In Christo autem hac eadem fuisse, et cet. Similiter secunda pars, in qua mouet dubitationem, diuiditur in duas. In quarum prima opponit. In secunda determinat, ibi: Ad quod dicitur auctoritatum premissarum, et cet.

Diuisio.

Dist. 35.

Replebit eum spiritus timoris Domini. Dub. I.

Quæritur: Cum ita bene fuerit plenus alijs donis sicut dono timoris, quare magis illo dono dicitur fuisse repletum. I T E M cum spiritus Domini requiescat in humili, sicut idem alibi dicitur, videtur quod potius debuisset attribui dono timoris verbum requiescendi: facit autem e conuerso, queritur vide hoc. R E S P. Dicendum quia donum timoris videtur esse cuiusdam imperfectionis, ne aliquis crederet in ipso donum illud non fuisse perfecte: ideo ad excludendum errorem magis posuit ibi verbum replendi: quam circa aliud donum. Alia est etiam ratio, quia

112. 68. a

dona dabantur Christo, vt perfecte disponeretur ad patiendum, et sustinendum humilitatem passionis, quam ipse principaliter venit in hoc mundo ostendere, et docere. Vt ergo manifestaretur veritas, dicit eum spiritu timoris repletum fuisse, quia timor inter omnia dona maxime expedit ad humilitatem: Dupliciter ergo ex causa verbum illud dono timoris appropriat quamuis omnibus conueniat, videlicet propter erroris exclusionem, et propter veritatis manifestationem, que sunt duæ cause faciendi appropriationem. Ad illud quod obijcitur, quod magis deberet isti appropriari verbum quiescendi, dicendum quod donum timendi preparat locum alijs: et quia locus non dicitur proprie quiescere, sed magis locatum in loco: hinc est quod verbum quiescendi magis attribuitur spiritui in alijs donis, quam in dono timoris.

Timor Domini, et cet. Dub. I.

Innuir quod seruilis timor principium est sapientie. Contra: Hoc videtur falsum, quia sapientia non est in peccatore, seruilis autem timor in peccatoribus reperitur: ergo male dicitur quod timor seruilis sit principium sapientie: I T E M nobiliter est principium quæ principium, vel saltem æque nobile: sed timor seruilis non est magis nobilis, nec tantum quantum sapientia: ergo male dicitur quod sit principium sapientie.

R E S P. Dicendum quod timor dicitur esse principium sapientie, pro eo quod disponit ad suscipiendam sapientiam, et recedendum a culpa. Unde sicut dispositio potest quodam modo dici principium respectu eius, ad quod disponit, sic etiam timor dicitur sapientie esse principium. Ad illud ergo quod obijcitur, quod principium, et principium posunt se componi in eodem, dicendum quod est principium in parte, et principium extra. De principio intra habet veritatem, de eo autem, quod est principium extra, solummodo locum preparans, veritatem non habet. Et hoc modo non primo dicitur timor principium sapientie. Ad illud quod obijcitur, quod principium est magis nobile, vel æque quam principium, dicendum est quod est principium disponens, et principium efficiens, et perficiens: illud autem verum est de principio perficiente, non autem verum est de principio disponente.

Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo, et in angelis tantum esse contendunt, et cet.

Videtur quod ibi dicant veritatem, quia secundum quod dicitur: Affectus timoris penam habet: sed in Christo iam glorificato, et in angelis beatis nulla est affectio

affectio pœnalis: ergo non est timor quantum ad affectum, sed solum quantum ad effectum, vt dicunt. Sed in contrarium huius arguitur, quod vnūquodque donum nobiliter est quantum ad sui essentiam, quam quantum ad effectum: si ergo donum timoris est in Christo, et in angelis quantum ad effectum, multo fortius est in illis quantum ad affectum.

R E S P. Dicendum quod in timore duplex est effectus, et duplex effectus. Vnus qui attenditur in quadam resiliatione mentis a malo. Alius qui attenditur in quadam resiliatione a summo arduo. Primi timoris effectus est malum respuere. Secundi timoris effectus est facere Deo subiacere, et eidem obedire. Vnus autem solus istorum effectuum conuenit patriæ, licet vterque affectus conueniat isti statui: et sic rationes ad vtramque partem possunt dissolui.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio de donis in generali: et circa hæc duo principaliter possunt queri. Primum est de comparatione donorum ad virtutes. Secundum est de ipsis donis in se. Circa primum queruntur tria. Primo enim queritur de comparatione donorum ad virtutes quantum ad differentiam. Secundo queritur de eisdem quantum ad ordinem. Tertio queritur de eisdem quantum ad perfectentiam.

QVÆSTIO I.

An dona et virtutes ab inuicem differant.

Alex. Alenf. 3. p. quæst. 62. Memb. 1. et 2. S. Tho. 1. 2. q. 68. art. 1. Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 1. Scotus 3. Sent. dist. 34. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 34. q. 1. Durandus 3. Sent. dist. 34. q. 1. Ioan. Bacch. 3. Sent. dist. 34. q. 1. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 1.

FVNDAMENTA. Lib. 1. c. 13 10. 2. 10. 1.

TRVM dona, et virtutes ab inuicem differant. Et quod sic, videtur primo auctoritate Gregorij in Moralibus super illud Iob: Nati sunt ei septem filij, et tres filie: dicit quod per filios intelliguntur dona, per filias intelliguntur virtutes: ergo virtutes ponunt in numerum cum donis: ergo habent ab eis diuersificari.

I T E M hoc ipsum ostenditur ratione sic: Quæcumque habent alias, et alias differentias diuidentes, necesse est ipsa ab inuicem differre: sed diuisio virtutum alia est, quam diuisio donorum, et per alias differentias. Virtutes enim diuiduntur per Theologicas, et Cardinales: quod nequaquam est circa dona reperire: ergo necesse est habitus donorum ab habitibus virtutum differre.

I T E M sicut se habet intellectus ad fidem, sic se habent alia dona ad alias virtutes: sed donum intellectus differt a virtute fidei, quia credere est assentire sine ratione, intelligere vero cum ratione. Constat autem quod alius habitus est qui est sine ratione, et qui est per rationem. Si ergo intellectus diuiditur a virtute fidei, videtur quod alij donorum habitus differant ab ipsis virtutibus.

I T E M habitus timoris nullo modo potest esse in genere virtutis. Timor enim Domini non potest esse

virtus Cardinalis, nec Theologica, cum illæ sint tantum tres secundum Apostoli sententiam: et tamen timor est donum: ergo aliquid donum non est virtus: sed qua ratione primum donum distinguitur a virtute, eadem ratione et dona sequentia: ergo videtur quod inter dona, et virtutes sit essentialis differentia.

1. CONTRA hoc arguitur: Primo auctoritate Iob: Nati sunt ei filij septem: super quo Gregorius: Cum Spiritus sanctus mentem fecundat, nascuntur in ea septem virtutes, scilicet sapientia, et intellectus, consilium, fortitudo, et cet. ergo secundum Gregorium dona sunt virtutes. Rursus super illud Iacobi: Omne datum optimum, et omne donum perfectum, et cet. Glossa dicit: Datum optimum quantum ad naturalia, donum perfectum quo ad gratuita: sed virtutes sunt gratuita: ergo virtutes sunt dona. Ex prima ergo auctoritate habetur, quod dona sunt virtutes: ex sequenti, quod virtutes sint dona: cum ergo illa, quæ de se mutuo prædicantur, sint eadem, non diuersa; videtur quod virtutes, et dona non habeant differentiam.

2. I T E M hoc videtur per definitionem doni, et virtutis: quia donum, secundum quod vult Philosophus, est datio irredibilis. Virtus autem secundum quod dicit Augustinus, est bona qualitas mentis, quæ recte viuatur, quæ nemo male vitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: sed vtraque istarum definitionum conuenit cuilibet dono, et cuilibet virtuti: quorum autem definitiones sunt eadem, et ipsa sunt eadem: ergo videtur quod virtutes, et dona habeant identitatem omnimodam.

3. I T E M eodem vicio male operamur, et sumus expediti ad male operandum: cum ergo virtus sit potentior vicio, idem est habitus, et eadem est virtus, per quam in operationibus rectificamur, et expeditur. Cum igitur virtutes sint ad rectificandum, et dona ad expediendum, videtur quod non sit aliqua diuersitas donorum, et virtutum.

4. I T E M ab eadem virtute per essentiam est currere, et expedite currere: cum ergo virtus gratuita sit potentior, quam virtus naturalis, videtur multo fortius, quod eodem habitu anima rectificetur, et expeditur: sed primum est per virtutes, secundum per dona: ergo, et cet.

5. I T E M per habitus virtutum sufficienter anima perficitur, et ordinatur ad omne bonum. Ordinatur enim homo per virtutes ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum: et hoc secundum omnem vim animæ, sicut in præcedentibus ostensum fuit: videtur ergo quod aut dona sint virtutes, aut habitus virtutibus dona superfluant: quod si non superfluant: ergo ab inuicem non differunt.

6. I V X T A hoc queritur de differentia virtutum, donorum, beatitudinum, et fructuum, quo modo differant a se inuicem secundum rem, et quare etiam sic nominantur.

CONCLUSIO.

Dona et virtutes differunt ab inuicem, quia illa expeditur, ista vero rectificantur potentius, et ideo etiam differunt secundum modum nominandi.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod inter virtutes, et dona assignatur communiter differentia. Omnes enim communiter dicunt, quod aliquo modo differant dona a virtutibus. Et hoc indicant differentie, in quas habent diuidi habitus virtutis, et doni. In modo autem assignandi differentiam diuersificati sunt doctores. Cum enim huiusmodi habitus quadruplicem habeant comparationem, inueniuntur assignari differentie donorum, et virtutum secundum viam quadruplem. Habent enim comparari huiusmodi habitus ad

AD O P P O S I T V M Greg. lib. 1. Mor. ca. 13. 10. 2. Iac. 1. c.

Est Magist. li. 2. d. 27. c. Hic videndum, ex Augustino, lib. 2. de li. arb. c. 18. et 19. li. 1. retract. c. 9. li. 2. de pec. mer. et remiss. c. 17. 10. 7. in Ps. 118. Concion. 26. li. 6. contra Iulian. c. 7. 10. 7.



tus ad propria subiecta, et ad sua opposita, et ad fines proximos, et ad actus proprios. Secundum primam comparationem tentauerunt aliqui assignare differentiam sic, dicentes quod cum liberum arbitrium sit principium meriti, omnes habitus secundum, quos mereamur, sunt in libero arbitrio collocandi. Sed cum liberum arbitrium sit facultas rationis, et voluntatis, habet perfecti habitibus duplicis generis, habitibus inquam virtutum pertinetur, in quantum est facultas voluntatis, habitibus vero donorum in quantum est facultas rationis. Et quod illud sit verum, nituntur persuadere per ipsam donorum differentiam, quae pro magna parte respiciunt actum cognoscendi: species vero virtutum e contrario magis ad affectum habent referri. Secundus autem modus assignandi differentiam attenditur per comparationem istorum habituum ad sua opposita. Habitus enim virtutis, et doni opponuntur ipsis vitijs, et defectibus per peccatum introductis. Peccatum autem duo mala facit. Primum est quod tollit rectitudinem iustitiae. Secundum est quod debilitat vigorem naturae, et eam dicitur vulnerare. Vnde sicut in morbo duo sunt, videlicet ipsa humorum inaequalitas, et symptomata quaedam, siue sequela ipsius morbi: sic intelligendum est in morbo spirituali. Cum ergo duo sint in ipso morbo spirituali, videlicet ipse morbus deordinans, et symptoma concomitans, ipsa culpa, et eius sequela, ipsum telum, et vulnus ex telo derelictum. Habitus virtutum sunt contra ipsos morbos peccatorum: sed dona sunt contra sequelas ipsorum, ita quod per virtutes expelluntur tela, et per dona expelluntur vulnera, siue symptomata derelicta. Et hic modus dicendi confirmatur per Gregorium in Moralibus, ubi assignat opposita donorum dicens, quod contra stultitiam est sapientia, contra hebetudinem intellectus, contra praecipitationem consilium, contra pusillanimitatem fortitudo: et sic de alijs consequentibus. Haec autem non sunt peccata, sed magis symptomata quaedam ex peccatis derelicta. Et quoniam, sicut dicit Augustinus, aliud est extrahere telum, aliud sanare vulnus: hinc est quod habitus virtutum et donorum abinueniem differunt ratione eorum, contra quae sunt. Tertius autem modus assignandi differentiam attenditur per comparationem ad fines proximos. Habitus enim gratuiti nobis dantur, ut conformemur Christo. Christus autem omnimodam perfectionem habuit, et in agendo, et in patiendo: et ideo sunt aliqui habitus nobis dati, quibus conformamur Christo in agendo: et hi sunt habitus virtutum, qui sunt ad recte operandum, et ad hoc finaliter ordinantur, ut per illos habitus sic ordinantes ad rectam operationem in agendis conformemur Christo. Sunt praeterea et alij habitus dati nobis, ut conformemur ei in patiendo: et huiusmodi habitus sunt dona, per quae Christus erat dispositus ad sustinendam rectissime passionem ad gloriam Dei, et nostram utilitatem: et per habitus huiusmodi donorum debemus sibi conformari in patiendo. Quartus autem modus assignandi differentiam attenditur penes comparationem ad actus proprios. Sunt enim quidam actus primi, et quidam medij, et quidam ultimi, siue perfecti. Sicut verbi gratia possumus videre in actu cognoscendi, quod prius est credere, secundo intelligere, tertio vero mundo corde videre. Et secundum illam trinam differentiam actus sunt in nobis tres differentie habituum gratuitorum, videlicet virtutum, donorum, et beatitudinum: ita quod virtutes sunt ad actus primos, ut patet, quia fides est ad credendum: dona ad actus medios, quia secundum quod patet donum intellectus est ad intelligendum: beatitudines vero ad actus ultimos, ut patet: quia munditia cordis est ad Deum videndum. Et quoniam in primis actibus potentiae rectificantur, in secundis expediuntur, et in tertijs, et ultimis perficiuntur: hinc est quod habitus virtutum sunt ad agendum

Greg. 2. Moral. c. 27. 10 mo 2.

A recte, habitus donorum ad agendum expedite habitus beatitudinum ad agendum, siue patiendum perfectum. Postquam autem illi habitus sunt in anima, est consequenter in ea status quidam quietationis, et delectationis. In hac autem delectatione duo concurrunt, videlicet quaedam spiritualis refectione, et ipsius refectionis spiritualis perceptio. Ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus, et spirituales sensus, qui non dicuntur hic novos habitus, sed habituum praecedentium exprimentur perfectum statum, et usum. Rursum quoniam ad haec omnia habenda per nos non sufficimus, nobis data sunt adminicula Sacramentorum, in quibus secundum diuersitatem suorum effectuum gratia datur ad inchoationem perfectam, et consummationem omnium habituum praedictorum, licet illa genera principaliter habeant respectum ad morbum curandum. Sic ergo patet, quod quadruplex est modus assignandi differentiam inter virtutes, et dona. Verum tamen primus modus non est per propria, immo magis per appropriata. Per propria inquam non est, quia si quis velit dicere, quod omnia dona sint in ratione, et omnes virtutes in voluntate, manifestam habet instantiam in donis quantum ad timorem, fortitudinem, et pietatem, quae sunt a parte affectus, in virtutibus quantum ad fidem, et prudentiam, quae sunt ex parte intellectus. Ideo illa differentia aut falsa est, aut nulla: aut est per appropriationem quandam, in hoc videlicet, quod plura dona sunt ex parte rationis, quam voluntatis: econuerso vero est in virtutibus. Secundus vero modus assignandi differentiam per comparationem ad opposita abundat a primo, quia reuera est per propria. In hoc tamen deficit, quia non est per priora, sed magis per posteriora. Cum enim habitus donorum, et virtutum opponantur vitijs, sicut habitus ad priuationes, et habitus naturaliter prius sit, quam priuatio, non distinguuntur habitus secundum priuationes, sed magis econuerso secundum rem, et naturam: Possunt tamen distinguuntur secundum cognitionem nostram imperfectam, quae ut frequenter est per posteriora. Tertius autem modus assignandi differentiam abundat a primo, et secundo, quia est per propria, et per priora: in hoc tamen deficit, quod non est illa differentia secundum omnem statum, quia nec secundum statum naturae instituta, nec secundum statum gloriae, in quibus fuerunt, et erunt dona, et virtutes: et tamen nec ordinantur, nec ordinantur ad patiendum. Nihilominus tamen illa differentia recte assignatur secundum statum, in quo nunc sumus. Quartus autem modus assignandi differentiam per comparationem ad actus, est verus, et proprius, et abundat ab omnibus praedictis, quia est per propria et per priora secundum rationem cognoscendi, et per ea, quae omni statui sunt communia. In omni enim statu competit homini, ut operetur recte, et expedite, et perfecte. Et quod iste modus assignandi differentiam recte sit sumptus, satis manifestatur, quia secundum quod praetactum est, non solummodo secundum istam viam assignatur differentia donorum ad virtutes, sed etiam apparet differentia omnium eorum, quae computantur inter munera gratiae, videlicet virtutum, et donorum, beatitudinum, fructuum, sensuum spiritualium, et Sacramentorum. Nam prima tres differentiae nominant habitus, duae vero sequentes nominant statum, et usum, sexta vero differentia nominat praedictorum adminicula, et adiuuamenta. Ex his patet non solummodo differentia praedictorum secundum rem, sed etiam secundum nominandi rationem. Nam habitus rectificantur recte dicuntur virtutes, pro eo quod virtus de ratione sui nominis dicit, quod ad agendum erigit, et vigorat. Habitus vero expediens recte dicuntur dona, pro eo quod dicuntur quandoque vltiorem abundantiam bonitatis ad agendum: ac per hoc magis attestantur diuinae liberalitati: et propter hoc recte censentur nomine doni. Habitus vero

Fructus vnde dicatur.

perficientes recte dicuntur beatitudines, pro eo quod tales habitus faciunt hominem proximum Deo, et conformem ipsi gloriae summae, et beatitudini, in qua est reperire summam perfectionem. Status autem in quo est refectione, recte dicitur fructus, fructus enim a frui dictum est. Vltus vero secundum quem illa perceptio suscipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem, ut praesentem. Postremo adminicula omnium illorum, in quibus datur gratia animam sanctificans, et a peccatis curans, et ad omnem sanctitatis perfectionem adiuuans, rectissime dicuntur Sacramenta. Patet ergo ex praedictis, quod inter virtutes, et dona est differentia. Vnde rationes ostendentes haec, concedenda sunt.

A proprios, adhuc tamen remanent symptomata, per quae homo impeditur in bene agendo, et ratione quorum adhuc ineptus est ad opera maioris excellentiae, nisi ad haec iuuaretur per habitus donorum.

6. Ad illud vero quod vltimo quaerebatur, iam patet responsio per ea, quae dicta sunt.

QUESTIO II.

An dona sint priora virtutibus, vel econuerso.

Alex. Alenf. 3. p. q. 62. Memb. 3.  
S. Th. 1. 2. q. 68. art. 8.  
Et 2. 2. q. 9. art. 1. ad 3.  
Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 1. ad 5.  
Et de Virt. q. 2. art. 2. ad 17.  
Richardus 3. Sent. dist. 34. q. 2.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 2.

DE

E comparatione donorum ad virtutes quantum ad ordinem. Et quaeritur, utrum dona sint priora virtutibus, an econuerso. Et quod dona praecedant, videtur: Vbi super orationem Dominicam dicitur in Glossa: In precibus est, ut impetremus dona: in donis, ut operemur mandata: de operatione beatitudines sequuntur: ergo videtur quod perfectio hominis incipiat a donis: sed illi habitus gratuiti sunt priores, in quibus inchoatur principium bene agendi: ergo dona sunt priora virtutibus.

2. I T E M prius est sanari, quam bene operari: sed per dona sanantur potentiae, et per virtutes habitantur ad bene operandum: ergo dona priora sunt virtutibus.

3. I T E M prius est declinare a malo, quam facere bonum: sed per primum inter dona declinamus a malo, per virtutes ordinamur ad bene faciendum: ergo dona sunt priora virtutibus.

4. I T E M prius est generans, quam generatum: sed per scientiam generatur fides, secundum quod dicit Augustinus in lib. 14. de Civitate Dei: quod scientia est de his, quibus fides saluberrima gignitur, nutritur, et roboratur: ergo donum scientiae prius est, quam fides: sed fides est prima virtutum: ergo dona sunt priora virtutibus.

5. I T E M intellectus est prior, quam affectus: ergo habitus intellectui priores sunt, quam habitus affectui: sed dona ex maiori parte sunt in rationali, virtutes ex maiori parte sunt in affectiva: ergo priora sunt dona, quam sunt virtutes.

S E D C O N T R A: Super illud Iob: Ventus ventus hemens, et cor. ibi dicit Gregorius: Spiritus ante omnia mentem ornat septem virtutibus: ergo naturaliter habitus virtutum primo sunt a gratia, quam habitus donorum.

I T E M: Praecipitavit omnia moenia eius, et ibi Glossa: In his rectus ordo seruatur, quia cum peccatrix anima relinquatur, prius ab ea dona virtutum, quae data sunt ad manifestationem spiritus, auferuntur, deinde fundamenta fidei, spei, et charitatis evertuntur. Si ergo is est ordo in destruendo, ut prius destruat illud, quod vltimo fuit in componendo: et prius auferuntur dona, quam fundamenta virtutum, videtur quod prius sint virtutes quam habitus donorum.

I T E M prius est recte agens, quam expediens in eodem genere. Si ergo habitus virtutum sunt ad rectificandum, et habitus donorum ad expediendum: ergo dona non sunt priora virtutibus.

I T E M

A D O P P O S I T U M  
Mat. 6. b

Lib. 14. de Trin. c. 1. 10. 3.

F V N D A M E N T A.  
Greg. lib. 2. Mor. c. 27. 10. 2. in c. 1. Iob. 7. 2.

ITEM timor est primum donorum, sicut fides est prima virtutum: sed fides prior est, quàm sit timor, quia timor ortum habet a fide: ergo simpliciter videtur quod virtutes sint priores donis: quia si primum in vno genere est prius primo in altero genere, hoc simpliciter est illo prius secundum considerationem Philosophi.

ITEM is est ordo habituum, qui est ordo actuum. Ideo enim fides dicitur prior esse spe, quia credere prius est, quàm sperare. Cum ergo virtutes sint ad actus primos, dona ad actus medios, sequitur necessario, quod virtutes sint ante dona.

CONCLUSIO.

Virtutes quo ad usum præcedunt dona, licet quantum ad originem omnes simul sint.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter est loqui de habitibus virtutum, et donorum. Aut quantum ad ipsorum habituum originem, aut quantum ad usum. Si quantum ad originem, cum omnes habitus gratuiti ortum habeant a gratia, sic omnes simul sunt origine: quia omnes habitus gratuiti simul infunduntur infusa gratia, quæ est ipsorum principium. Si vero loquamur de ipsis habitibus donorum, et virtutum in comparatione ad sequentes usus: sic concedendum est, quod virtutes præcedunt dona. Licet enim actus alicuius doni specialis præcedat actum alicuius virtutis, sicut actus timoris actum spei: quia tamen actus primæ virtutis, videlicet fidei præcedit actum primi doni, scilicet timoris: et generaliter actus cuiuslibet virtutis præcedit actum doni sibi correspondentis, sicut actus primus præcedit medium: hinc est quod generaliter concedi potest, quod habitus virtutum per comparationes ad actus, et usus priores sunt respectu donorum: et hoc dico respectu eiusdem. Vnde concedendæ sunt rationes, et auctoritates, quæ adducebantur ad partem istam.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod in donis est inchoatio bene agendi, dici potest quod dona ibi accipiuntur pro virtutibus: aut si accipiuntur pro donis proprie dictis, secundum quod videtur littera præcedens dicere, tunc operatio mandatorum ibi stat non pro qualibet, sed pro operatione expedita, in qua consistit noster profectus, per cuius progressum beatitudines subsequuntur. Vnde preces ille impetrantes, in virtutibus radicantur: alioqui non impetrarent, nec efficaciter mererentur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod prius est sanari, quàm bene operari, dicendum quod illud est verum de quadam sanitate, et de quadam sanitate falsum est. Est enim sanari a morbo: et est sanari a sequela morbi. Cum ergo dicitur quod prius est sanari, quàm bene operari, dicendum quod hoc est verum de sanatione, quæ consistit in amotione morbi, et culpa: non autem de ea, quæ consistit in amotione symptomatis, et sequela. Cum autem dicitur, quod dona sunt ad sanandum, hoc non intelligitur de sanatione primo modo, sed secundo modo. Et sic patet quod illa ratio non concludit.

3. Ad illud quod obijcitur, quod prius est declinare a malo, quàm facere bonum, dicendum quod hoc est verum: sed declinare a malo non solummodo est donorum, sed etiam virtutum, sicut patet de penitentia, et iustitia. Quod autem declinatio a malo attribuitur timori, hoc est propter expeditionem gratia donum timoris facit a malo faciliter declinare.

4. Ad illud quod obijcitur, quod generans est prius generato, dicendum quod est verum dicere, quod est generaliter principium generandi reliquum: sed scientia non est sic principium fidei. Nam in eodem prius est fides, quàm sit scientia, quæ est sci-

A dei generatio. Vnde verbum Augustini intelligitur solum particulariter, et respectu diuersorum: quia scientia in prædicante, via est ad generandum fidem in audiente.

5. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod intellectus præcedit affectum, dicendum quod verum est quantum ad actus, et habitus, qui sunt eiusdem coordinationis. Vnde cognitio dirigens ad affectionem, est illi præambula, propter quod prius est credere, quàm amare: sed de habitibus, et actibus, qui non sunt eiusdem ordinationis, non habet veritatem, quia non est prius videre Deum, quàm amare Deum, immo e contrario. Et quoniam habitus donorum, et actus non sunt eiusdem coordinationis cum habitibus, et actibus virtutum, quia actus virtutis sunt in primo gradu, actus vero donorum in medio: hinc est quod non est necesse dona esse priora virtutibus, quamuis habitus illi magis respiciant intellectum, et isti magis respiciant affectum.

QUESTIO III.

An virtutes sint excellentiores donis.

S. Tho. 2. 2. q. 68. art. 8. Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 2. Et de Virt. q. 2. art. 2. Richardus 3. Sent. dist. 34. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 3.

DE comparatione donorum ad virtutes quantum ad præcellentiam: et est quæstio. Vtrum virtutes sint excellentiores donis, an econuerso. Et quod habitus virtutum sint excellentiores, videtur: Primo per Apostolum: Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, ibi Glossa: Demonstratio vobis viam eundi ad Deum: id est charitatem, quia maius omnibus donum est. Si ergo virtus est, videtur quod virtutes sint excellentiores, quàm dona.

2. ITEM Philosophus diffiniens virtutem dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et alibi dicit, quod perfectum est cui non potest fieri additio: sed si aliqui habitus essent perfectiores ultra habitus virtutum, esset additio ad perfectum: restat ergo quod dona non sunt virtutibus perfectiora.

ITEM alibi Philosophus dicit, quod virtus est vltimum de potentia: sed eo quod est vltimum in potentia, nihil est maius, neque excellentius: ergo non videtur quod ultra habitus virtutum possint esse aliquid habitus in anima maioris perfectionis, et dignitatis.

ITEM tanto habitus excellentior est, et perfectior, quanto actus eius magis appropinquat ad medium: sed habitus virtutum maxime in medietate consistunt quantum ad suos actus: ergo non videtur quod ultra habitus virtutum sint aliqui habitus excellentiores.

ITEM nobilitas habituum attenditur quantum ad rationem gratuiti, et meritorij: sed habitus virtutum maxime appropinquat ad gratiam, quia immediate fluunt ab ea, et circa actus virtutum maxime attenditur meritum, vnde et charitas dicitur esse merendi principium: ergo videtur quod habitus virtutum excellentiores sint inter omnes alios habitus.

ITEM sicut se habet imago creationis ad esse naturæ ipsius animæ, sic se habet imago recreationis ad esse gratiæ: sed imago creationis attenditur quantum ad id, quod est excellentissimum in anima in esse naturæ: ergo imago recreationis attenditur quantum

AD OPPOSITUM

1. Cor. 12. d

8. Phys. c. 2. 17. 5. Phys. con. 2. 4. 2.

1. de Colo, cont. 2. 6.

ad illud quod est excellentissimum in anima in esse gratiæ: imago autem recreationis attenditur quantum ad habitus virtutum Theologicarum: videtur ergo quod nulli habitus sint excellentiores illis habitibus.

FUNDA-MENTA SED CONTRA: Bernardus in lib. de amore Dei cap. 15. Amor proficit in charitatem, charitas in sapientiam: sed non est profectus nisi per progressum ad aliquid excellentius: ergo donum sapientiæ est excellentius charitate: ergo simpliciter dona sunt excellentiora virtutibus per considerationem Philosophi: quia si optimum in vno genere melius est optimo in alio genere, simpliciter hoc illo melius.

ITEM nobilitas, et dignitas habituum dignoscitur per actus: sed actus donorum sunt excellentiores, quàm actus virtutum, sicut ex præcedentibus patet: quod virtutes sunt ad actus primos, dona vero ad actus medios: ergo, et cetera.

ITEM quod se habet ex additione ad alterum in genere boni, excellentius est illo, sicut bene viuere melius est, quàm viuere. Cum ergo dona se habeant per additionem ad virtutes, et virtutibus sint posteriora, et sint ad agendum expedita: ergo dona sunt perfectiora et excellentiora, quàm virtutes.

ITEM illi habitus sunt excellentiores, qui faciunt hominem magis similem statui gloriæ, et perfectioni, quæ fuit in Christo: sed dona sunt huiusmodi, quæ omnia fuerunt in Christo, et sunt in statu gloriæ, quod non potest dici de virtutibus: ergo videtur quod dona sint excellentiora virtutibus.

CONCLUSIO.

Dona quo ad status consequentes sunt virtutibus excellentiora, licet in comparatione ad gratiam informantem sint aequalia virtutibus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de habitibus virtutum, et donorum sub ratione dignitatis est loqui tripliciter, secundum triplicem istorum habituum comparationem, aut in comparatione ipsorum ad gratiam ipsos habitus informantem, et gratuitos facientem, aut in comparatione ad actus egredientes, aut in comparatione ad status consequentes. Si in comparatione ad gratiam ipsos habitus informantem: cum ipsa sit vna reddens æqualiter animam acceptam Deo, et ipsius potentiam, et habitus, et opera: sic æqualis dignitatis, et meriti sunt cuncti habitus existentes in eadem anima. Si autem loquamur de ipsis in comparatione ad actus egredientes: sic vnus habitus est nobilior altero, sicut virtutes Theologicæ sunt excellentiores Cardinalibus, cum actus earum immediate tendant in Deum, et inter Theologicas charitas est excellentissima. Si autem loquamur quantum ad status consequentes, cum vnus virtutum habeatur in statu imperfectioris, vnus vero donorum promoueat hominem ad statum perfectionis: sic dona sunt excellentiora virtutibus, sicut status proficientium perfectior est statu incipientium: et hoc est, quia status ille secundum præsupponit statum præcedentem. Vnde sicut bene esse melius est, quàm esse, quia bene esse dicit esse, et adhuc amplius: sic habitus reddentes potentias expeditas ad actus medios, excellentiores sunt habitibus reddentibus eas expeditas primo ad actus primos, non ratione eius quod addunt solum, sed ratione eius, quod addunt, et præsupponunt. Vnde concedendum est, quod hoc modo dona sunt excellentiora virtutibus, et rationes concedendæ sunt, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod obijcitur, quod charitas excellentior est omnibus donis, dicendum quod Apostolus comparat charitatem ad illa, quæ possunt sine charitate haberi: sicut fides, et spes, et illæ alie virtutes, quæ possunt sine charitate haberi. Sed quia dona Spiritus sancti charitatem præsupponunt, et ultra habitum charitatis

ritatis aliquid addunt, sicut habitus sapientiæ addunt aptitudinem, et promptitudinem ad faciliter degustandum, quàm suavis sit Dominus: hinc est quod comparatio illa non habet hic locum, pro eo quod alterum in altero clauditur.

2. Ad illud quod obijcitur, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, dicendum quod est perfectio sufficientiæ, et est perfectio excellentiæ, et est perfectio superabundantiæ. Prima est perfectio in genere, et secundum quid: vltima vero est perfectio simpliciter. Huic autem perfectioni, scilicet primæ aliquid potest addi, quia ultra sufficientiam necessitatis, est excellentia supererogationis, quæ illi potest superaddi. Cum ergo dicitur, quod perfectio non potest fieri additio, hoc non intelligitur de perfectio primo modo dicto, sed vltimo. Cum vero dicitur, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, hoc intelligitur primo modo, sed non vltimo: quia sic perficit quod ad optimum disponit.

3. Ad illud quod obijcitur, quod virtus est vltimum potentia, dicendum quod illa diffinitio data est de virtute naturali: et ideo non habet hic locum. Aliiter etiam potest dici, quod sicut habitus virtutum dicuntur in medietate consistere, non quia sint medium punctale, sed quia ad mediū punctale appropinquant: sic etiam virtus dicitur vltimum de potentia, non quia ponat ipsam potentiam in summo, sed quia facit ipsam appropinquare ad summum. Et propterea ex hoc haberi non potest, quod ultra habitum virtutis non sit ponere illum habitum excellentiorem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod actus virtutis maxime consistit in medio, dicendum quod illud est verum in eis habitibus, in quorum actus potest esse excessus: hoc autem non est verum in omnibus actibus, nec in omnibus virtutibus, sicut patet in virtutibus Theologicis: et propterea ratio illa non cogit, sicut patet: quia melius est seruare continentiam virginalem, quæ omnino videtur ad extremum declinare, quàm continentiam coniugalem. Melius est etiam omnia pro Deo relinquere, quàm quædam dare, quædam retinere. Aliiter potest dici, quod est medium sufficientiæ, et medium excellentiæ. Medium sufficientiæ est medium inter superfluum, et diminutum. Medium vero excellentiæ est illud, quod maxime recedit ab omni inæqualitate, et ab omni imperfectio-

ne: et hoc medium magis attenditur quantum ad actus donorum, et beatitudinum, quàm quantum ad actus virtutum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod ille habitus dignior est, qui plus habet gratuiti et meritorij, respondendum est per interemptionem minoris: quia charitas, quæ est in anima respectu habituum existentium in eadem, æqualiter influit, et æqualiter reddit eos gratos, et in actibus suis meritorios. Et si obijcitur, quod meritum primo attribuitur charitati, dicendum quod hoc non obstat: quia sicut dictum est, dona in actibus suis præsupponunt charitatem, et eius actum, ac per hoc et meriti complementum.

6. Ad illud quod obijcitur, quod imago recreationis, quæ est nobilissima in esse gratiæ, attenditur in virtutibus, dicendum quod illud est verum quantum ad primum esse gratiæ: verum tamen quantum ad maiorem profectum in bono non tantum consistit imago recreationis in anima in habitibus virtutum, sed etiam quantum ad habitus donorum, et beatitudinum: quod patet, quia nostra cognitio primo reparatur per habitum fidei, et deinde amplius reparatur per donum intellectus, et post per munditiam cordis, quæ disponit ad Deum contemplandum.

Medium quot modis accipitur.

Medium quot modis accipitur.

Medium quot modis accipitur.

Medium quot modis accipitur.

Medium quot modis accipitur.

Medium quot modis accipitur.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de donis secundum comparationem, quam habent ad seinuicem. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur de donorum numero, et distinctione. Secundo quaeritur de ordine, et combinatione. Tertio quaeritur de ipsorum euacuatione siue duratione.

QUESTIO I.

An dona Spiritus sancti sint tantum septem.

S.Thom. 1. 2. q. 68. art. 4. Et 2. 2. q. 9. art. 6. Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 4. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 34. q. 1.

FVNDAMENTA.

If. 11. a

Iob 1. a Lib. 1. c. 13 fo. 2.

If. 4. a

AD OPPOSITVM

TRVM sint praecise tantum septem dona Spiritus sancti. Et ostenditur quod sunt praecise tantummodo septem. Primo auctoritate: Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae, et intellectus, Spiritus, et cetera. Vbi septem dona enumerantur, et non plura. Si ergo omnia dona fuerint perfecte in Christo: ergo videtur, quod numerus donorum completus sit in septenario.

ITEM super illud Iob: Nati sunt ei septem filij: Gregorius ibi: septem filij Iob spiritualiter intelligentes, sunt septem dona Spiritus sancti.

ITEM super illud: Apprehendent septem mulieres virum vnum, dicit Glossa quod per septem mulieres intelliguntur septem dona Spiritus sancti.

ITEM per rationem virtutum: quia dona sunt ad expeditionem virtutum: ergo cum virtutes sint tantummodo septem, videtur quod dona septenarium numerum non excedant.

SED CONTRA: Videtur quod tantum debent esse quinque, quia dona correspondent virtutibus: ergo cum due sint tantummodo virtutes ex parte cognitionis, videlicet fides, et prudentia: ergo tantum duo deberent esse dona ex parte intellectus: eis correspondentia, videlicet scientia, et intellectus: superfluum ergo duo dona alia, videlicet consilium, et sapientia: ergo videtur quod tantum sint quinque.

ITEM videtur quod deberent esse tantum quattuor: quia dona sunt contra sequelas, vel symptomata, quae ex peccato relinquuntur: sed ista sunt quattuor tantum, videlicet ignorantia, et infirmitas, malitia, et concupiscentia, sicut dicit Beda: ergo, et cetera.

ITEM videtur quod deberent esse tantum duo: quia quot modis est repetire bonum, tot modis est repetere malum: sed tantum vnum est donum quod expedit contra malum, videlicet donum timoris: ergo videtur quod vnum solum debet esse, quod habilitaret ad bonum, et sic tantum duo: et sic videtur quod non sint septem, immo multo pauciora.

ITEM videtur quod in duplo plura debeant esse: Si enim dona sunt ad expeditionem virtutum, et fides habet duo dona ipsam expedientia, videlicet intellectum, et scientiam, videtur quod quilibet virtus deberet habere duo dona: cum ergo virtutes sint septem, dona deberent esse quattuordecim.

ITEM videtur quod saltem deberent esse duodecim: quia quattuor dona sunt circa expeditionem rationalis, scilicet scientia, et consilium, intellectus, et sapientia: Cum ergo quilibet aliarum duarum virtutum

A indiget expediri, et sanari: sicut rationalis, cum quilibet sit tantum, vel magis infirma: ergo quilibet earum debet habere quattuor dona. Et si quilibet earum habet quattuor, cum ipsae sint tres: ergo dona erunt duodecim.

ITEM videtur quod saltem debent esse decem: quia sicut ad perfectionem poenitentiae necessarius est timor, sic etiam necessaria sunt pudor, et dolor, et gaudium, ad hoc quod homo poenitere valeat perfecte, et expedite: ergo super haec dona videtur, quod debeant esse alia tria. Cum ergo praedicta dona sint septem alijs tribus superadditis, videtur quod deberent esse decem. Quaeritur ergo quare tot sunt, nec plura, nec pauciora.

B

CONCLUSIO.

Dona Spiritus sancti sunt tantum septem, licet numerum hic diuerso modo colligi possit.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod numerus, et distinctio, et sufficientia donorum quadrupliciter accipitur secundum ipsorum donorum comparationem quadruplicem. Habent enim dona primo comparari vel considerari respectu habituum annexorum. Secundo respectu suorum oppositorum. Tertio respectu finium proximorum. Quarto respectu actuum, et obiectorum. Per comparationem ergo ad habitus annexos sufficientia donorum dupliciter accipitur. Vno modo vt vnumquodque donum alicui virtuti respondeat. Vt incipiamus a superiori: Sapientia respondet charitati: intellectus fidei: consilium vero propter hoc quod ordinat ad ea, quae supererogationis sunt, in quibus spes aeternorum concipitur, respondet ipsi spei: fortitudo fortitudini: scientia prudentiae: pietas iustitiae: timor modestiae, siue temperantiae. Aliter possunt sumi secundum quod ordinantur ad expeditionem virtutum Theologicarum: quia enim fides credit temporalia, et aeterna quantum ad articulos diuinitatis, et humanitatis, duo habet expedientia, intellectum scilicet circa aeterna, et scientiam circa temporalia. Sic charitas circa duo habet affici, videlicet circa Deum, et circa proximum: et secundum hoc habet duo expedientia, videlicet sapientiam respectu Dei, et pietatem respectu proximi. Spes etiam potest dupliciter a statu suo eueri, vel per extollentiam in prosperis, vel per depressionem in aduersis: et ideo habet duo dona expedientia, vnum contra prospera, scilicet donum timoris, alterum contra aduersa, scilicet donum fortitudinis: et vt expedite omnia, et sine errore currant, donum consilij his sex donis superadditur, vt simul sit in omnibus praedictis expediens cum maturitate. Et haec est prima via accipiendi donorum sufficientiam. Huic tamen viae satis potest inferri calumnia, quia solummodo videtur ibi esse quaedam adaptationis congruentia. Secunda autem via accipiendi sufficientiam donorum est respectu suorum oppositorum. Et hoc potest similiter dupliciter fieri, videlicet respectu peccatorum capitalium, vel respectu symptomatum consequentium. Respectu peccatorum sic, vt timor sit contra superbiam, pietas contra inuidiam, scientia contra iram, quae mentem perturbat, fortitudo contra accidiam, quae mentem deijcit, consilium contra auaritia, quae contra diuinum consilium vult omnia retinere, intellectus contra gulam, et ebrietatem, quae rationem suffocat: sed sapientia contra luxuriam, quae non sapit nisi carnalia. Alius modus sumendi est contra symptomata, quem assignat Gregorius in Moralibus super illud: Ventus vehemens, et cetera. Spiritus qui ante omnia mentem virtutibus ornat, eandem contra singula tentamenta septem virtutibus roborat. Et post subdit: Contra stultitiam sapientia, contra hebetudinem intellectus, contra praecipitationem consilium, contra

Sufficientia inuestigatio.

Prima via.

Improb.

2. via.

Lib. 2. c. 27. fo. 2.

Improb.

3. via.

num consilij vt expediatur in deliberando, et donum intellectus vt expediatur in sublimia perscrutando. Aliter sumitur distinctio donorum secundum distinctionem duplicis vitae, videlicet actiuae, et contemplatiuae. Si quantum ad vitam contemplatiuam, sic est triplex actus correspondens actui hierarchico, videlicet illuminare, purgare, et perficere: et secundum hoc triplex donum. Vnum quod disponit ad purgationem: et hoc est timor. Aliud quod attenditur secundum actum illuminandi: et hoc est intellectus. Tertium quod attenditur secundum actum perficiendi: et hoc est sapientia. Secundum autem vitam actiuam distinguuntur actus: quia quidam sunt necessitati, et quidam supererogationis: et ad primos disponit pietas, siue donum pietatis, ad secundos vero disponit fortitudo: et respectu vtrorumque est donum exequens, et dirigens. Nam respectu primorum exequens est pietas, dirigens vero est scientia, siue donum scientiae. Respectu autem secundorum exequens est fortitudo, dirigens vero est consilium: esse sunt quattuor dona, quae cum alijs tribus faciunt septem. Vel aliter: In vita actiua oportet alij communicare bona, et sustinere mala: et secundum hoc sunt duo dona, pietas ad bona communicanda, et fortitudo ad mala tolleranda. Et haec duo habent duo directiua: vt sic quattuor sint dona expedientia ad actus vitae actiuae, et tria ad actus vitae contemplatiuae per quandam correspondentiam ad ipsum esse naturae, vt sicut ex parte corporis reperitur in nobis quaternitas principiorum, et ex parte animae trinitas potentiarum, et sic in septenario intelliguntur omnia, quae constituunt hominem in vita naturae. Sic etiam in septenario numero sunt dona sancti Spiritus, quae expedit hominem quantum ad vitam gratiae: ita quod tria sunt ex parte spiritualis vitae, et interioris, siue contemplatiuae correspondentia ad tres potentias animae: quattuor vero respectu vitae actiuae correspondentia quadruplici principio constitutiuo corporis: et in hoc eodem numero propter perfectam integritatem est numerus virtutum, et numerus beatitudinum, et numerus petitionum in oratione Dominica, et numerus Sacramentorum. Et contra hoc est numerus peccatorum capitalium, et numerus septem symptomatum, siue sequelarum: quae ponit Gregorius in Moralibus. Et ad haec omnia praefiguranda praecessit in primordio conditionis totius esse numerus septem dierum propter septiformem illuminationem gratiae, quae est in nobis ex illius lucis supernae irradiatione. Sic igitur patet, quod quadruplex est via sumendi donorum sufficientiam, et octo modi: inter quos nescio si aliquis est, qui satisfacit curioso perscrutatori: hoc tamen constat secundum quod auctoritates dicunt, quod dona Spiritus sancti sunt tantum septem, nec plura, nec pauciora.

1. Ad illud ergo quod obijcitur primo in contrarium, quod deberent esse tantum quinque: quia duo solum deberent respicere cognitionem, dicendum quod sicut iam patet, quod alius, et alius est modus sumendi sufficientiam virtutum, et sufficientiam donorum. Quia enim dona ad expediendum sunt, et expeditio maxime fit per ea, quae dirigunt, et viam ostendunt: ideo plura dona respiciunt cognitionem, quam affectionem: sed e contra est de virtutibus, quia sunt ad rectificandum: et rectitudo maxime consistit circa voluntatem, et affectionem: et ideo non est simile hinc et inde.

2. Ad illud quod obijcitur, quod deberent esse quattuor contra quattuor, quae sunt nobis inflata pro peccato, dicendum quod etsi sint tantum quattuor principalia, multa tamen sunt Symptomata, et sequelae ex peccatis derelicta in potentijs animae ad illa quattuor consequentia: quia ratio non solum infirmatur per ignorantiam, sed etiam per hebetationem, et praecipitationem.

S. Bon. To. 5.

N n 2 3. Ad



3. Ad illud quod obijcitur, quod tantum deberent esse duo, quia vnum est solum quod reuocat malo, dicendum quod non est simile: quia vnus est, modus fugiendi malum: sed tamen multi sunt modi prosequendi bonum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod deberent esse quattuordecim, cum duo sint expeditiua fidei, dicendum quod propria ratio sumendi sufficientiam donorum non est penes expeditionem virtutum, sed magis penes expeditionem ipsarum potentiarum in suis actibus. Verumtamen si volumus sustinere, quod dona distinguantur penes expeditionem virtutum, tunc respondendum est per interemptionem: quia non sunt duo expeditiua fidem, sed tantum vnum, vt vniciue virtuti respondeat suum donum secundum modum in precedentibus assignatum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod deberent esse duodecim, quia quælibet vis animæ debet habere quattuor, respondendum est, quod non est simile: quia cum rationalis regat se, et alias, plura sibi occurrunt impedimenta: et ideo videtur, quod plura habeat dona expeditiua.

6. Ad illud quod obijcitur, quod deberent esse decem propter tres alias affectiones, videlicet gaudium, dolorem, et pudorem, dicendum quod non est simile de istis affectibus, et timore. Nam due illarum, videlicet pudor, et dolor, propter suam imperfectionem non possunt rationem doni habere, sed magis respiciunt Sacramentum penitentia: gaudium vero quia dicit statum, et quietem, magis debet inter fructus, quam inter dona spiritus computari.

Q V Æ S T I O II.

An dona Spiritus sancti recte ordinantur, et combinantur.

S. Thomas 1. 2. q. 68. art. 7. Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 3.

AD OPPOSITVM

Isaia 11. a

DE donorum ordine, et combinatione, quæ duo valde signanter innuit Isaias in prædictorum donorum enumeratione: vbi sic, ait de Christo: Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientia, et intellectus, spiritus consilij, et fortitudinis, spiritus scientia, et pietatis: et replebit eum spiritus timoris Domini. Primo obijcitur contra ordinem: quia cum progressus ordinatus debeat esse ab inferiori ad superius, et donum sapientia sit maximum, donum vero timoris minimum: ergo cum donum sapientia ponat primo loco, donum vero timoris postremo, non videtur dona ordinari ordine recto.

Sapientia vnde dicitur.

2. ITEM habitus spectans ad cognitionem præcedit habitum, qui spectat ad affectionem: cum ergo sapientia a sapere dicta spectet ad potentiam affectiua, intellectus vero spectet ad potentiam cognitiua, videtur quod donum intellectus est dono sapientia præponendum.

3. ITEM aut dona ordinantur secundum ordinem dignitatis maioris, et minoris, aut secundum ordinem prioritatis, et posterioritatis. Si primo modo: ergo cum maioris perfectionis sit fortitudo quam consilium, et pietas quam scientia, deberent ei præponi, et non postponi. Si secundum ordinem prioritatis, et posterioritatis: sic cum illud, quod est ex parte cognitiua, præcedat illud, quod est ex parte affectiua, videtur quod intellectus præponi debeat sapientia. Quod

si tu dicas, quod intellectus præponitur sapientia ascendendo, tunc similiter quaritur, quare non præponitur scientia pietati, et consilium fortitudini in ascendendo, sed magis e contrario.

4. ITEM obijcitur contra combinationem: quia habitus virtutum adinuicem non combinantur, immo sigillatim distinguuntur: ergo pari ratione nec habitus donorum.

5. ITEM si dona combinantur ad inuicem, cum combinatio non sit nisi in numero pari: ergo videtur quod deberent esse plura, quam septem.

6. ITEM cum quodlibet donum spectans ad affectionem habeat suum directiuum, cum quo combinetur, videtur quod et donum timoris deberet suum directiuum habere, cum quo combinaretur: quod si non habet, videtur quod nec alia deberent habere: quaritur ergo quæ sit ratio combinandi, et ordinandi dona, et quare magis huiusmodi combinatio, et ordo assignantur in habitibus donorum, quam in differentiis aliorum habituum gratuitorum.

C O N C L V S I O.

Dona Spiritus sancti recte ordinantur, et combinantur secundum quod ordinantur et combinantur propheta, et sicut innuit Dominus apud Mattheo. caps. 5.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in donis est ordo secundum gradum excellentia, et dignitatis: et hoc quantum ad ipsorum donorum vsus, secundum quos anima habet collocari in statu perfectiori, et digniori, vt pote secundum vsus doni sapientia altius eleuatur, quam secundum vsus doni timoris. Ad vsus enim illius doni a nemine peruenitur, nisi prius in vsu timoris exercitium præmittatur. Cum igitur in eis sit ordo secundum gradus excellentia, et dignitatis: non casu, et fortuna, sed valde rationabiliter quædam dona quibusdam alijs præmittuntur. Et modo sic, modo contrarie ordinantur, non propter præposterationem ordinis, sed propter diuersam rationem ordinandi. Sicut enim dicit Augustinus de sermone Domini in monte: aliquando enumeratio donorum incipit ab infimo, vt pote a timore, sicut Dominus innuit in Mattheo: aliquando a summo, vt pote a sapientia, sicut scribitur in Isaias: vterque tamen modus ordinandi rectus et congruus est. Et hoc triplici ratione: tum propter diuersum modum accipiendi prius, et posterius: tum propter diuersitatem modi ascendendi, et descendendi a superiori ad inferius: tum propter diuersitatem principiorum respectu ipsius habitus. Primo propter diuersum modum accipiendi prius, et posterius, quoniam sicut vult Philosophus, aliquid est prius generatione, et tempore: aliquid est prius complemento, et diffinitione, siue dignitate. Primo modo donum timoris est primum quantum ad vsus, secundo vero modo donum sapientia. Et secundum hanc duplicem acceptionem eius, quod est prius, ordo donorum dupliciter assignatur, vel est duplex: et vtroque modo rationabiliter inchoatur. Similiter propter diuersum modum ascendendi, et descendendi habent diuersimode ordinari: quia enim in donis attenduntur gradus excellentia, et dignitatis, et ordo in ascendendo est ab inferiori ad superius, in descendendo vero est a superiori ad inferius: hinc est quod aliquando præmittitur donum supremum, aliquando infimum. Vtrumque tamen fit secundum ordinem rectum, et congruum. Propter diuersitatem autem principij efficientis, et subiecti suscipientis similiter habent diuersimode ordinari, quia principium producatum est ipse Spiritus sanctus, in quo est summa perfectio: subiectum suscipiens est ipsum liberum arbitrium, in quo est imperfectio. Potest ergo in ordine præponi donum, quod magis appropinquat

Lib. 1. c. 9. 20. 4.

5. Metaph. cont. 26. ex post. præd. c. de Priori. et 5. Met. c. 11

proximat perfectioni Spiritus sancti: et sic præmittitur donum sapientia, quod est perfectissimum. Potest etiam nihilominus præmitti donum, quod magis appropinquat imperfectioni liberi arbitrij, et hoc quidem est donum timoris. Et sic patet, quod ordo est in donis, et quod etiam ordo in enumerando seruatur, siue quis incipiat a dono timoris, siue quis incipiat a dono sapientia. Nec tantum est in eis ordo, verum etiam cum ordine est in eis combinatio. Quia enim dona sunt ad expediendum, sicut in precedentibus fuit dictum, et qui vult expedite procedere, necesse est vt præcognoscat, et præuideat viam: hinc est, quod dona habeant sua directiua sibi per appropriationem deputata, et quod quædam in donis sunt regentia, quædam recta, siue quædam regulantia, quædam exequentia. In cuius rei signum propheta dona enumerauit cum quadam combinatione, et distinctione sancto Spiritu instigante. Concedendum est igitur quod dona recte ordinantur, et combinantur secundum assignationem prophetica. Et per hæc, quæ dicta sunt, patet pro maiori parte responsio ad obiecta.

habitus cognitiuos, per quos diriguntur, et regulantur alij habitus affectiui expedientes ad bonum, dirigi et regulari habet donum timoris, quod expedit ad fugiendum malum: et hac de causa non habet donum directiuum distinctum a directiuis aliorum donorum.

Q V Æ S T I O III.

An dona Spiritus sancti maneant in Beatis.

S. Tho. 1. 2. q. 68. art. 6. Et 2. 2. quæst. 9. art. 7. Et 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 3. Richar. 3. Sent. dist. 34. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 5. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 34. q. 1. art. 3. dub. 2.

DE

donorum euacuatione. Et est quæstio. Vtrum dona maneant in Beatis. Et quod sic, videtur auctoritate Ambrosij, quam Magister ponit in littera: ibi: Ciuitas Dei illa Ierusalem caelestis non meatu vicinij fluuij restrius abluitur, sed ex fonte vitæ procedens Spiritus sanctus in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur influere pleno septem virtutum spiritualium feruens meatu: et post exponit, quod intelligit de donis Spiritus sancti.

ITEM Christus fuit perfectissimus comprehensor: et tamen in ipso fuerunt omnia septem dona, secundum quod scribitur in Isaias: ergo videtur, quod multo fortius stare possint in quolibet alio beato.

ITEM perfectiores sunt habitus donorum, quam habitus virtutum Cardinalium: sed habitus Cardinalium manebunt in patria, sicut ostensum fuit supra: ergo et dona.

ITEM timor est donum infimum inter omnia: sed hoc donum scilicet timoris, in patria manebit, secundum quod dicitur in Psalmo: Timor Domini Sanctus permanens in sæculum sæculi, et cetera, ergo videtur, quod omnia alia dona maneant, per locum a minori.

SED CONTRA: Habitus donorum ordinantur ad sanandum symptomatica, secundum quod dictum est supra: sed in patria nulla erit infirmitas: ergo nulla erit donorum necessitas, nec vtilitas: si igitur ibi manerent, videtur quod essent frustra.

ITEM dona, vt dictum est prius, sunt ad actus medios: sed in patria omnes actus nostri erunt perfecti, et vltimati: non erunt igitur in patria habitus donorum, sed potius transibunt in habitus beatitudinum.

ITEM specialiter obijcitur de dono intellectus: si enim per donum intellectus cognoscitur Deus in creaturis, et per creaturas: cum in patria cognoscatur Deus in sua essentia, videtur quod donum intellectus non maneat in illa beatitudine summa.

ITEM obijcitur de dono consilij, quia donum consilij est dubitantis, et conferentis: si ergo in patria non erit defectus dubitationis, nec discursus collationis: ergo videtur quod donum consilij ibi non habeat reperiri.

ITEM donum fortitudinis expedit nos ad pericula sustinenda: sed in illa beatitudine non erunt pericula: ergo, et cetera.

ITEM obijcitur de dono scientia, quia scientia docet conuersari in medio nationis prauæ, et peruersæ, secundum quod habetur in distinctione sequenti: sed in patria non erit natio praua, et peruersa.

Nam cum



cum qua sit conuerfandum: ergo non videtur quod ibi manere debeat scientiæ donum.

7. I T E M donum pietatis est ad compatiendum proximo: sed in patria propter summam impassibilitatem nulla poterit esse compassio: aut ergo non erit ibi pietas, aut nulla erit illius doni utilitas.

8. I T E M donum timoris est ad retrahendum a malo: in patria autem nulla poterit esse ad malum obliquatio: ergo videtur quod omnino fiat ibi timoris euacuatio.

CONCLUSIO.

Dona spiritus sancti in patria non euacuabuntur, sed perfectiora remanebunt.

Idē sentit S. Tho. 1. 2. q. 68. art. 6

RESPON. AD ARG. Dicendum quod abfque dubio (sicut dicit Amb. et Magister) dona manebunt in patria: verumtamen secundum nobiliores, et excellentiores vsus, et actus, quam sint in via, sicut prius dictum fuit de cardinalibus virtutibus. Et si tu dicas, quæ sit horum habituum necessitas, cū ad perfectam beatitudinem sufficiat Deum videre, et amare, et tenere perfecte. Attendendum est ad hoc, quod multo maioris abundantia est perfectio gloriæ, quam perfectio gratiæ: perfectio autem gratiæ ratione sua dignitatis, et eminentiæ tribuit homini omnes habitus facientes ad integritatem iustitiæ secundum comparisonem variam ad actus, et obiecta, et secundum status, et opportunitates, quæ reperiuntur in statu viæ: multo igitur fortius gloria, quæ reddit animam per omnia deiformem, et bonis omnibus abundantem, et in nullo deficientem, habitus perfectos in anima exigit reperiri secundum omnem ipsius comparisonem: et propterea virtutes, et dona, et beatitudines quantum ad omnes habitus, qui sunt in statu viæ: et non habent quid essentiale repugnans perfectioni gloriæ, in ipsa gloria perficiuntur, et consummantur: et quia omnia dona sunt huiusmodi, sicut patet, quia omnia fuerunt in Christo, in quo fuit perfecte beatitudinis plenitudo: hinc est quod rationabiliter dicitur, & communiter tenetur, quod dona in patria non euacuabuntur, sed perfectius remanebunt. Vnde rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod dona sunt ad sanandum, dicendum quod perfecta medicinæ vsus est non tantum in restituendo sanitatem, sed etiam in præseruando, et continuando. Vnde dona in statu innocentia fuissent ad sanitatem præseruandam: in statu vero naturæ lapsæ sunt ad sanitatem reparandam: in statu vero gloriæ erunt ad sanitatem continuandam perpetue. Licet enim in illo statu non sit ægritudinis curatio: est tamen in illo sempiternæ salutis continuatio.

2. A D illud quod obijcitur, quod dona sunt ad actus medios, et omnes actus gloriæ erunt perfecti, dicendum quod sicut in statu viæ quoddam genus operis dignitate, et actu alterū antecellit, sic erit et in statu gloriæ, sicut etiam possumus videre in membris eiusdem corporis: vnde sicut membra eiusdem corporis omnia perfecta erunt, et tamen vnum membrum quodam modo excellentius altero iudicabitur, sicut oculus excellentior pede: sic etiam intelligendum est in patria, quod actus virtutum donorum, & beatitudinum ibidem omnes perficiantur, & tamen nihil prohibebit quod quantum ad genus operis quidam actus priores, & quidam medij, & qui-

dam vltimi dicantur. Si enim ad omnes bonas operationes, et laudabiles animæ illi statui conuenientes erimus expediti, quid mirum si in tanta varietate actuum, et operum quantum ad genus operis potest vnus actus alteri anteponi?

3. A D illud quod obijcitur de dono intellectus, dicendum quod quamuis in statu viæ donum intellectus fiat per discursum, & quandam inquisitionem: in patria tamen erit per simplicem aspectum, vbi Deus in omnibus creaturis videbitur manifeste. Vnde sicut dicit Philosophus: Si essemus supra lunam, nõ quæreremus propter quod eclypsaretur, quia videremus simplici aspectu interpositionem terræ: sic, immo multo excellentius in proposito intelligendum est.

4. A D illud quod obijcitur de dono consilij, dicendum quod in dono consilij duo sunt. Quædam partium ponderata discussio, et excellens, et itabilis, melioris, et dignioris partis electio: et primum est imperfectionis, et tollitur: secundum vero perfectionis, et manebit. Primum enim non est de essentia consilij doni, sed secundum.

5. A D illud quod obijcitur de dono fortitudinis, quod in patria non manebit, quia nulla sunt ibi pericula sustinenda, dicendum quod sicut dictum est de virtute fortitudinis, ita de dono fortitudinis intelligendum est, quia excellentior eius vsus erit in patria. Donum enim fortitudinis disponet ad hoc, quod homo fortiter Deo adhæreat, et inseparabiliter: et hoc non tantum secundum sufficientiam, sed etiam secundum excellentiam: et ideo non superfluum in patria.

6. A D illud quod obijcitur de dono scientiæ, dicendum quod conuerfari in medio nationis prauæ, et peruersæ, hoc est eius, prout est in statu viæ. In patria vero eius vsus erit ad sciendum, et discernendum quo modo, et qualiter vnusquisque debeat ad alterū se habere, non ad malos qui erunt extra illam supernam ciuitatem, sed ad bonos qui in illa ciuitate superna per omnia concordabuntur.

7. A D illud quod obijcitur de dono pietatis, dicendum quod ad donum pietatis non solummodo spectat compati patienti, sed etiam affectū quandam benignitatis, et dulcedinis habere ad omnem hominem, in quo conspicit imaginem Dei: hoc autem non tantum spectat ad statum viæ, verum etiam ad statum patriæ, et secundum illum actum manebit, non quantum ad alterum.

8. A D illud quod obijcitur de timore, quod nõ retrahet ibi a malo, dicendum quod vsus timoris non erit ibi quantum ad mali cautelam, sed potius quantum ad summi ardui reuerentiam, ita quod ab illa summa maiestate faciat resilire in propriam paruitatem. Hoc autem melius manifestabitur quando infra quæretur de dono timoris specialiter: nunc autem tantum sufficiat dixisse de euacuatione donorum in generali. Possent autem de his sex problemata formari, vt primo quæretur de euacuatione doni intellectus, deinde de euacuatione doni consilij, & sic de singulis donis. Melius est tamen de his simul quærare propter hoc, quod vnam generalem habent solutionem: et in determinatione problematum.

magis est attendenda solutionis utilitas, quam ratiocinationum, verboritas augmentanda.

Lib. 1. post cap. 24.

DIST.

DISTINCT. XXXIV. PARS II. PLENA TIMORVM DISTINCTIO.

ET quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est quattuor esse timores, scilicet mundanum siue humanum, seruillem, initialem, castum, vel filialem siue amicabilem. Humanus timor est, vt ait Cassiodorus, quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi propter quod delinquimus. Hic timor malus est, qui in primo gradu cum mundo deseritur, quem Dominus prohibet in Euangelio dicens: Nolite temere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere: sed potius timere eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. Timor autem seruilis est, vt ait Augustinus, cum per timorem gehennæ continet se homo a peccato, quo presentiam iudicis et pœnas metuit, et timore facit quicquid boni facit, non timore amittendi aeternum bonum, quod non amat, sed timore patiendi malum, quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi, sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor et utilis, licet insufficientis, per quem fit paulatim consuetudo iustitiæ, et succedit initialis timor, quando incipit quod durum erat amari: et sic incipit excludi seruilis timor a charitate. Et succedit deinde timor castus siue amicabile, quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem seruilis est utilis, sed non permanens in aeternum, vt iste. Timor diuinus comes est per omnes gradus.

Collectio prædictorum.

ET attende quod quattuor hic distinguuntur timores, cum supra, Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, et nomine seruilis duos, quos hic distinguimus, complexus fuit, scilicet seruillem et initialem. Amicabilem vero castum dixit. Augustinus quoque seruillem, et castum timorem aperte discernit, dum Epistole ad Romanos illum locum exponit. Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei, ita dicens: Duo timores insinuantur hic, vnus qui est in perfecta charitate, scilicet timor castus: alter, qui non est in charitate, scilicet seruilis, in quo quamuis Deo credatur, non tamen in Deum, et si bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim inuitus bene facit, etiam si bonum sit quod facit.

De casto et seruili plenius agit, tangens interdum de initiali.

DE his eisdem timoribus latius disputat Augustinus dicens: Cæpit aliquis credere diem iudicij: si cæpit credere, cæpit et timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die iudicij. Nondum est enim in illo perfecta charitas: sed si perfecta in illo esset charitas, non timeret. Perfecta enim charitas faceret perfectam iustitiam, et non haberet unde timeret, immo haberet quare desideraret vt transiret iniquitas, et veniat regnum Dei: ergo timor non est in charitate? Sed in qua charitate? Non in inchoata. In qua ergo? in perfecta. Perfecta ergo charitas foras mittit timorem. Ergo incipiat timor, quia initium sapientiæ timor Domini. Timor enim quasi locum preparat charitati. Cum autem cæperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei preparauit locum. Quantum enim illa crescit, ille descrecit: et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Maior charitas, minor timor: minor charitas, maior timor. Si autem nullus est timor, non est quæ intret charitas, sicut videmus per setam introduci linum quando aliquid suitur, seta prius intrat, et nisi exeat non succedit linum: sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet timor, quia ideo intrauit, vt introduceret charitatem.

Quod videtur prædictis aduersari.

EST autem alia sententia, que videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in Psalmo: Timor Domini castus permanet in seculum seculi. Aeternum quemdam timorem nobis ostendit, sed castum. Quod si ostendit ille nobis aeternum timorem, numquid contradicit illi ista Epistola, que dicit: Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem? Hoc enim dictum est per Ioannem, illud dictum est per Dauid. Sed nolite putare alium esse spiritum: si enim vnus status inflat duas tibias, num potest implere vnus spiritus duo corda, et agitare duas linguas? Si spiritus vno, id est statu implet a dua

Super ps. 127. in prologo.

Mat. 10. e Luca 12. a Super ps. 127. et habetur 23. q. 6. c. Ex his omnibus.

Rom. 8. c Traçt. 83. in Ioan. 10. 9. et de spiritu et lit. c. 3. 2. 10. 3. Aug. lib. 1. confess. cap. 12. 10. 1.

In Io. tract. 9. post. prim. cip. 10. 9.

Pf. 110. b

Aug. eod. tract. 9. in 10. 10. 9. Psal. 118. b 1. Ioan. 4. d

ibid.

tibi consonant, impletae duae linguae spiritu Dei dissonare possunt? Immo est ibi quaedam consonantia, est quaedam concordia, sed auditorem desiderat studiosum, non otiosum. Ecce mouit duas linguas spiritus Dei, et audiuimus ex vna: Timor non est in charitate. audiuimus ex alia: Timor Domini castus permanet in saeculum saeculi. Quid est hoc: Dissonant; Non. Excute aures, intende melodiam. Non sine causa hic addidit castus, illic non addidit, quia est timor aliquis qui dicitur castus, et est alius qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, et intelligamus consonantiam tibiaram. Quo modo discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum ne mutantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne aeterno. Ipse est timor qui introducit charitatem, sed sic venit ut exeat. Si enim propter poenas times Deum, nondum amas, quem sic times, non bona desideras, sed mala caues. Sed ex eo quia mala caues, corrigis te et incipis bona desiderare, cumq. bona desiderare ceperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne amplius amittas ipsa bona, timere Deum ne recedat a te. Cum autem times Deum ne te deserat praesentia eius, amplecteris eum, ipso frui desideras.

Quo modo dissent duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostenditur.

**NON** potes melius explanare quid intersit inter duos istos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas, quarum vnam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur a marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam. Huic non grata est, sed onerosa mariti praesentia, et si forte viuunt nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt qui timent diem iudicij. Fac alteram amare virum, et debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle. Ista optat praesentiam viri. Illa timet, et ista timet. Iam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicit: Timeo virum ne veniat. Ista dicit: Timeo virum ne discedat. Illa dicit: Timeo virum ne damnet. Ista dicit: Timeo virum ne deserat. Pone haec in animo, et inuenies timorem quem foras mittit charitas, et alium timorem castum permanentem in saeculum saeculi. Illum timorem perfecta charitas foras mittit, quia ille timor tormentum habet, torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est iustificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas, qua sanat quod vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audiuimus duas tibias, scilicet Ioannem et David resonantes. Illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne damnetur, illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne deseratur. Ille est timor, quem charitas excludit, ille est timor, qui permanet in saeculum saeculi. Ecce in his verbis praedictis aperte ostendit Augustinus quis sit timor castus, et quis seruilis, et qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significauit, qui nec ex toto est seruilis, nec ex toto castus, sed tamquam medius aliquid de seruili, et aliquid de casto timore habet. Facit enim seruire partim timore poena, partim amore iustitiae, per quem timemus puniri, et timemus offendere. Iste timor est in inchoata charitate, non in perfecta, et quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum poene, id est quantum ad id, quod facit timere poenam, et quantum ad tormentum conscientiae. Nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini, ubi non negat timorem esse in charitate inchoata, sed perfecta, quod non possit dici de seruili, quia ut ipse supra dixit, seruilis timor non remanet veniente charitate, nec intrat charitas, nisi prius ille timor exeat, nec in illo timore aliquis credit, in Deum, etsi credat Deo, nec benefacit etiam si bonum est quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoata, quia omnis qui charitatem habet licet non perfectam, et in Deum credit, et bona opera facit. Quare seruilis non est timor ille, quem in charitate inchoata esse concessit, et quem crescente charitate decrescere dixit: sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate nisi perfecta sit.

Quod timor seruilis et initialis dicitur initium sapientiae, sed differenter.

**SCIENDVM** tamen est, quod vterque timor, scilicet seruilis et initialis in diuersis scriptura locis dicitur initium sapientiae, et ita fore comperies, si diligenter annotaueris loca scripturae, in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione et causa diuersa dicitur seruilis timor initium sapientiae, et ex alia initialis. Seruilis enim ideo dicitur initium sapientiae, quia preparat locum sapientiae, et ducit ad sapientiam, sed tamen non remanet cum ea, immo foras exit. Initialis vero dicitur initium sapientiae, quia est in inchoata sapientia, quem cum quis habere incipit, sapientiam, et charitatem habere incipit. Inde etiam est quod vterque timor

Mat. 15. d  
Aug. quid simile super  
Psal. 149. ad princ. 10. s.

Aug. eodem tract. 9. super Io. epist. inferioris aliquid etiam tract. 43. in Io. et epist. 120. c. 21. et de verb. Apost. ser. 18. et super Psal. 118. c. 6. 12. ad finem 10. s. Eodem tract. 9. Ibid. post

timor dicitur initialis, quod inuenire poteris per diuersa scripturae loca. Vterque etiam timor interdum dicitur seruilis, quia et ipse initialis, qui est in charitate inchoata, aliquid habet de seruili, scilicet angorem poene, sicut et aliquid habet de casto, scilicet quod timet offendere ac separari.

De hoc, quod Augustinus dicit castum timorem esse aeternum.

**ILLVD** quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustinus dicit, castum timorem esse aeternum. Per quod confirmatur praemissa sententia, scilicet quod spiritus timoris erit in futuro, sicut et alia dona Spiritus sancti. Sed non habebit omnem illum usum, quem modo habet. Faciet enim tunc nos reuereri Deum, non timere separari vel carere. Fuit ergo et in Christo timor ille, sed iuxta usum illum, quem habebit in futuro in sanctis. Non enim timuit Christus separari vel offendere Deum, sed Deum pra omnibus reueritus est.

An timor poene, qui fuit in Christo, fuerit seruilis vel initialis, vel alius.

**CV** M autem fuerit in Christo timor poena, queritur an iste timor fuerit mundanus, vel seruilis, vel initialis. Ad quod dicimus, nullum eorum fuisse in Christo, quia timor mundanus malus est, ut supra dictum est, et in primo gradu cum mundo deseritur. Seruilis vero vel initialis in perfecta charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste, quo poenam timuit? Potest timor ille dici naturalis vel humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors ac formidatur poena. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex natura secundum quod prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concreat us homini nec de bonis naturalibus: sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus aduenit: cui corruptio inoleuit, tamquam esset naturalis. Et est iste timor effectus peccati, ut praedictum est.

Dist. 15. c. 3. et 16. c. 1

**DIST. XXXIV. PARS II. A** Et quia de timore occurrit nobis tractandi locus, sciendum est quattuor esse timores scilicet mundanum, et cet. Dub. I.

De dono timoris specialiter.

Et quia de timore occurrit nobis tractandi locus, sciendum est quattuor esse timores, scilicet mundanum, et cetera.

Expositio textus.

**V** P R A egit Magister de donis in generali, in hac vero parte agit de dono timoris in speciali. Diuiditur autem ista pars in tres partes. In quarum prima assignat diuersos modos timendi. In secunda vero inquirat diuersitatem illorum modorum, ibi: De his etiam timoribus latius, et cet. In tertia vero querit, secundum quam istarum differentiarum timor in Christo fuerit, ibi: Illud quoque diligenter est notandum, et cet. Prima pars diuiditur in duas. In quarum prima ponit distinctionem timoris secundum quattuor differentias. In secunda vero reducit illas quattuor ad duas, ibi: Et attende quod hic quattuor distinguuntur timores, et cet. Secunda vero pars principalis, in qua inquirat differentiam inter membra prius assignata, diuiditur in partes quattuor. In quarum prima assignat differentiam inter timorem seruillem, et castum, tangens interdum de initiali. In secunda vero inducit quendam auctoritatem, qua videtur praecedentibus esse contraria, et intellectum eius determinat, ibi: Est autem et alia sententia, qua videtur huic contraria. In tertia vero ad maiorem istorum evidentiam subiungit exemplum, ibi: Non potes melius explanare, et cet. In quarta vero et vltima subiungit cuiusdam alterius auctoritatis expositionem, ad habendum de praedictis evidentiam plenariam, ibi: Sciendum tamen est, quod vterque timor, et cet. Tertia vero pars principalis diuidi habet in partes duas. In quarum prima ostendit, quod in Christo fuerit timor poenae, ibi: Cum autem in Christo fuerit timor poena,

Diuisio.

Obijciunt hic primo contra ordinem a Magistro obseruatum: Videtur enim quod inordinate procedat in tractando, quoniam via diffinitiva praecedat diuisiua: ergo prius est timorem diffinire, quam diuidere. Si tu dicas quod non est vnam communem diffinitionem ipsius timoris assignare: in contrarium huius opponitur: quia cum timor habeat ortum ex amore, et vnam sit amoris diffinitionem assignare, sicut Dionysius diffinit amorem per vim vnitiuam, videtur quod similiter sit ex parte timoris. Sed in contrarium huius opponitur: quia quando aliquid in vna sui acceptione est passio, in altera vero est habitus, aequiuoce dicitur: sed timor, qui est donum, est habitus: timor vero naturalis est passio: ergo de timore non potest assignari vna communis ratio. Item Augustinus, et Damascenus timorem diffiniunt. Augustinus super Ioannem sic: Timor est fuga animi, ne amittat quod amat. Damascenus sic: Timor est expectatio futuri mali: sed neutrum conuenit timori in statu patriae, sicut patet: ergo non videtur quod sit generalem rationem ipsius timoris inuenire. Iuxta hoc queritur de istis duabus diffinitionibus praetactis, quoniam videntur sibi contrariari. Si enim fuga, et expectatio opponuntur, et timor est fuga secundum Augustinum: non ergo est expectatio, ut dicit Damascenus. Vterius queritur iuxta hoc, vtrum timor secundum generalem sui acceptionem habeat vnum obiectum commune. Quod sic videtur, quia naturalis timor conformis est gratuito, et gratuitus glorioso: alioquin nec timor naturalis perficeretur a gratuito, nec gratuitus a glorioso: hoc autem esse non posset nisi haberent vnum obiectum commune: ergo, et cet. Item tanta generalitatis est amor, quanta est timor: sed omnis amor est respectu obiecti sub vna ratione, videlicet sub ratione boni: ergo videtur similiter de timore. Sed contra est, quod timor viae est respectu mali, timor autem patriae non est respectu mali, cum ibi nullum sit malum: ergo non videtur quod timoris viae, et

Cap. 4. de diuin. nom. par. 2.

In Ioan. tract. 46. in fine 10. p. Dam. lib. 2. de fid. orth. c. 18.

Quaestum 2. de obiecto timoris

et timoris patriae possit esse vnum obiectum commu-  
ne: ac per hoc vna communis ratio assignari. Item timor  
vix est respectu futuri, timor autem patriae respectu  
futuri non potest esse: ergo non possunt commu-  
nicare in ratione vnus obiecti.

R s p. Dicendum quod timor cum multas habeat  
differentias, de illis nec dicitur omnino vniuoce, nec  
aequiuoce, sed secundum quamdam analogiam. Vbi  
autem est analogia, ibi est comparatio ad aliquid vnu  
secundum prius, et posterius, maxime vbi est dicere  
proprie analogia: et ideo timor secundum omnes suas  
differentias habet aliquid obiectum, siue vnam ratio-  
nem, circa quod consistit eius actus secundum prius,  
et posterius. Obiectum autem timoris sub ratione sua  
generali est arduum. Actus vero communis resistit ab  
illo arduo: et hoc est in omni timore reperiri. Vnde  
vna communis ratio potest de omni timore assignari,  
vt dicatur quod timor est resistit ab aliquo arduo siue  
excellenti, siue illud arduum sit in genere boni, siue  
sit in genere mali. Sed cum est in genere boni est resi-  
stitio cum reuerentia: cum vero est in genere mali, est  
resistit cum fuga. Sed quia iuxta analogiam frequen-  
ter latet aequiuocatio quaedam secundum Philoso-  
phum, propter tollendam ambiguitatem Magister pri-  
mo maluit diuidere, quam diffinire: quia in multi-  
plicibus primo est diuidendum, et postea diffini-  
endum: et hinc est quod Augustinus et Damascenus timo-  
rem diffiniunt non quidem in sua generalitate, sed  
respectu mali. Et quia timor respectu mali dupli-  
cem actum habet, vnum antecedentem, qui est esti-  
matio, siue suspicio, qua quis credit malum sibi super-  
uenturum, alium consequentem, qui est fuga illius ma-  
li estimati: hinc est quod vnus illorum diffinit per ex-  
pectationem, alter vero per fugam: ita quod nulla est  
ibi controuersia. Accipitur enim ibi expectatio large  
pro quacumque estimatione, siue credulitate de ad-  
uentu mali. Et per hoc patet responsio ad primum,  
quod quarebatur de timoris notificatione.

Ad 2. quae-  
sitionem.

Quaestum  
3. de diui-  
sione timo-  
ris secundum  
Magistrum

Ad illud vero quod quarebatur ulterius de timoris  
obiecto, dicendum quod obiectum eius est arduum  
sub ratione ardui, et excellentis, et quodam modo su-  
perexcellens. Vnde quod obicitur de malo, et de  
futuro non valet: quia illa ratio non respicit timorem,  
nisi quantum ad statum vix, nec adhuc generaliter: in  
statu enim vix est timor reuerentiae sicut ex prae-  
cedentibus habitum est, et cetera.

Obicitur secundo contra numerum, et diuisionem,  
quam de timore ponit Magister. Et obicitur contra  
hoc, primo quod videtur Magister esse insufficientis:  
omittit enim timorem naturalem. Item obicitur, quia  
videtur sibi contradicere: primo enim dicit quattuor  
esse timores, et postmodum subiungit quinque. Et si  
tu dicas, quod ipse enumerat pro vno mundanum, et  
humanum: Contra: Timor mundanus surgit ex concu-  
piscencia oculorum, timor humanus ex concupi-  
scentia carnis. Sed istae concupiscenciae sunt diuersae:  
ergo et illi timores. Iuxta hoc quarebatur, cum sex dif-  
ferentiae assignentur, videlicet naturalis, mundanus, hu-  
manus, feruilis, initialis, et filialis, penes quid suman-  
tur, et quo modo distinguantur.

R s p. Dicendum quod sex differentiae timoris  
habent distingui secundum differentiam suarum ori-  
ginum. Timor enim aut est ex natura, aut ex libidine,  
siue concupiscencia, aut ex gratia. Si est ex natura, tunc  
est timor naturalis. Si ex concupiscencia, hoc est du-  
pliciter, aut est ex nimio amore sui, sic est humanus:  
aut ex nimio amore suorum, sic est mundanus. Si ve-  
ro ex gratia aut ex gratia gratis data, sic est feruilis: aut  
ex gratia gratumfaciente inchoata, et sic est initialis:  
aut est ex gratia perfecta, et sic est filialis. Et sic patet,  
quod sex sunt differentiae timoris secundum suam ge-  
neralem diuisionem ex parte suae originis. Ad illud  
ergo quod obicitur, quod Magister est insufficientis,  
quia non ponit nisi quattuor, dicendum quod Magi-

ster cum intendit hic agere de timore dono, non diui-  
dit timorem nisi eatenus quatenus ad propositum suum  
spectat. Timor autem donum quadrupliciter habet,  
considerari, aut per comparationem ad suum opposi-  
tum, quod expellit: et hoc est timor malus, qui oppo-  
nitur dono Spiritus sancti, vt mundanus, et humanus,  
quos Magister non diuidit, licet sint timores diuersi:  
quia sub vna ratione considerat, videlicet in quantum  
oppositionem habent ad donum timoris. Aut per com-  
parationem ad obiectum minus principale, et hoc qui-  
dem est malum culpae siue offensae: et sic est timor  
initialis. Aut per comparationem ad obiectum maxi-  
me principale, quod quidem est excellentiae maiesta-  
tis diuinae: et quantum ad hoc est timor filialis. Et sic  
patet, quod secundum quadruplicem comparationem  
ipsius timoris doni, assignantur quattuor timoris dif-  
ferentiae. Et Magister sufficienter diuidit timorem,  
quantum spectat ad propositum. Aliter potest dici,  
quod timor sub ratione doni potest secundum aliam  
considerationem quadrupliciter diuidi: quia timor  
aut est oppositum simpliciter dono: et sic est vna dif-  
ferentia, videlicet mundanus, et humanus: aut est do-  
num, tamen cum opposito doni: et sic est timor feruilis:  
aut est donum cum opposito, tamen cum quadam  
approximatione ad oppositum: et sic est timor initialis:  
aut est perfectum donum, et sic est timor filialis:  
et sic patet sufficientia horum membrorum, et solutio  
obieciorum.

Et attende, quod hic quattuor distinguuntur timo-  
res, et cetera. Dub. III.

Contra: Ex hoc videtur, quod vel Magister sit su-  
perfluus, vel Beda diminutus. Item iuxta hoc quari-  
tur de diuisione, quam ponit Damascenus, vbi diuidit  
timorem in sex differentias, quarum nullam ponit,  
nec Magister, nec Beda. Dicit enim quod sex sunt ge-  
nera timoris, videlicet segnicies, erubescencia, vere-  
cundia, admiratio, stupor, et agonia: videtur enim  
secundum hoc, quod aut ipse Damascenus aut Magi-  
ster in diuidendo non recte procedit. Iuxta hoc etiam  
quaritur de sufficientia membrorum, quae ponit Da-  
mascenus.

R s p. Dicendum quod est loqui quadrupliciter  
de timore: aut secundum quod est donum praecise:  
aut secundum quod est donum, et oppositum dono:  
aut secundum quod comprehendit donum, et oppo-  
situm dono, et passionem naturae: aut specialiter de  
ipso secundum quod timor est passio naturae. Si se-  
cundum quod est donum, sic diuiditur in duo mem-  
bra, et sic accipit Beda diuidens timorem in feruilem,  
et castum, quia potest esse donum gratuitum, aut gra-  
tis datum. Si secundum quod comprehendit donum,  
et oppositum dono, sic est diuisio Magistri in quattuor  
membra, secundum quod dictum fuit supra. Et quia  
Magister largius accipit, ideo plura membra ponit. Si  
autem accipitur prout comprehendit donum, et op-  
positum dono, et etiam passioni naturae, sic diuiditur  
in sex membra posita prius. Si vero prout accipitur  
specialiter pro passione naturae, sic est diuisio Dama-  
sceni, quae est quasi subdiuisio respectu praecedentis.  
Sufficientia autem, et numerus horum membrorum  
sic patet: quia timor passio aut est respectu mali, aut  
respectu ardui. Si respectu mali, aut respectu mali in  
se, aut respectu mali in ordine ad culpam. Si respectu  
mali in se, hoc est dupliciter, aut prout timetur: diffi-  
cultas in opere superexcedens vires nostras, et sic est  
segnicies, de qua dicit ipse Damascenus, quod segnicies  
est timor futurae operationis. Aut prout timetur malum  
per accidens: et sic est ipsa agonia, de qua dicit ipse  
Damascenus, quod agonia timor est per casum, siue  
infortu-

Dam. lib. 2.  
c. 15. de  
orth.  
Ibidem.

Dam. lib. 2.  
c. 15.  
Quaestum  
4. de diui-  
sione data  
a Damas.

Dam. lib. 2.  
c. 15. de  
orth.  
Ibidem.

infortunium. Si autem est timor mali in comparatio-  
ne ad culpam, hoc potest esse dupliciter, aut respectu  
culpae, quae iam est: et sic est verecundia, de qua dicit  
Damascenus quod verecundia est timor actu. Aut re-  
spectu culpae, quae iam non est, sed potest esse: et sic est  
erubescencia. De qua dicit Damascenus quod erube-  
scencia est timor in spectatione cogniti. Si autem est  
respectu ardui, siue magni, aut est magnum, in quod  
non possumus cognoscendo, et operando propter di-  
rectum cognitionis: tunc est admiratio, de qua dicit  
Damascenus quod admiratio est timor in magna ima-  
ginatione finita: aut est arduum ad quod inasueti su-  
mus: et sic est stupor, de quo dicit, quod stupor est timor  
ex inasuetata imaginatione. Vel aliter, timore,  
passione: aut timetur quod est de se timendum, aut  
timetur quod de se timendum non est: si timetur quod  
est timendum de se, hoc potest esse tripliciter, quonia  
aut est praesens, et sic est verecundia: aut futurum cer-  
tum, et sic est erubescencia: aut futurum dubium, et  
sic est agonia. Si autem timetur aliquid quod de se  
timendum non est, hoc potest esse tripliciter, aut pro-  
pter defectum virtutis, et sic est segnicies: aut propter  
defectum cognitionis, et sic est admiratio: aut propter  
defectum consuetudinis, et sic est stupor: et sic patet  
praedictorum numerus, et sufficientia: et per haec  
etiam patet responsio ad obiecta.

Dam. lib. 2.  
de fid. orth.  
c. 15.  
Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Ibidem.

Amabilem vero, et cetera. Dub. III.

Quaestum  
5. de nomi-  
natione ti-  
moris gra-  
tuiti.

Contra: Videtur quod alius sit timor castus, et alius  
timor amabilis, et alius timor filialis. Aliud enim  
timet sponsa, et aliud amicus, et aliud filius. Filius  
enim timet patris indignationem, amicus voluntatis  
dissensionem, sponsa complexuum separationem: ergo  
videtur quod illi sunt diuersi timores. Iuxta hoc quae-  
ritur, propter quod timor perfectus sortitur illa voca-  
bula, et quare magis vocatur amabilis, quam socialis.  
R s p. Dicendum quod licet isti timores in his  
sensibus habeant differentiam: tamen respectu Dei  
vnus, et idem timor censetur hoc triplici nomine. Si-  
cut enim vna est gratia, quae facit esse filium Dei per  
adoptionem, facit etiam amicum, et desponsat animam  
in coniugium: sic etiam in proposito est intelligendum,  
quoniam vnus, et idem timor est, quo quis timet  
amittere Deum, siue separari a Deo sub hac tripli-  
ci ratione. Et ex hoc patet, quare iste timor hoc  
triplici nomine nominetur: patet etiam responsio ad  
obiecta.

Vterque timor, et cetera. Dub. IIII.

Quaestum  
6. de timo-  
re in ordi-  
ne ad sapie-  
tiam.

Contra: Si timor initialis dicitur, quia in eo inchoa-  
tur sapientia, et gratia, et timor feruilis est huiusmo-  
di: videtur ergo quod timor feruilis sit initialis, quod  
falsum est. Iuxta hoc quarebatur, propter quod timor  
in sacra Scriptura potius dicitur initium sapientiae,  
quam aliud donum: et quare magis dicitur initium  
sapientiae, quam alicuius alterius doni, aut virtutis,  
aut gratiae.  
R s p. Dicendum quod cum duplex sit initium,  
videlicet intra, vel extra, initialis denominatur a  
principio intra, quod est naturae principium intrinse-  
cum. Feruilis autem habet rationem principij extra:  
et propterea nec est, nec debet dici initialis. Ad illud  
quod quarebatur, quare magis dicitur principium sapientiae,  
quam alterius doni, dicendum quod in fa-  
ficiendo in bonum, donum timoris est primum inter  
omnia dona, et donum sapientiae est supremum: cum  
ergo ratio initij, et principij debeat attribui primo,  
hinc est quod ratio initij debet attribui timori, quia  
non in summo statu est: hinc est quod timor magis di-  
citur principium sapientiae, quam alicuius alterius do-  
ni. Alia vero quae dicuntur in littera, sunt satis plana.  
Ex his autem quae in littera dicta sunt, possent forma-

ri sex problemata de timore, vt primum sit de timo-  
ris diffinitione. Secundum de obiecto. Tertium de  
diuisione Magistri. Quartum de diuisione Damasceni.  
Quintum de doni gratuiti nominatione. Sex-  
tum, et vltimum de eius comparatione ad donum  
sapientiae, et cetera.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, in qua quidem  
agitur de dono timoris, incidit hic quaestio circa  
duo. Primo enim quaritur de timore informi, siue  
feruili, qui est cum peccato. Secundo quaritur de ti-  
more gratuito, qui datur cum Spiritu sancto. Circa  
primum quaruntur tria. Primum est de timore feruili  
per comparationem ad suum principium. Secun-  
dum est de timore feruili per comparationem ad  
suum vsum. Tertium est de eodem timore per com-  
parationem ad gratiae complementum.

QUESTIO I.

An timor feruilis sit donum Spiritus sancti diuinitus  
datum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 66. Memb. 2.  
S. Tho. 2. 2. q. 19. art. 9.  
Timet 3. Sent. dist. 34. q. 2. art. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 34. art. 2. q. 2.  
Durandus 3. Sent. dist. 34. q. 4.  
Steph. Brules. 3. Sent. dist. 34. q. 2.

DE timore feruili per comparationem ad eius  
principium, vtrum videlicet timor feruili  
sit donum Spiritus sancti diuinitus da-  
tum. Et quod sic, videtur. Primo per Glof-  
sam super illud: Non accepistis spiritum seruitutis ite-  
rum in timore, ibi Glossa: Caue ne ex eo quod ait  
spiritum seruitutis, et spiritum adoptionis, diuersum  
intelligas spiritum, cum sit vnus, atque idem spiritus.  
Si ergo spiritus adoptionis est donum Spiritus sancti,  
ex hac Glossa videtur necessario posse concludi, quod  
ab eodem sit timor feruilis.

FVNDAMEN-  
TA.

Rom. 8. c

ITEM Augustinus dicit, et habetur in littera: In Ps. 127,  
Bonus est timor feruilis, et vtilis, per quem fit paulati-  
m consuetudo iustitiae: Sed omne datum optimum, et  
omne donum perfectum de sursum est: ergo timor  
feruilis de sursum descendit.

Eccl. 1. c  
Prou. 15. d  
Iff. 26. d

ITEM hoc ipsum videtur probari auctoritate veteris  
testamenti, quia sicut dicitur: Principium sapientiae  
timor Domini. Et: In timore Domini declinat  
omnis a malo. Et: A timore tuo Domine concepimus,  
et parturimus spiritum salutis. Si ergo timor feruili  
est initium sapientiae, et facit declinare a malo, et  
bonum concipere, et hoc totum non est nisi a dono  
Dei: videtur ergo quod timor feruilis sit donum Spi-  
ritus sancti.

ITEM non solum a Deo est gratia cooperans, sed  
etiam gratia voluntatem preparans: ergo non so-  
lummodo a Deo est timor ille, qui regit hominem  
in statu iustitiae, sed etiam qui praeparat ad illum  
statum. Cum ergo timor feruilis sit huiusmodi, vi-  
detur quod timor feruilis sit donum Spiritus sancti.

ITEM plus est timere Deum, quam credere.  
Multi enim credunt, qui non timent: sed fides, qua  
quis credit, etiam in statu peccati datur homini de  
sursum: ergo et donum, per quod timet: sed timor  
feruilis est huiusmodi: ergo, et cetera.

AD OPPOSITIVM

1. SED CONTRA: Omne donum Spiritus sancti potest stare cum Spiritu sancto, quia Spiritus sanctus non repugnat suis donis: sed quando Spiritus sanctus infunditur, tunc timor servilis expellitur, sicut dicit Augustinus, & habetur in littera: Ergo timor servilis non est donum Spiritus sancti.

2. ITEM omne Spiritus sancti donum habet exemplar correspondens in Deo: sed timor servilis non habet exemplar correspondens in Deo, nec in quantum timor, nec in quantum servilis. In Deo enim nullus est pavor, nulla est servitus: ergo &c.

3. ITEM omne donum Spiritus sancti datur ad habitandum animam ad aliquid arduum, et excellens: sed timor potius consistit in depressione, quam in aliqua erectione, et potius est ex virtutis indigentia, quam ex sufficientia: videtur ergo quod timor servilis non sit donum Spiritus sancti.

4. ITEM sicut contingit Deum timere propter penas, quas infligit: sic etiam contingit amare propter beneficia, quae nobis tribuit etiam in statu peccati: sed amor ille, qui est propter temporalia, non ponitur inter Spiritus sancti dona: ergo nec timor servilis, qui principaliter habet oculum ad poenam.

5. ITEM sicut aliquis dimitti transgredi mandata Dei propter timorem poenarum aeternarum, sic latro dimittit transgredi edictum regis propter timorem furcarum: sed timor, quo latro timet furari ne suspendatur, non ponitur esse donum Spiritus sancti: ergo similiter videtur de illo timore, quo quis timet peccare, ne aeternaliter puniatur: immo videtur multo fortiori ratione, quia si malum facilius timetur, maius malum multo facilius timetur: cum ergo maius malum sint poenae aeternae quam temporales, si non egemus dono ad timendum poenas temporales, multo magis videtur quod nec ad timendum poenas aeternas.

CONCLUSIO.

Timor servilis est donum Spiritus sancti: quamquam non sit donum cum Spiritu sancto.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio timor servilis est donum Spiritus sancti. Et ratio huius est: quoniam sicut donum Dei est nosse, sine credere poenas futuras, pro eo quod ibi est quaedam cordis illuminatio, et directio: sic donum Dei est illas poenas aeternas refugere, et timere, pro eo quod ex tali dono est quaedam cordis emollitio, et fluxus concupiscentialis restrictio, et in hoc quaedam rethorificatio. Quod enim ibi sit emollitio, satis innuit Isaias propheta cum dicit: Indurasti cor nostrum, ut non timeremus te. Quod ibi sit fluxus concupiscentialis restrictio, innuit propheta in Psalmo, cum dicit: Confige timore tuo carnes meas: quod quidem non solum fit timore casto, sed etiam servili, quo timentur aeterna supplicia, et timetur divina iustitia. Et propter illorum timorem cessat homo a peccatorum perpetratione, licet non omnino cesset a voluntate, sicut dicit glossa, quod totum est ex divino munere. Ideo concedendae sunt rationes ad hanc partem inductae.

Isai. 63. d

Psal. 118. p

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrario, quod timor servilis non manet cum Spiritu sancto, dicendum quod dona Spiritus sancti sunt in multiplici differentia. Quoddam namque donum est a Spiritu sancto, sed non cum Spiritu sancto, quia preparat ad Spiritum sanctum, et tale donum est timor servilis secundum quod huiusmodi. Quoddam autem est donum, quod est a Spiritu sancto, et semper cum Spiritu sancto, quia per ipsum consecratur habitaculum Spiritui sancto, sicut est donum charitatis. Quoddam vero est donum, quod est donum a Spiritu sancto, et aliquando cum Spiritu sancto, aliquando

sine Spiritu sancto, sicut donum quod est ad Spiritus sancti manifestationem, et est ordinatum non solum ad propriam utilitatem, sed etiam ad alienam: sicut donum prophetiae, et donum scientiae, quae aliquando in malis, aliquando in bonis reperiri habent. Cum ergo dicitur quod donum Spiritus sancti compatitur se cum Spiritu sancto. Dicendum quod illud habet instantiam in eo dono, quod ordinatur ad habitationem Spiritus sancti preparandam. Posset etiam aliter dici, quod timor servilis est in quantum servilis est, non possit stare cum Spiritu sancto propter annexam imperfectionem, quae dicit repugnansiam ad statum gratiae: tamen quantum ad aliquid sui nihil prohibet ipsum cum Spiritu sancto stare, sicut infra melius manifestabitur: et quantum ad hoc est donum eius.

Quæst. 5. huius art.

2. AD illud quod obijcitur, quod omne donum Spiritus sancti habet exemplar correspondens in Deo, dicendum quod si illud specialiter intelligatur quantum ad omnem eius proprietatem, sic non est verum: sed si generaliter intelligatur, utpote quod dicitur illud habere exemplar in Deo, quod habet aliquid correspondens sibi vel secundum se, vel secundum suum genus, sic veritatem habere potest. Et hoc modo timor potest habere exemplar in Deo: quia qui timet, elongatur a malo, et stat intra fines proprios, ita quod supra se non erigitur. Vtrumque autem istorum contingit reperiri in Deo, quia Deus a malo maxime elongatur, et nullo modo supra se ipsum erigitur: ideo dum per timorem Deo subijcitur, eidem assimilatur: et talis assimilatio sufficit ad hoc, quod timor habeat sufficientem rationem doni.

3. AD illud quod obijcitur, quod omne donum Spiritus sancti datur ad habitandum animam ad aliquid arduum, et excellens, dicendum quod sicut inordinate amare est magna lascivia, sed ordinate amare est magna virtutis, et excellentiae: sic inordinate timere est segnitie, et ignaviae, ordinate vero timere magna est excellentiae. Qui enim Deum veraciter timet, nihil terrenum, et caducum timet, immo ex ipso timore de ipsis timoribus superessertur. Ideo licet actus timoris videatur pertinere ad quaedam defectibilitatem: secundum veritatem tamen pertinet ad excellentiam, et nobilitatem: et quia in timore servili incipit homo Deum ipsum timere, hinc est quod donum Spiritus sancti est, sed imperfectum.

4. AD illud quod obijcitur, quod sicut contingit Deum timere propter poenas, ita et amare propter beneficia, dicendum quod sicut beneficia quaedam sunt praesentia, quaedam futura, quaedam quae videtur, quaedam quae expectantur: sic etiam et poenae. Et si quis timeat Deum solummodo propter poenas praesentes, quas iam expertus est, hoc non habet necessarium ex dono: sed cum timeret propter supplicia futura, quae credit insignenda esse omnibus, qui committunt divinam iustitiam: sic et in amore intelligendum est, quod amor aeternorum bonorum est donum Dei. Amor vero praesentium potest esse ex ipso naturali affectu: et ideo ex hoc non potest concludi, quod timor servilis non sit donum, quia timor servilis non timentur tantum temporalia supplicia, sed etiam aeterna, sicut tactum est supra.

AD illud quod obijcitur de latrone, qui timetur furari propter suspendium, dicendum quod non est simile, sicut iam tactum est: quia naturali cognitione, et estimatione latro cognoscit illud supplicium, et illud reformidat: non autem sic est de supplicio infernali, immo oportet quod timeat per fidem: et amplius quod cor quodam modo mollescit, ut exhorreat illa supplicia ad fidei instinctum.

Propterea ratio illa non valet: quia non est simile hinc et inde.

QVA

QUESTIO II.

An usus timoris servilis sit bonus, vel malus.

Alex. Alex. 3. p. q. 66. membr. 3. S. Thomas. 2. 2. q. 19. ar. 4. Et 3. Sent. d. 34. q. 2. ar. 2. q. 1. Szepl. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 2.

FVNDAMENTA.

DE timore servili in comparatione ad eius usum, vtrum scilicet usus timoris servilis sit bonus, an malus. Et quod bonus sit, videtur: quia quales sunt habitus, tales sunt actus: sed timor servilis, cum sit donum Spiritus sancti, est bonus: ergo per documentum moralis Philosophi actus eius est bonus.

Ethic. et 2. Top. cap. 4.

ITEM maxima est Philosophi, quod cuius usus bonus, ipsum quoque bonum est: et cuius usus malus, ipsum est malum: ergo si usus timoris servilis est malus, ipse timor servilis est malus: sed non est malus cum detur divinitus: ergo actus eius est bonus.

In epist. 1. Io. 1. ar. 9. 10. 9.

ITEM omnis habitus, cuius usus preparat hominem ad susceptionem gratiae, est bonus quantum ad usum: sed timor servilis est huiusmodi: quia per usum eius introducit charitatem, sicut dicit Augustinus, et habetur in littera: ergo, et cetera.

ITEM nullus actus, quo quis vitat peccatum, est peccatum: sed actus timoris servilis recedit homo a peccato: ergo actus timoris servilis non est peccatum: non est ergo malus: et est malus, vel bonus: ergo est bonus.

AD OPPOSITIVM. Ps. 118. p

1. SED CONTRA super illud Psalmi: Confige timore tuo carnes meas, Glossa Augustini: Timor servilis carnem non crucifigit, quia vivit in eo peccandi voluntas, et sequeretur opus, si speraretur impunitas: mallet enim licere, et dolet non licere: quod lex vetat: sed omnis talis motus est directe contra iustitiam, quia vellet iustitiam non esse: omnis vero motus contra iustitiam est malus: ergo actus, et usus timoris servilis est malus.

In 1. epist. Io. 1. ar. 9. 10. 9. Rom. 8. g

2. ITEM Gregorius in Moral. Cum poena timeatur, et Dei facies non amatur, timor ex timore est, non ex amore: sed omnis actus, qui procedit ex radice timoris, et superbiae, est actus malus, et damnabilis: ergo usus timoris servilis non est bonus, sed danabilis.

3. ITEM nullus actus impossibilis charitati, est bonus, sed timere serviliter est actus impossibilis charitati: ergo timere serviliter non est bonum. Maior manifesta est: quia charitas bono non repugnat, sed malo. Minor etiam manifesta est secundum verba Augustini, et Apostoli: quia spiritus servitutis non stat cum spiritu adoptionis.

4. ITEM omnis timor ortum habet ex amore: ergo timor servilis ex amore habet ortum: sed omnis amor aut est naturalis, aut libidinosus, aut gratuitus: cum ergo timor servilis non possit habere ortum ex amore gratuito, quia est in peccatore, nec ex amore naturali, constat, quia iam esset timor naturalis: restat ergo quod ex amore libidinoso: sed omnis actus, qui exit ex amore libidinoso, est malus, et culpabilis: ergo actus timoris servilis est malus.

5. ITEM amare Deum propter temporalia principaliter est peccatum, et malum: ergo similiter timere Deum propter poenas principaliter est malum: sed hoc est timere serviliter: videtur ergo quod actus timoris servilis semper sit culpabilis.

6. ITEM timor servilis non dicitur servilis nisi a servitute peccati: ergo pari ratione nullus dicitur timere serviliter, nisi circa illum actum sit annexa circumstantia peccati: sed circumstantia peccati annexa actui facit totum actum deformem: ergo videtur.

S. Bon. To. 5.

A detur quod actus, et usus timoris servilis sit semper culpabilis et deformis.

CONCLUSIO.

Timor servilis licet non sit bonus bonitate meriti, est tamen bonus bonitate preparante ad meritum.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum dico timorem servilem: duo dico, videlicet ipsum habitum, quo anima disponitur ad timendum Deum, ut punientem eos qui praevarentur: et ulterius nomine servitutis importatur deformitas peccati, quae annexa est illi habitui in eodem homine, ratione cuius ille homo dicitur esse servus peccati, et timor in eo existens dicitur esse timor servilis. Per hunc etiam modum cum dico aliquem timere serviliter, duo dico, videlicet actum ab illo habitu egredientem, et voluntatis servilitatem, siue deformitatem concomitantem. Sed attendendum quod hoc potest esse dupliciter, aut ita quod deformitas illa voluntatis concomitetur quantum ad habitum, aut quantum ad actum. Si concomitatur solum quantum ad habitum, sic potest esse quod aliquis serviliter timeat, et tamen motu illo non peccabit: quia si ex recogitatione poenarum aliquis abhorret offendere Deum, hoc potest esse praeter omne peccatum. Si autem concomitatur in actu, quamvis ipsum timere de se non sit malum, tamen ratione deformitatis actualiter annexae depravatur: sicut aliquis qui timet poenas, et timendo dolet quod tales poenae infliguntur pro culpa, et actu etiam concupiscit peccare, si non esset illa poena: et hoc modo timere serviliter est peccatum, et malum. Hoc autem non est semper, cum quis movetur timore servili, alioquin per usum illius doni magis se homo a gratia elongaret, quam prepararet, quod plane falsum est. Et ideo concedendum est, quod usus timoris servilis potest esse bonus, licet non sit bonus bonitate meriti, sed magis bonitate preparante, vel ordinante ad meritum, quae simul fiat cum peccato. Vnde et rationes quae hoc ostendunt, concedendae sunt, licet ratio victima sit sophistica, quia procedit ex suppositione falsa.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrario, quod in timore servili vivit voluntas peccandi, et quod dolet de eo, quod lex vetat, dicendum, quod illud verbum Augustini non intelligitur, quod semper quando timet dolet actu, et similiter quod voluntas peccandi semper sit in actu: sed hoc dicit, quia manet in habitu, et radice. Licet autem voluntas sit per peccatum deformata, et regnet in ea malus amor: potest tamen aliquando moveri ad aliqua bona opera in genere, vel ex circumstantia per aliquam gratiam gratis datam non committendo culpam, sicut patet per multa exempla: et sic potest esse in parte ista.

2. AD illud quod obijcitur, quod timere serviliter est ex timore, sicut dicit Gregorius, non ex amore, dicendum quod ex non dicitur ibi causam, sed concomitantiam: et cum dicit concomitantiam, in actu, tunc deformat actum timoris servilis: cum dicit concomitantiam in habitu, non oportet quod deformat, sed tamen facit ipsum deficere a meriti perfectione.

3. AD illud quod obijcitur, quod actus impossibilis charitati est malus, dicendum quod aliquis actus potest esse impossibilis alicui ratione circumstantiae propriae, quam habet ex proprio habitu, vel ratione alicuius annexi. Cum ergo dicitur, quod actus timoris servilis est impossibilis charitati, hoc non est ratione ipsius actus per se, et secundum se, quia habens charitatem potest bene timere Deum ratione poenae: sed hoc intelligitur ratione annexi, quod facit ipsum deficere a merito charitatis: et ideo ex hoc non sequitur, quod actus timoris servilis

Q o servilis



seruilis sit malus : sed vel est malus , vel est in homi- ne secundum statum malum , et conclusio est vera rati- one alterius partis .

4. Ad illud quod obijcitur , quod timor seruilis habet ortum ex amore libidinoso , dicendum quod timor seruilis non habet ortum ex amore libidinoso , sed potest habere ortum ex amore naturali . Amor enim naturalis dupliciter dicitur . Vno modo ille , qui est cum ipsa natura plantatus . Alio modo ille , qui est ex naturali affectu , et voluntario exercitio acquisitus sine gratiæ dono , et ex tali amore potest homo peccator seipsum sine ipso peccato amare , et mala sua fugere , siue præsentia , siue futura : et ex tali amore timor seruilis habet procedere . Si enim homo seipsum amat , ad hoc ut acquirat salutem , et extimeat æterna tormenta incurrere , talis affectio amoris quâuis non sit ex charitate , potest tamen esse absque libidine . Aliter potest dici , quod sicut timor mundanus , quo quis timet amittere mundana , est ex amore mundi , et timor humanus ex amore temporalis salutis : sic timor seruilis , cum aliquis timet incurrere æterna tormenta , est ex amore æternæ salutis , et beatitudinis : et iste amor quantum est de se , non est culpabilis , sed est vel naturalis , vel gratuitus a gratia gratis data , vel gratuitus a gratia grati faciente : et timor seruilis bene potest esse ex amore salutis primo , vel tertio modo dicto : et ideo falsum supponit , cum dicit , quod est ex amore libidinoso .

5. Ad illud quod obijcitur , quod amor Domini propter temporalia principaliter est peccatum , dicendum quod non est simile de amore , et timore : quia amor est ille , qui facit frui , et eius est quietare , vel ad aliud inclinare : et ideo peccat qui diligit Deum propter temporalia principaliter , quia facit de via finem , et de fine viam : non sic autem est ex parte timoris . Alia est ratio : quia cum quis amat Deum propter temporalia , duo sunt ibi amata : sed cum quis timet Deum propter pœnas , quas infligit , vnus solus est quem timet . Qui enim timet habentem cultellum , vno et eodem timore timet cultellum , siue plagam cultelli , et actionem percutientis : et ideo non est simile hinc , et inde .

6. Ad illud quod vltimo obijcitur , quod timere seruiliter , est timere cum circumstantia peccati , dicendum quod illa circumstantia , siue deformitas peccati potest poni circa actum timendi ratione ipsius actus , vel ratione timēris . Et si ponatur ratione ipsius actus , tunc vtique actus deformatur , et efficitur malus ratione annexi , sicut prius fuit expositum . Sed si ita sit , quod ponatur ratione ipsius timentis , sic potest esse quod actus non sit deformatus , sed quia deformitas est circa timentem , licet secundum illam deformitatem non actualiter moueatur : et propterea non est opportunum quod timere seruiliter semper sit peccatum , immo hoc potest esse vitale , et preparatorium respectu gratiæ .

QVÆSTIO III.

An timor seruilis expellatur gratia adueniente .

S. Thomas 2. 2. q. 66. ar. 6. Et 3. Sent. d. 34. q. 2. ar. 3. Et de Verit. q. 14. ar. 7. ad 2. Ricard. 3. Sent. dist. 34. ar. 2. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 34. q. 4. Guil. Voril. 3. Sent. d. 34. q. 1.

FVNDAMENTA. In epistol. Ioh. 1. 9. 10. 9.

DE timore seruilis in comparatione ad gratiæ complementum . Et queritur vtrum timor seruilis expellatur gratia adueniente . Et quod sic , videtur : Primo auctoritate Augustini , quam Magister adducit in littera . Ti-

mor locum præparat charitati , cum autem venit charitas , pellitur timor , qui ei præparauit locum : sed constat quod hoc intelligitur de timore seruilis : ergo timor seruilis pellitur superueniente gratia .

2. ITEM spiritus libertatis repugnat spiritui seruitutis : sed spiritus gratiæ , et charitatis est spiritus libertatis , spiritus vero timoris seruilis est spiritus seruitutis : ergo superueniente gratia pellitur timor seruilis .

3. ITEM nullus habens gratiam et charitatem principaliter intuetur pœnam , quia principaliter intuetur diuinam complacentiam : sed timor seruilis principaliter facit intueri pœnam : ergo timor seruilis non potest stare cum gratia .

4. ITEM sicut se habet amor , qui est ante gratiam ad amorem , qui est ex gratia , sic se habet timor seruilis ad timorem gratuitum : sed amor gratuitus alius est ab amore acquisito , vel gratis dato : ergo timor initialis alius est a timore seruilis . Si ergo timor seruilis non potest fieri initialis , videtur quod manere non possit , cum charitas superuenierit .

5. SED CONTRA : Sicut se habet fides informis ad fidem formatam , sic se habet timor seruilis ad timorem gratuitum : sed fides informis formatur , secundum quod habitum est in præcedentibus : ergo videtur quod timor seruilis gratificetur , cum gratia infunditur .

6. ITEM plus distat gratia gratum faciens a natura , quam distat a dono gratiæ gratis datæ : sed gratia superueniens naturam nostram non excludit , sed potius perficit : ergo cum timor seruilis sit donum gratiæ gratis datæ , videtur quod non expellatur , sed potius perficiatur adueniente gratia et charitate .

7. ITEM timore seruilis timetur pœna , timore initiali timetur pœna , et Dei offensa : ergo timor initialis se habet ex quadam additione ad timorem seruilis : sed quod se habet ex additione ad alterum , continet illud in se , et adhuc amplius : ergo in timore initiali continetur timor seruilis : et si hoc timor seruilis non expellitur per aduentum charitatis .

8. ITEM gratia quantum est de se , non repugnat nisi peccato , vel ei quod ex peccato trahit originem , sicut est vitium , et sequela : sed timor seruilis non est peccatum , nec ex peccato trahitur : ergo ei gratiam non repugnat . Et si hoc , tunc non videtur expelli per gratiam .

C O N C L V S I O .

Timor seruilis quo ad materiale remanet cum gratia . Licet quantum ad intuitum principalem pœnæ æternæ , et voluntatem malam expellatur .

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum , quod circa hoc est duplex modus dicendi . Vnus namque modus dicendi est : Cum dico timorem seruilis , duo dico , sicut tactum est prius , videlicet ipsum donum , et defectum deformitatis eidem dono annexum , non ratione ipsius doni , sed ratione eius , in quo est . Cum ergo gratia superuenit , expellit ipsum quantum ad defectum deformitatis annexum , non autem in quantum est donum diuinitus gratis datum , sicut in præcedentibus tactum est de fide informi . Alius autem dicendi modus est , quod timor seruilis omnino expellitur adueniente gratia , non solum quantum ad id , quod habet seruitutis , sed etiam quantum ad hoc quod habet habitatis . Et ratio huius est , quia huic timori seruitutis quodam modo est annexa essentialiter . Habet enim ortum magis ex amore sui , quam ex amore Dei . Vnde et timor iste seruilis facit pœnam principaliter intueri . Ideo sicut fides propter repugnantiam ænigmati sibi annexi ad gloriam euacuatur , ipsa superueniente

ADOPPO SITVM.

Opin. 1. Quæst. præcedenti.

Opinio 2.

superueniente , sic habitus timoris seruilis expellitur superueniente charitate . Et huic modo dicendi videtur consonare verbum Augustini , quo dicit quod timor seruilis respectu charitatis introducendæ se habet , sicut seta respectu sili . Ex his autem duobus modis dicendi potest elici tertius modus quasi commixtus ex vtroque , et tenens medium inter vtrumque . Valde enim difficile videtur dicere , quod ille habitus , quo quis habilis erat ad cessandum a culpa , superueniente gratia statim recedat , cum contrarium huius dicit ipsa experientia . Difficile etiam videtur dicere , et sustinere , quod timor seruilis simpliciter maneat adueniente gratia , cum sit alia differentia timoris , quam timor initialis , nec videtur ab eodem trahere originem , et verba Augustini satis videntur contradicere . Et propterea possumus dicere , quod timor seruilis tres habet conditiones . Vnam sicuti materialem , et substratam : et hæc est timere pœnam æternam . Alteram sicut formalem , et completiuam : et hæc est principaliter intueri illam pœnam æternam . Tertiam sicut annexam : et hæc est habere voluntatem deformem coniunctam . Cum igitur gratiæ donum superinducitur , timor seruilis quantum ad hoc , quod materiale erat in ipso , hoc est in quantum habilitabat ad timendam pœnam , manet cum gratia , quia gratia non repugnat . Quantum vero ad alias duas conditiones , videlicet quantum ad completiuam , et quantum ad annexam pellitur per ipsam gratiam . Quia cum gratia superuenit , nec principaliter intuetur pœnam , nec habet annexam voluntatem malam : et sic haberi potest , quod donum timoris seruilis quantum ad aliquid sui adueniente gratia pellitur , et quantum ad aliquid manet . Et hoc viso patet responsio ad quæstionem : patet etiam per magna parte responsio ad obiectiones ad vtrâque partem , quia neutra simpliciter concludunt veritatem : ideo oportet respondere hinc et inde .

In epist. Io. 1. 9. 10. 9. Opin. 3. Elicita ex duabus primis. Improb. 1.

Improb. 2.

Improb. 3.

quia timor seruilis principaliter intuetur pœnam : timor autem initialis non principaliter intuetur pœnam , sed principaliter intuetur diuinam offensam .

6. Ad illud quod obijcitur , quod natura non pellitur a gratia , dicendum quod non est simile : quia naturalia inseparabilia sunt , quia dantur ad semper : et ideo non auferuntur superueniente gratia : quædam autem sunt gratis superaddita , quæ dantur solummodo ad tempus pro statu determinato : et ideo pelluntur , et cessant recedente statu illo : et sic est reperire in proposito .

7. Ad illud quod obijcitur , quod timor initialis addit super seruilis , dicendum quod quædam est additio simpliciter complens , quædam est additio distrahens . Timor initialis addit supra seruilis : et hoc quidem non solum complendo , verum etiam distrahendo : quia sicut dictum est , auferit ei defectum concomitantem , qui quidem est voluntas deformis ; et conditionem etiam complementem , quæ quidem est voluntas deformis , et conditionem etiam complementem , quæ quidem erat secundum statum illum principaliter intueri pœnam , sicut tactum est supra : et ideo sic supra ipsum addit , quod aliquid de ipso diminit , et expellit .

8. Ad illud quod obijcitur , quod gratia non repugnat nisi peccato , vel ei quod habet originem a peccato , dicendum quod non solum huic repugnat , sed etiam ei , quod habet annexum peccatum . Timor autem seruilis peccatum habet annexum : et propter hoc , quantum ad hoc quod pœnam habet , et formidat pœnam futuram , introductum est ex culpa : et ideo non est mirum , si aliquo modo pellitur adueniente gratia , quia tamen non habet totaliter ex culpa introduci , verum etiam ex dono Dei secundum aliquid sui : hinc est quod sic pellitur , quod non totaliter destruitur . Et secundum hoc factis de plano responderi potest auctoritatibus , et rationibus , quæ hinc et inde introducuntur .

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de timore gratuito . Et circa hoc queruntur tria . Primo queritur de ipso timore quantum ad eius diuisionem . Secundo queritur de eodem quantum ad eius diminutionem . Tertio et vltimo queritur de eodem quantum ad eius euacuationem .

QVÆSTIO I.

An timor initialis , et filialis sint diuersæ timoris species .

Alex. Alen. 3. p. q. 66. membr. 4. S. Thomas 2. 2. q. 19. ar. 2. Et 3. Sent. d. 34. q. 2. ar. 3. q. 1. Et de Verit. q. 2. ar. 10. Duran. 3. Sent. d. 34. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 3. Guil. Voril. 3. Sent. d. 34. q. 1.

DE timore gratuito quantum ad diuisionem eius , qua diuiditur in initialem , et filialem . Vtrum istæ sint diuersæ timoris species . Et quod sic , videtur . Primo per diuisionem Magistri , qua diuidit timorē in quattuor differentias , et omnes aliæ differentiæ sunt formaliter differentes : videtur ergo quod similiter sit reperire circa timorem initialem , et filialem .

ITEM hoc ipsum videtur ratione : quia timor initialis , et filialis aut distinguitur quantum ad essentialem differentiam , aut solum quantum ad statum . Si primo modo , tunc habeo propositum . Si secundo

In epistol. 10. tract. 9. et alibi ut in littera.

modo, contra: quia timor habet esse in triplici statu, secundum quod triplex est status hominis iusti, videlicet in statu incipientis, proficientis, et perfecti. Cum ergo Magister illam differentiam non apponit, videtur quod aut est insufficientis, aut istas differentias timoris non assignet solummodo quo ad statum: nec tantum diuisio Magistri videtur esse insufficientis, immo et diuisio Augustini, et aliorum, qui de hac materia loquuntur, qui solummodo in has species diuident timorem gratuitum.

ITEM diuersitas habituum venit ex diuersitate obiectorum: sed sicut Magister innuit, communiter etiam tenetur, quod timor initialis habet oculum ad poenam, timor vero filialis habet oculum ad offensam: ergo videtur, quod hic timor, et ille sint diuersae species timoris.

ITEM timor initialis medium tenet inter seruilem, et filialem, et quantum ad rationem deueniendi, quia per seruilem deuenitur ad filialem mediante initiali, et etiam quantum ad modum timendi: cum ergo timor initialis sit diuersa species a timore seruili, videtur etiam quod sit diuersa species a filiali.

AD OPPOSITIVM.

1. SED CONTRA: Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum: et si vnum oppositorum non dicitur multipliciter, nec reliquum: sed spes non habet multiplicari per species, et differentias: ergo nec timor.

2. ITEM magis perfectum, et minus perfectum non diuersificant rem quantum ad speciem: sed timor initialis, et filialis differunt, sicut magis perfectum, et minus perfectum: ergo secundum speciem non distinguuntur.

3. ITEM sicut contingit ponere timorem initialem, et filialem, qui est perfectior, sic etiam contingit ponere amorem initialem, et consummatum, et perfectum: cum ergo amor per has differentias non habeat secundum species diuersificari, videtur similiter quod nec timor.

4. ITEM quae habent ortum ab eodem secundum speciem, sunt eiusdem speciei: quia si causa est vniuocata, et effectus vniuocatus: sed timor initialis, et castus ortum habent ab amore gratuito, secundum quod vult Augustinus, et iste est vnus amor tantum secundum speciem: ergo videtur quod similiter sit et in timore.

In 10. tract. 43. et alibi ut in littera.

5. ITEM si plures sunt timores gratuiti diuersi secundum speciem, cum quilibet eorum sit donum Spiritus sancti, tunc videtur quod dona Spiritus sancti sint plura, quam septem.

6. ITEM si timor initialis, et castus differunt, hoc non est, nisi quia iste habet oculum ad poenam, ille ad offensam, sicut Magister tangit in littera. SED CONTRA: Vna, et eadem species timoris est quae quis timet Deum offendere, et a Deo separari: cum ergo ista sint diuersa, et tamen timor non diuersificatur respectu horum, videtur similiter quod nec diuersificari habeat respectu poenae, et offensae, maxime cum videamus quod timor initialis habeat ad vtrumque aspicerem.

CONCLUSIO.

Timor initialis, et filialis, non differunt specie, nec tantum secundum perfectum et imperfectum: sed secundum modum diuersum timendi.

Opin. 1.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod hic est duplex modus dicendi. Quidam enim voluerunt dicere, quod timor initialis, et filialis non differunt nisi quantum ad statum, sicut et amor, ex quo timor (sub his differentijs trahit originem. Vnde sicut amor incipiens, et perficiens essentialiter est idem, licet status sit diuersus hic et ibi: sic voluerunt dicere se habere in timore

initiali, et filiali. Sed illud non videtur sufficere, pro eo quod tertius posset timor assignari inter hos duos, videlicet timor proficiens. Et iterum non videmus talem modum distinguendi, siue diuidendi esse in alijs donis gratuitis, cum tamen in eis sit istos duos status inuenire. Et propterea est alius modus dicendi, quod timor initialis, et timor filialis sunt diuersae species timoris: et diuersus est vtrique modus timendi, et ad diuersa intuetur homo secundum illos duos timores. Et huiusmodi signum est, quia vnus euacuatur, et alter manet in patria, secundum quod dicit Magister in littera: quod quidem non esset, si essent idem in essentia. Verumtamen adhuc istud videtur valde difficile bene intelligere, quo modo secundum profectum hominis in statu gratiae habent esse in eo diuersi habitus timoris formaliter differentes. Et ideo neuter istorum modorum videtur plene ipsi intellectui satisfacere. Possumus igitur viam mediam eligere, vt dicamus quod timor filialis, et initialis non adeo differant, sicut differunt species formaliter differentes: cum vnus quodam modo sit materialis respectu alterius, et quodam modo claudatur in altero. Timor enim initialis timet poenam, et offensam: timor vero filialis offensam quidem timet, et attendit summam patris reuerentiam. Et sic vnus quodam modo se habet ex additione ad alterum. Et ideo non differunt sicut duae species diuersae vnum genus diuidentes. Nec tamen est ibi differentia solum quantum ad statum, pro eo quod timor initialis principaliter aspicit offensam, timor vero filialis est vnum oculum habeat ad offensam, principaliter tamen habet ad Dei reuerentiam. Et quia diuersa habent principalia motiua, hinc est quod sunt diuersi modi timendi. Quia vero vnus claudatur in altero, et alteri subternitur: hinc est quod proprie loquendo non sunt alterius, et alterius speciei. Possunt tamen dici diuersi timores, cum ratione statuum, tum ratione modorum timendi, tum etiam ratione principalium motiuorum, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt: et ideo concedi possunt.

Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opin. 3. quae est determi natio Doct.

1. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod spes non habet diuidi: ergo nec timor, dicendum quod ratio illa non valet: quia illud intelligitur non de diuisione vniuocata, sed de diuisione multiplicata, sicut patet ex intellectu illius considerationis, quam Philosophus ponit. Si autem quaeras, quare magis timor habet diuidi, quam spes, dicendum quod spes semper principaliter intuetur vnum solum, et summum bonum: timor autem secundum diuersos status modo principaliter intuetur poenam, modo principaliter Dei offensam, modo principaliter intuetur Dei reuerentiam: et ideo non est simile ex ista parte, et alia.

2. AD illud quod obijcitur, quod magis perfectum, et minus perfectum non diuersificant rem, dicendum quod proprie loquendo non est ibi differentia secundum speciem, secundum quod dictum est. Verumtamen ratio illa non valet, quia non solum differunt penes perfectum, et imperfectum, sed etiam penes aliud, et aliud principale motiuum: licet vnum quodam modo praesupponat alterum, et quod erat formale respectu vnus, sit materiale respectu alterius.

3. AD illud quod obijcitur de amore, iam patet responsio, quia non est simile: quia amor non habet differentiam penes motiuum, sed solummodo penes statum: et ideo non distinguitur sicut timor.

4. AD illud quod obijcitur, quod illa quae habent ortum ab eodem secundum speciem, sunt eiusdem speciei, dicendum quod illud habet veritatem in his, quae generantur secundum generationem vniuocam: cum autem timor ex amore generatur, non est generatio vniuocata: et propterea ex vno amore secundum speciem non tantum possunt generari diuersi

In post praedicta, de oppositis, et 3. Met. com. rex. 4.

Videtur esse in epistol. 10. tract. 9.

diuersi timores, immo possunt generari tria genera affectionum secundum Augustinum, quae formaliter distinguuntur.

5. AD illud quod obijcitur, quod tunc erunt diuersa dona, dicendum quod vnus istorum timorum quantum ad illud, quod habet nobilitatis, et completionis, clauditur in alio: et ideo sub vno dono omnes habent comprehendendi, videlicet sub spiritu timoris Domini.

6. AD illud quod vltimo obijcitur, quod si ratione diuersorum motiuorum diuersificantur, tunc timor initialis, et filialis distinguerentur in duos, dicendum quod non est simile: quoniam etsi timor initialis ad duo habet oculos suos, ad vnum tamen habet principaliter, ad alterum ex consequenti: similiter et timor filialis: et ideo ratione motiui, ad quod principaliter intuetur vnusquisque illorum, habet simpliciter vnitatem: sic autem non est in proposito, quia initialis timor principaliter aspicit ad vnum, videlicet ne offendat iustitiam: filialis autem principaliter aspicit ad aliud, videlicet ad patris reuerentiam: et ideo non est simile ex hac parte, et illa.

QUESTIO II.

An crescente charitate timor decreseat.

S. Thomas. 2. 2. q. 19. ar. 10. Et 3. Sent. d. 34. q. 2. ar. 3. q. 3. Ricard. 3. Sent. dist. 34. ar. 2. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 34. q. 4.

FUNDAMENTA.

1. IOAN. 4. d. In epistol. 10. tract. 9. to. 9.

DE timore gratuito quantum ad eius diminutionem, et quaeritur, vtrum crescente charitate, timor decreseat. Et quod sic, videtur. Primo ex auctoritate beati Ioannis: Perfecta charitas foras mittit timorem, super quo dicit Augustinus: Quantum charitas crescit, tantum et timor decrescit: et quanto illa fit interior, tanto illi pellitur foras: maior hic charitas, minor timor: sed constat quod non potest intelligi de timore seruili, quia ille non stat cum charitate: ergo quantum charitas crescit, tantum timor gratuitus decrescit.

ITEM quanto quis magis amat, tanto magis sperat: et quanto magis sperat, tanto minus timet: ergo quanto plus crescit in charitate, tanto magis decrescit in timore.

ITEM quanto magis crescit charitas, tanto strictius, et fortius homo alligatur Deo: et quanto strictius se sentit alligatum, tanto minus timet separari. Si ergo timor gratuitus est ille, quo quis timet separari a Deo, quanto charitas magis intenditur, tanto timor magis remittitur.

ITEM crescente amore crescit gustus, et delectatio: sed quanto plus crescit delectatio, tanto plus minuitur poena: si ergo timor poenam habet, videtur quod quantum charitas crescit, tantum necesse sit timorem decrescere.

AD OPPOSITIVM.

1. SED CONTRA: Augmentata causa augmentatur effectus: sed fides, et amor causant timorem gratuitum: ergo fides, et Charitate crescente necesse est pariter, et timorem crescere.

2. ITEM quanto magis aliquis amat aliquid, tanto magis doleret, si illud amiserit: sed sicut dolor est de bono amisso, sic timor est de futuro ne amittatur: ergo quanto aliquis magis amat aliquid, tanto magis timet ne amittat illud: ergo crescente charitate necesse est timorem crescere.

3. ITEM quanto quis maiorem charitatem habet, tanto humilior est: quia quanto sumus a timore superbiae inaniore, tanto sumus dilectione plenior. S. Bon. To. 5.

res, sicut dicit Augustinus: sed crescente humilitate crescit timor Dei: ergo a primo, crescente charitate necesse est timorem Dei crescere.

4. ITEM quanto aliquis maioris charitatis est, tanto sollicitior est, vt seruiat Deo, et ne faciat aliquid, quod Deum offendant, iuxta illud: Indicabo tibi homo, quid Deus requirat a te. Et post: Et sollicitum ambulare cum Domino Deo tuo: sed quanto maior est sollicitudo vitandi culpam, tanto maior est timoris abundantia: ergo, et cetera.

Mich. 6. 6

CONCLUSIO.

Timor gratuitus per augmentum gratiae decrescit quo ad vsum sollicitationis poenae, licet crescat quo ad vsum secundum quod est perfecta charitati consonus: qui quidem vsum consistit in quadam subiectione, et reuerentia ad Deum.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod hic sicut in praecedentibus diuersi diuersa sentiunt. Quidam enim volunt dicere, quod est loqui de timore quantum ad habitum, et quantum ad vsum. Si loquamur de ipso quantum ad habitum, verum est quod crescente charitate, crescit, propter hoc quod habitus gratuiti sunt aequales. Si vero loquamur quantum ad vsum, sic dixerunt quod crescente charitate, decrescit timor: quia quanto magis viget in nobis vsum charitatis, tanto minus viget vsum timoris. Et illud per experientiam est manifestum. Nam homo in principio conuersionis multa ex timore facit: sed cum gustauit spiritum deuotionis, et dulcedinis, quae est in amore, approximans ad statum perfectionis, iam ad bene operandum magis trahitur liberalitate amoris, quam stimuletur poenaltate timoris. Sed in hoc modo videtur duo opposita implicari. Si enim magnitudo habitus attenditur, et dignoscitur penes magnitudinem actus, et vsum, decrescit timor quanto ad vsum, videtur quod necesse sit ipsum decrescere quantum ad habitum: aut si crescit quantum ad habitum, necesse est ipsum crescere quantum ad vsum, et actum. Propterea est alius modus dicendi, quod sicut prius dictum est, timor gratuitus diuidi habet in initialem, et filialem. Et cum quaeritur: Vtrum crescente charitate decreseat timor, responderi potest quod verum est de quodam timore, et falsum de alio timore. De timore inquam initiali verum est, quia quodam modo communicat cum seruili, in hoc quod formidat poenam. De filiali vero non est verum: quia quanto quis maioris charitatis est, tanto magis refugit diuinam offensam, et cum Deo sollicitus ambulat, iuxta illud Apostoli: Qui se existimat stare videat ne cadat. Sed adhuc illud non videtur omnino satisfacere, quoniam timor filialis, quo quis timet Deum offendere, poenam habet, et multam affigitur anima in illa formidine. Beatus autem Iohannes dicit, quod perfecta charitas foras mittit timorem propter annexam poenaltatem. Et propterea potest adhuc aliter dici, quod duplex est vsum ipsius timoris gratuiti. Vnus inquam quo cor hominis sollicitatur ex consideratione suae fragilitatis. Alius vero, quo humiliatur ex consideratione suae paruitatis, et diuinae magnitudinis. Et primus vsum minuitur, cum charitas perficitur, quia confidentia confurgit ex perfectione charitatis, vt iam homo dicat illud Apostoli: Quis nos separabit a charitate Christi? et cetera. Alius vero vsum crescit charitate crescente, sicut timoris habitus. Vnde quanto aliquis plus habet de spiritu amoris, tanto plus habet de spiritu timoris: quia tanto magis elongatur a spiritu superbiae, siue timoris, secundum quod dicit Augustinus. Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam: patet etiam responsio ad obiecta. Rationes etiam ad vtramque partem inductae verum

Opinio 1.

Improbatio

Opin. 2.

1. Cor. 10. c

Opin. 3.

Rom. 8. f

Libro 1. de ser. Domini in mte in prin. 10. 4.

O o 3 concludunt,

concludunt, quia quantum ad diuersas vias procedunt, sicut patet de rationibus, quæ ad primam partem inducuntur, quæ ostendunt timorem minui crescentem charitate. Procedant enim de timore quantum ad vsum, qui habet penam, hoc est quantum ad illum vsum, quo quis sollicitatur ne pro sua fragilitate cadat in culpam, et pro sua culpa deiciatur in penam, sicut patet in discurrendo per singulas.

1. 2. 3. Rationes autem quæ ad oppositum adducuntur, procedunt de timore secundum illum vsum, secundum quem est charitati perfecta consonus: et verum est quod crescit quantum ad illum, sicut patet in primis tribus rationibus.

4. Ad illud tamen quod ultimo obijcitur, quod crescente charitate crescit sollicitudo, dicendum quod non omnis sollicitudo est ex timore. Sollicitudo enim qua quis suspenditur animo, vt semper placeat Deo, et faciat quæ sunt Deo accepta, magis procedit ex amore, quam ex timore. Sed si vltimius obijciatur, quia non solum talis est sollicitus, vt placeat, sed etiam est sollicitus ne offendant, dicendum quod illa sollicitudo est prouidentia et diligentia, quæ etsi habeat effectum timoris annexum, in viris tamen perfectis propter securitatem, quam ex perfectione amoris concipiunt, non ita videtur, sicut in imperfectis, loquendo simpliciter, nisi forte dispensatiue et ad tempus. Aliquando enim viri perfectissimi ex consideratione diuinorum iudiciorum ex intimis visceribus concutiuntur. Et ex hoc potest elici præter prædictos modos alius modus dicendi, quod vsum alicuius habitus potest dici dupliciter crescere, vel decrescere, vel motus intensio, vel actuum numerositas. Et cum dicitur, quod crescente charitate, timor decrescit quantum ad vsum sollicitudinis de casu, hoc non intelligitur de intensio, sed magis motuum numerositate: quia non adeo indiget vir perfectus sollicitari secundum quod imperfectus, quia habet vnde magis timeat, tum ratione culpæ præteritæ, ne forte non sit indulgentia ei data, tum ratione futuræ, ne ex fragilitate, et defectu amoris cadat. In hoc ergo stat summa totius responsionis, qualitercumque varietur modus dicendi, quod timor gratuitus crescente charitate vno modo crescit, alio modo decrescit etiam quantum ad vsum.

QVÆSTIO III.

An timor gratuitus maneat in patria.

S. Thomas 1. 2. q. 68. art. 6. Et 2. 2. q. 19. ar. 11. Et 3. Sent. d. 34. q. 2. art. 3. q. 3. Richardus 3. Sent. d. 34. ar. 2. q. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 34. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 34. q. 1. dub. 2.

FVNDAMENTA.

Pf. 110. b

Isa. 11. a

Eccli. 1. c

**D**E timore gratuito quantum ad euacuationem. Et quæritur, vtrum in patria maneat, an euacuetur. Et quod maneat, videtur per illud Psalmi: Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi: si ergo in seculum seculi permanet, non ergo euacuatur adueniente beatitudine.

**I**TEM dicitur de Christo: Requiescet super eum spiritus timoris Domini. Si ergo Christus fuit perfectissimus comprehensor, et in eo fuit timor, videtur quod donum timoris non euacuetur.

**I**TEM: Nihil melius, quam timere Deum. Et post ibidem: Plenitudo sapientiæ timor Domini. Si ergo omne bonum perfectum, et maxime plenitudo sapientiæ erit in summa beatitudine, videtur quod

donum timoris nullo modo habeat euacuari.

**I**TEM sicut summæ bonitati debetur summus amor, ita summæ Maieitati debetur summus timor, secundum illud: Si ergo Dominus, vbi est timor meus? sed in patria exoluemus omnia Deo, quæ debemus: si ergo ibi erit amor summæ bonitatis, videtur etiam quod ibi sit timor summæ maieftatis.

**S**ED CONTRA: Tanta, vel maior est perfectio in spe, quanta est in timore, sed spes euacuabitur in patria, sicut dictum est supra: ergo et timor.

**I**TEM sicut spes est respectu futuri boni: sic timor est respectu futuri mali: sed in patria nec erit aliquod malum futurum, nec poterit esse: ergo ibi nullus erit timor.

**I**TEM sicut dicit Augustinus super illud: Mercenarius fugit, et cet. Timor est fuga animi ne amittat quod amat: sed in patria nullo modo erit huiusmodi fuga, nec possibilitas ad amissionem boni: ergo nullus erit ibi timor.

**I**TEM sicut paci opponitur inquietudo, sic securitati opponitur timor: ergo sicut summa est pax, vbi nulla est inquietudo, sic vbi erit summa securitas, ibi nullus erit timor: sed hoc erit in patria: ergo, et cetera.

**I**TEM cum triplex sit differentia timoris domini, videlicet seruilis, filialis, et initialis. Seruilis non manet, quia expellitur a gratia. Initialis non, quia expellitur a charitate perfecta. Filialis non, quia timet ne oculos patris offendant: ergo non videtur quod timor secundum aliquam sui differentiam maneat in patria.

**I**TEM plus excedit perfectio gloriæ ipsum timorem filialem, quam excedat perfectio charitatis ipsum timorem initialem: sed timor initialis non stat cum charitate perfecta, vt ostensum est supra: ergo nec timor filialis cum gloria: nec est alia differentia timoris, quæ ibi remaneat: ergo donum timoris simpliciter euacuabitur in patria.

CONCLUSIO.

Timoris donum quo ad reuerentiam supræ maieftatis remanebit in patria, licet quo ad intuitum penæ, et offensa Dei euacuetur.

**R**ESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut tactum fuit in præcedentibus, timoris est intueri tria, videlicet penam vt fugiat, offensionem vt illam caueat, maieftatem summam vt illi subiaceat exhibendo reuerentiam. Et secundum hoc, triplex est doni timoris differentia. Vnus qui principaliter aspicit penam: et iste est seruilis. Alius vero qui vnum oculum habet ad penam, sed tamen principaliorem habet ad offensionem vitandam: et hic est initialis. Tertius autem qui vnum oculum habet respectu offensa vitandæ, alium vero respectu reuerentiæ exhibendæ: et hic est filialis. Cuius etsi vnus vsum sit in refugiendo ne separetur a Deo, alter tamen excellentior, et magis præcipuus est in reuerendo summam maieftatem Domini, et resiliendo a summa maieftate eius in propriam paruitatem. Et hic quidē vsum fuit in Christo, et est in sanctis Angelis, et erit in omnibus beatis. Et quantum ad istum oculum, et vsum manet donum timoris in patria. Quantum vero ad alios inferiores tollitur, quia isti competunt ei secundum statum imperfectionis. Quia vero remanet ei vsum principalis, hinc est quod non dicitur euacuari, sed magis perfici, et saluari. Vnde et rationes, quæ hoc probant, concedi possunt.

**A**D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod æque nobilis est spes sicut timor, dicendum quod verum est de timore quantum ad aliquem vsum, qui quidem consistit in fuga mali, secundum quem modum timor, et spes habent ab inuicem diuidi:

**A**D illud quod obijcitur, quod sicut spes est respectu futuri boni, sic timor est respectu futuri mali: sed in patria nec erit aliquod malum futurum, nec poterit esse: ergo ibi nullus erit timor.

**A**D illud quod obijcitur, quod perfectio gloriæ plus excedit timorem filialem, quam charitas perfecta initialem, dicendum quod maior excessus, et minor non facit habitum euacuari, sed potius perfici, et consummari: sed oppositio aliqua, quæ est reperta inter illud, quod euacuatur, et expellitur, et illud quod euacuatur, et expellitur: ideo ratio illa non valet, quoniam etsi perfectio gloriæ plus excedit timorem filialem, quæ charitas via initialem: tamen timor initialis ratione eius, quod habet oculum ad penam, plus opponitur perfectioni charitatis, quam timor reuerentiæ opponatur perfectioni beatitudinis.

diuidi: et quantum ad hunc vsum verum est quod in patria non manebit, sicut nec spes. Est et alius eius vsum, qui est reuereri summam maieftatem Dei resiliendo in propriam paruitatem: et quantum ad hanc timor non ita opponitur statui gloriæ, sicut spes: et ideo non oportet quod euacuetur in patria. Quantum enim ad hunc vsum magis reperitur excellētia in timore, quā in spe, quia minus dissonat statui gloriæ.

**A**D illud quod obijcitur, quod sicut spes est respectu futuri boni, sic timor respectu futuri mali, iam patet responsio: quia ratio ista non procedit de timore generaliter, qui est respectu summi boni ardui, sed quantum ad illum vsum, quem habet in præfenti respectu mali.

**A**D illud quod obijcitur de auctoritate Augustini, dicendum quod similiter illa non est generalis diffinitio timoris, sed solum datur de timore secundum vsum, et statum viæ, et non secundum omnem statum, sicut prædictum est.

**A**D illud quod obijcitur, quod sicut paci opponitur inquietudo, sic securitati timor, dicendum quod si hoc intelligatur de timore separationis, ve-

ritatem habet: sed si intelligatur de timore reuerentiæ, non habet veritatem, quia reuerentia, et securitas nullatenus opponuntur.

**A**D illud quod obijcitur, quod nulla differentia timoris manebit in patria, breuiter respondeo, quod immo timor filialis remanebit: nec valet quod obijcitur, quod ibi non erit timor separationis, vel offensa. Nam etsi filialis timor hoc intueatur aliquo modo, aliud tamen intuetur magis principaliter.

**A**D illud quod obijcitur, quod perfectio gloriæ plus excedit timorem filialem, quam charitas perfecta initialem, dicendum quod maior excessus, et minor non facit habitum euacuari, sed potius perfici, et consummari: sed oppositio aliqua, quæ est reperta inter illud, quod euacuatur, et expellitur, et illud quod euacuatur, et expellitur: ideo ratio illa non valet, quoniam etsi perfectio gloriæ plus excedit timorem filialem, quæ charitas via initialem: tamen timor initialis ratione eius, quod habet oculum ad penam, plus opponitur perfectioni charitatis, quam timor reuerentiæ opponatur perfectioni beatitudinis.

DISTINCT. XXXV. QUOMODO DIFFERANT SAPIENTIA, SCIENTIA, ET INTELLECTVS.

**N**OST premissa diligenter considerandum est, in quo differat sapientia a scientia. De hoc Augustinus ita ait: Philosophi disputantes de sapientia desinuerunt eam dicentes: Sapientia est rerum diuinarum, humanarumque scientia. Ego quomque vtrarumque rerum cognitionem, id est, diuinarum et humanarum, et sapientiam, et scientiam dici posse non nego. Verum iuxta distinctionem Apostoli qua dixit: Alij datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, illa definitio diuidenda est, vt rerum diuinarum cognitio sapientia proprie nuncupetur: humanarum vero rerum cognitio proprie scientia nomen obtineat. Neque vero quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, vbi plurimum supernacue vanitatis, et noxiæ curiositatis est, huic scientiæ tribuo, sed illud tantum quo fides saluberrima, qua ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, qua scientiæ non polleat fideles plurimi, quamuis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantum modo quid homo credat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire quo modo hoc ipsum et pijs opuletur, vel contra impios defendatur, qua proprio vocabulo appellatur scientia. De his quoque duabus virtutibus idem Augustinus differentiam inter eas assignans super Psal. ait: Distat sapientia quodammodo a scientia, testante S. Iob, qui quodam modo singula definiens ait: Sapientia est pietas, scientia vero abstinere a malis. Pietatem vero hoc loco posuit Dei cultum, qua Græce dicitur Theosebia, qua est in cognitione et dilectione eius, quod semper est, et incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinere vero a malis est in medio praua nationis prudenter conuersari. Idem quoque inter hac duo aperte distinguens ait in Lib. 12. de Trinit. Distat ab æternorum contemplatione actio qua bene vitimur temporalibus rebus, et illa sapientia, hec scientia depuatur, quamuis et illa, qua sapientiæ est possit nuncupari scientia, vt Apostolus asserit, vbi dicit: Nunc scio ex parte: quam scientiam profecto contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est quia ad contemplationem sapientiæ, ad actionem vero scientiæ pertinet. Ecce aperte demonstratum est, in quo differant spiritus sapientiæ et spiritus scientiæ, scilicet vt sapientiæ diuinis, scientiæ humanis attributa sit rebus. Et vt docet Augustinus vtrumque agnoscimus in Christo, scilicet et rem diuinam, et rem humanam, ideo de ipso habemus sapientiam et scientiam. Cum enim legitur: Verbum caro factum est: in verbo intelligitur verus Dei Filius, in carne agnoscitur verus hominis filius. Item cum dicitur: Vidimus plenum gratiæ, et veritatis: gratiam referamus ad scientiam, et veritatem ad sapientiam, quia in Christo sapientia, et scientia fuit plenarie, et nos scientiam et sapientiam de eo habemus, qui est Deus et homo.

In quo

Aug. li. 14. Trin. ca. 1.

1. Cor. 12. b

Super Psal. 135. et in Ench. ca. 2. et li. de Trinit. 12. c. 14. Iob. 28. d. Iuxta sepruagina interpretes Lib. 12. de Trinit. c. 14. in princ. 1. Cor. 13. d. Lib. 13. de Trinit. c. 19. in medio. Ioan. 1. b

In quo differat sapientia ab intellectu.

O S T E N S A differentia inter scientiam et sapientiam, quid distet inter sapientiam et intellectum videamus. In hoc differunt illa duo, quia sapientia proprie est de aeternis, quae veritati aeternae contemplando intendit. Intelligentia vero non modo de aeternis est, sed etiam de rebus inuisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim et natura summa, quae fecit omnes naturas, idest divina bonae affectione conspiciuntur. In hoc ergo differentia est, quia sapientia Creator tantum conspicitur, intellectu vero et Creator et creatura quaedam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum, sapientia vero non modo capimus superiora, sed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet intellectum, scientiam, et sapientiam. Scientia valet ad rerum temporalium rectam administrationem, et ad bonam inter malos conuersationem. Intelligentia vero ad Creatoris et creaturarum inuisibilium speculationem. Sapientia vero ad solius aeternae veritatis contemplationem et delectationem.

Quomodo differant scientia, intelligentia, et sapientia.

Quod intellectus et scientia de quibus hic agitur, non sunt illa quae naturaliter habet homo.

E S T notandum, quod intellectus et scientia, quae dicuntur dona Spiritus sancti, alia sunt ab intellectu et scientia, quae naturaliter sunt in anima hominis: haec enim virtutes sunt, quae per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per ea recte uiuant. Illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quae dicuntur dona Spiritus sancti, illa naturalia reformantur atque adiuantur, ut verbi gratia. Intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quaedam et gratiam, quae dicitur spiritus intelligentiae, reformatur atque adiunatur ad intelligendum. Ita et per illam virtutem, quae dicitur spiritus sapientiae, inuatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et delectationem aeternae veritatis.

Quod sapientia ista Dei est, nec est illa quae Deus est.

I L L V D etiam sciendum est, quod sapientia de qua nunc differimus, non est illa sapientia Dei, ut ait Augustinus, quae Deus est, sed nominis sapientia: verumtamen quae secundum Deum est, ac verus et precipuus cultus eius est. Si ergo colat mens hominis Deum, cuius ab eo capax facta est, et cuius esse particeps potest, sapiens ipsa fit, et non sua luce, sed summe illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est. Verum non ita Dei est, ut ea sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est Deus, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur iustitia Dei non solum illa, quae ipse iustus est: sed etiam illa, quam dat homini, cum iustificat impium.

D I S T I N C T. XXXV.

De dono sapientiae, intellectus, et scientiae.

Post praemissa diligenter considerandum est, et cetera.

Expositio textus.

S U P R A egit Magister de donis generaliter, et de timore specialiter: in hac vero parte de alijs donis determinat satis breuiter, maxime de donis quae sunt ex parte cognitiuae, scilicet de sapientia, intellectu, et scientia, ostendens differentiam inter se, et ad alia. Et ideo pars ista diuiditur in duas. In quarum prima assignat differentiam inter dona tria praedicta. In secunda vero assignat differentiam ipsorum ad alia, quae non sunt dona, ibi: Et notandum quod intellectus, et scientia, et cetera. Prima pars diuiditur in duas. In quarum prima assignat differentiam inter sapientiam, et scientiam. In secunda vero assignat differentiam intellectus ad duo praedicta, ibi: Ostensa differentia inter sapientiam et scientiam. Similiter secunda pars principalis diuiditur in duas. In quarum prima assignat differentiam ipsius intellectus, et scientiae prout sunt acquisita. In secunda vero assignat differentiam inter sapientiam donum, et sapien-

Diuisio.

A tiam increatam, ibi: Illud etiam sciendum est, quod sapientia, de qua differimus, et cetera. Diuisiones vero partium satis manifestae sunt in littera.

Sapientia est verum humanarum, et cetera. Dub. I.

C O N T R A: Quoniam sicut dicit Philosophus, scientiae secantur ut res, hoc est diuiduntur secundum diuersitatem obiectorum: sed res diuinae et humanae, creatae et increatae summa diuersitate differunt: ergo nulla scientia, nulla sapientia simul potest esse de utrisque. I T E M, res humanae in comparatione rerum diuinarum quasi nihil sunt, sicut nec finitum est aliquo modo comparabile infinito: ergo sicut punctus nihil adijcit supra lineam, sic cognitio rerum humanarum nihil adijcit supra cognitionem rerum diuinarum: ergo videtur quod cognitio humanarum rerum non sit de integritate ipsius sapientiae: non ergo debet poni in eius definitione.

R E S P O N. Dicendum quod sapientiae nomen secundum quod accipitur pro cognitione, dupliciter consuevit accipi a Philosophis, sicut et nomen iustitiae dupliciter accipitur. Est enim iustitia specialis, et iustitia generalis: iustitia specialis est virtus cardinalis distincta ab alijs: iustitia vero generalis completitur generaliter omnes virtutes. Sic et sapientia proprie dicta dicitur cognitio causarum altissimarum, sapientia,

sapientia vero communiter dicta comprehendit, et includit cognitionem omnium. Et hoc modo dicit Philosophus, quod sapiens de qualibet re sicut est, inquit cognoscere rationem: et hoc modo sapientia includit in se duas scientias, et non solum illas, quae sunt de creaturis, verum etiam illas, quae sunt de Creatore, et creaturis. Et quoniam nomine hominis potest intelligi omnis creatura, cum ipse cum omnibus communicet, sicut dicit Gregorius, hinc est quod diffiniens sapientiam dicit ipsam scientiam esse rerum diuinarum, et humanarum, idest ceterarum rerum creaturarum, in quibus manifestatur summa sapientia Dei. Et per hoc patet explicatio notificationis, et dissolutio primae obiectionis. A D illud vero quod obijcitur, quod scientia rerum humanarum nihil adijcit supra cognitionem rerum diuinarum, dicendum quod licet res diuinae excedat humanas in infinitum, quia illae sunt infinitae, et istae finitae, cognitio tamen non excedit cognitionem in infinitum, pro eo quod utraque cognitio est finita, siue qua cognoscimus diuina, siue qua cognoscimus humana. Non enim cognoscimus diuina secundum suam immensitatem, nec quamdiu sumus in via attingimus ad conspiciendam ipsam veritatem in se: et ideo necesse est eam in suis effectibus cognoscere: et propterea cognitio rerum humanarum magna pars est nostrae notitiae, quamdiu sumus in statu viae, et pro tanto ponitur in definitione sapientiae.

Greg. hom. 29. in Euang. gal. 10. 3.

Huius scientia tribuo, et cetera. Dub. I I.

Videtur falsum dicere, quia cum dicit fidem generari ex scientia, aut intelligit quantum ad habitum, aut quantum ad actum. Quantum ad habitum non habet veritatem, quia habitus fidei non generatur ex habitu scientiae. Quantum ad actum non, quia actus fidei praecedit actum scientiae: ergo nullo modo habet veritatem. I T E M scientia versatur circa temporalia: fides autem est de aeternis: ergo videtur quod donum scientiae nihil faciat ad ipsam fidem. Iuxta hoc etiam quaeritur de diuersitate illorum quatuor actuum, quos enumerat.

R E S P O N. Dicendum quod licet fides habeat ipsam summam veritatem pro principali obiecto, cui credit, et assentit: illud tamen quod credit, videtur per speculum creaturae: propterea, est speculum creaturae non sit eius principale obiectum, cognitio tamen aeternorum in subiecta creatura, et mundanae creaturae, et intelligentia scripturae plurimum confert ad ipsius fidei promotionem siue in alio, siue in se. In se quidem quantum ad profectum: In alijs autem non solum quantum ad profectum, sed etiam quantum ad inchoationem: homo enim magne scientiae, et litteraturae facilius persuadet, et melius instruit venientes ad fidem, quam ignorans, sicut de beato Paulo manifestum est. Vnde quia scientia ista valet ad fidei introductionem, et introducta profectionem, et prouectam defensionem, et defensionem confirmationem: hinc est quod quatuor actus assignat ei Augustinus respectu ipsius fidei, dicens quod per donum scientiae fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, et roboratur: ita quod primus actus respicit incipientes, duo intermedij proficientes secundum progressum in bono, et repugnans contra malum, quartus, et vltimus iam perfectos. A D illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod scientia non generat fidem, nec quantum ad habitum, nec quantum ad actum, dicendum quod immo: sed generaliter aliquem habitum ab alio potest intelligi dupliciter: vel respectu eiusdem subiecti, vel respectu alterius. Et respectu alterius dupliciter, vel effectiuae, vel dispositiuae. Cum ergo dicitur quod scientia generat fidem, hoc non intelligitur respectu eiusdem subiecti, sed respectu alterius: nec intelligitur effectiuae,

Lib. 14. de Trin. ca. 1.

sed dispositiuae. A D illud quod obijcitur, quod fides est de aeternis, scientia de temporalibus, dicendum, quod illud non cogit, quia temporalia bene manuducunt ad aeterna quamdiu sumus in via.

Scientia vero abstinere, et cetera. Dub. I I I.

Videtur falsum dicere, quia diuersorum donorum diuersi sunt actus: cum ergo hoc sit doni timoris, non videtur quod sit ipsius scientiae. I T E M abstinere a malis respicit affectum: sed scientia respicit intellectum: ergo abstinere a malis non est actus ipsius. Iuxta hoc quaeritur, cum scientia non solum sit ad declinandum a malo, sed etiam ad faciendum bonum, propter quid magis describitur per actum declinandi a malis, quam per actum exercendi in bonis.

R E S P O N. Dicendum quod secundum quod Magister exponit in littera, abstinere a malis non solum intelligitur priuatiue non facere malum, sed a malis abstinere, hoc est prudenter conuersari in medio nationis prauae, et peruersae. Vnde aliter, et aliter abstinere a malis est ipsius timoris, et ipsius scientiae. Timor enim reprimit interiora incentiua, scientia vero docet praecauere exteriora pericula, et occasiones, et ea quae sunt ad malum inclinantia, in quibus magna est difficultas. Et per hoc patet responsio ad obiecta, quoniam abstinere a malis aliter est timoris. Praeterea non est scientiae vt exequitur, sed tantum vt dirigentis. Postremo non est ipsius scientiae priuatiue tantum, sed etiam dispositiuae, sicut supra fuit tactum: ideo patent illa tria obiecta, quae procedunt secundum hoc.

Aperte demonstratum est, et cetera. Dub. I V.

Videtur quod ista nulla sit differentia, pro eo quod eadem virtus, scilicet caritas simul habet versari circa Deum, et proximum: et similiter eadem fides: ergo nulla videtur per hoc assignari donorum differentia. I T E M intelligentia, quae est donum vnum, sicut dicitur infra, simul est de aeternis, et temporalibus: ergo videtur quod Magister sibi ipsi contradicat.

R E S P O N. Dicendum quod negotiari circa temporalia, et aeterna potest esse dupliciter, vel secundum rationes easdem, vel secundum rationes alias, et alias. Quando est secundum rationes easdem tunc est tantum diuersitas materialis: quando vero est secundum rationes alias, et alias non est solummodo diuersitas materialis, immo etiam est diuersitas formalis: et sic est in proposito reperire, sicut colligi potest ex his, quae dicta sunt in praehabitarum quaestionum determinatione: et propterea Magister differentias satis recte assignat.

A R T I C V L V S I.

A D intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa sex, secundum quod sex sunt dona vltra donum timoris, licet Magister in littera non tangat nisi tria. Primo quaeritur, quis sit actus, et obiectum proprium doni sapientiae. Secundo, quis sit actus, et obiectum doni scientiae. Tertio, quis sit actus, et obiectum doni intellectus. Quarto, quis sit actus, et obiectum doni consilij. Quinto, quis sit actus, et obiectum doni fortitudinis. Sexto et vltimo, quis sit actus et obiectum doni pietatis.

Q V A.



QVÆSTIO I.

An actus doni sapientie attendatur penes cognitionem veri, vel affectionem boni.

S. Thomas 2.2.q.45.art.1. Et 3. Sent. d. 3. q. 1. art. 1. Richardus 3. Sent. d. 3. ar. 2. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 3. q. 1. Guiliel. Voril. 3. Sent. d. 3. q. 1.

AD OPPOSITIVM. Prop. 1. a

DE actu et obiecto ipsius doni sapientie. Vtrum videlicet actus ipsius doni sapientie attendatur penes cognitionem veri, an penes affectionem boni. Et quod actus eius attendatur in cognoscendo, videtur. Primo per verbum sapientis: Audiens sapiens sapientior erit: sed auditus in nobis est via ad acquirendum habitum cognitionis. Si ergo per auditum crescit in nobis sapientia, secundum quod dicitur in verbo proposito, et in alijs pluribus eiusdem libri auctoritatibus: videtur quod actus doni sapientie sit cognitivus.

Aug. li. 14. Cap. 1. in medio 10.3 et lib. 2. de Trin. c. 14.

Job. 1. d Gregor. 1. Mor. c. 27. vel 36.

In post predicam c. de oppositis et in Mor.

FUNDAMENTA. Eccl. 6. c.

Greg. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

Cap. 7.

1. I T E M hoc ipsum ostenditur per Augustinum in Libro de Trinitate, ubi diffiniens sapientiam dicit, quod sapientia est rerum diuinarum, humanarumque cognitio, approbans notificationem philosophorum in parte illa de ipsa sapientia: si ergo diffinit sapientiam recte per actum proprium, videtur quod actus ipsius doni sapientie sit diuina, et humana cognoscere.

3. I T E M Gregorius in Moral. tractans illud: Ventus vehemens, et cetera, dicit quod donum sapientie datum est in remedium contra stultitiam: ergo defectus stultitie, et donum sapientie directe opponuntur: opposita autem nata sunt fieri circa idem, secundum quod vult Philosophus. Cum ergo stultitia dicat defectum in actu cognoscendi, videtur quod actus sapientie doni sit potentia cognitiua.

4. I T E M hoc videtur ratione: quoniam sapientia appropriatur Filio: sed cum in imagine creata sit aliqua reperire ex parte intellectus, et aliqua ex parte affectus, quæ sunt affectionis, appropriantur Spiritui sancto, qui est amor: quæ vero cognitionis, appropriantur Filio: cum ergo sapientia ei approprietur: videtur, et cetera.

5. I T E M nullus amans aliquid quantumcumque circa illud afficiatur sapiens dicitur ex hoc, nisi illud cognoscat: ergo actus doni sapientie maxime attenditur in faciendo cognoscere.

S E D C O N T R A hoc obijciunt primo auctoritate sapientis: Sapientia doctrina secundum nomen istum est; et non multis est manifesta. Si ergo sapientia a sapore dicitur, et sapor respicit affectionem interiorum, videtur quod per prius actus doni sapientie sit affectivus.

I T E M Gregorius in Moral. super primum Job dicit quod sapientia est donum spei, et certitudine, aternorum mentem reficiens: sed refectio spectat ad gustum, et affectum; ergo et precipuus actus ipsius doni sapientie est affectivus.

I T E M Dionysius dicit in Libro de diuinis nom. cap. de sapientia. Hanc igitur stultam, et amentem, sapientiam laudamus, et cetera et alia littera: Hanc igitur irrationalem, et dementem, et stultam sapientiam excellenter intuentes dicunt, et cetera. Si ergo loquitur ibi de sapientia, quæ est donum, sicut patet, et hanc dicit stultam, et amentem, videtur quod actus istius doni ex parte affectionis se teneat; et nullatenus ex parte rationis.

I T E M Bernardus in Libro de amore Dei cap. 6. dicit quod amor crescit in charitatem, charitas in sapientiam: ergo cum charitas, et amor, et ipsius charitatis actus sint partes affectiuæ, videtur quod et sapientia actus sit affectivus, cum principalis actus non varietur ratione profectus.

A I T E M nec in dono sapientie, nec in eius actu est reperire excessum: nemo enim nimis est sapiens: sed in actu cognitionis circa diuina contingit valde de facili excedere: videtur ergo quod actus doni sapientie omnino se teneat ex parte affectionis, et nullatenus ex parte cognitionis. Si forte dicas quod actus eius simul est ex parte cognitionis, et affectionis. Contra hoc est: quia maior est diuersitas in habitibus, quam sit in potentijs: sed ratione illorum actuum, qui sunt cognoscere, et affici diuersificantur potentie animæ, ita quod numquam sunt actus eiusdem potentie: ergo pari ratione videtur, quod numquam sunt actus eiusdem habitus. Si tu dicas quod non possunt esse actus eiusdem habitus principales, tunc queritur, quis sit eius actus principalis, et precipuus, vtrum cognitivus, vel affectivus. Et per primas rationes videtur quod cognitivus, per secundas quod affectivus: et ita redit eadem quæstio quæ prius.

C O N C L V S I O.

Donum sapientie pro vt pressius sumitur significans Dei experimentalem cognitionem, habet actum precipuum in affectione consistentem.

R E S P O N. A D A R G. Dicendum quod sapientia quadrupliciter cõsuevit accipi tam a Philosophis, quam a Sanctis, videlicet communiter, et minus communiter, et proprie, et magis proprie. Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicitur cognitio rerum generalem, secundum quod diffinit eam Augustinus, et Philosophus, quod sapientia est cognitio rerum diuinarum et humanarum. Et philosophus in prima philosophia dicit, quod sapiens est, qui omnia nouit secundum quod conuenit. Alio modo dicitur sapientia minus communiter: et sic sapientia dicitur cognitionem non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aternarum: et sic accipit eam Apostolus: Alij datur per spiritum sermo sapientie; alij sermo scientie, secundum quod exponit Augustinus dicens, quod sapientia est cognitio aternorum, scientia vero est cognitio creatorum. Et sic etiam dicit Philosophus quod sapientia est cognitio causarum altissimarum. Tertio modo accipitur sapientia proprie, et sic nominatur cognitionem Dei secundum pietatem: et hæc quidem cognitio est quæ attenditur in cultu laudis, quem exhibemus Deo per fidem, Spem, et Charitatem, secundum quem modum accipit Augustinus de Ciuitate Dei, exponens illud Job: Ecce pietas ipsa est sapientia: dicens ibidem quod pietas, et sapientia idem est quod Theosebia, et Theosebia idem est quod culerus diuinus, qui consistit in tribus virtutibus, secundum quod ipse dicit in principio Enchir. ad Laurentium: Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominatur cognitionem Dei experimentalem. Et hoc modo est vnum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando diuinam suauitatem. Et quoniam ad gustum interiorum, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniungendum, et actus cognitionis ad apprehendendum, secundum illud Philosophi, quo dicit, quod delectatio est coniunctio conuenientis cum conuenienti cui sensu eiusdem: hinc est quod actus doni sapientie partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur, et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus, vel saporatio est experimentalis boni, et dulcis cognitio: et ideo actus precipuus doni sapientie propriissime dicitur esse ex parte affectionis, ratione cuius dicit Eccl. quod sapientia secundum suum nomen est. Et Gregorius dicit quod actus eius est refectio: Et Dionysius dicit quod illius sapientie est amentem esse, propter hoc quod melius afficiuntur circa Deum prauia cognitione, quæ est

Lib. 14. de Trin. ca. 1. 10.3. 1. Met. in proom. 1. Cor. 12. d. Lib. 12. de Trin. c. 14. 10.3.

Aug. li. 14. Cap. 1. in prin. 10.3. Enchir. ca. 1. 10.3. 7. Eth. 10. 1. Met.

Gregor. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

Gregor. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

Gregor. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

Gregor. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

Gregor. 1. Moral. ca. 16. vel 3. 10.7

est per ablationem, et negationem, quam per affirmationem, sicut docet in Libro de mystica Theologia. Ratione etiam istius eiusdem causæ dicit Bernardus, charitatem in sapientiam proficere. Et ex hac eadem causâ contingit, quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento diuinæ dulcedinis potius est laudabilis, quam vituperabilis, secundum quod patet in vitis sanctis, et contemplatiuis, qui præ nimia dulcedine modo eleuantur in ecstasim, modo subleuantur vsque ad raptum, licet hoc eueniat paucissimis. Concedendum est igitur quod actus doni sapientie precipuus est ex parte affectionis. Concedendæ sunt etiam rationes hoc ostendentes.

Ber. de natura amoris diuini. cap. 2.

1. A D illud vero quod obijciunt in contrarium, quod sapientia crescit per auditum, dicendum quod sapientia sumitur ibi communiter pro cognitione generali, quæ quidem est rerum diuinarum, et humanarum, quæ per studium, et auditum suscipit incrementum: et ideo non habet hic locum.

2. A D illud similiter quod obijciunt de auctoritate Augustini, patet responsio, quia illo modo eam accipit Augustinus.

3. A D illud vero quod obijciunt de auctoritate Gregorij, quod sapientia est contra stultitiam, dici potest quod hoc dicit non quantum ad vltimum actum sapientie, qui attenditur in affectione, sed quantum ad primum actum, siue præuium, qui consistit in cognitione: donum enim sapientie in se complectitur vtrumque.

4. A D illud quod obijciunt, quod sapientia appropriatur filio, dicendum quod hoc est in quantum dicit lumen cognitionis, non in quantum dicit sapor affectionis. Cum enim vtrumque in se claudat, potest vtrique persone appropriari, videlicet Filio, et Spiritui sancto: et quoniam non appropriatur Filio soli, immo etiam personæ Spiritus sancti: hinc est quod ratio illa non cogit.

5. A D illud quod vltius obijciunt, quod nemo est sapiens ex hoc solum quod amat, nisi etiam vltius cognoscat, dicendum quod illud est verum: at tamen in amore Dei ipsi gustui cõiuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est experimentum dulcedinis: multo etiam excellentior, et nobilior, et delectabilior est, quam per argumentum inquisitionis. Vnde ex hoc non sequitur, et habetur quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientie precipuus, sed quod quodam modo concurrat ad eius actum precipuum: et hoc quidem est verum, quia sicut tactus est, sapientia in se claudit vtrumque actum: vnde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum.

Resp. ad vlt. pro fundamentam.

6. A D illud vero quod vltimo obijciunt, quod vnus habitus nõ potest esse respectu istorum duorum actuum, cum penes illos diuersificentur potentie, dicendum quod verum est, quod non possunt isti actus eiusdem habitus esse, ita quod vterque sit principalis: nihil tamen impedit duos esse, ita quod vnus sit primus, alter vero precipuus: vnus sicut disponens, alter vero cõplens, sicut in præcedentibus habitus fuit de fide. Vnde eisdem rationibus, et responsionibus, quantum ad hoc, potest quis negotiari circa donum sapientie, quæ supra explanate fuerunt circa virtutem fidei. Et ideo hæc ad præsens sufficiant, quia non oportet hic illas iterum replicare.

QVÆSTIO II.

An precipuus actus doni scientie consistat in actione.

S. Thomas 2.2.q.9. ar. 2. Et 3. Sent. d. 3. q. 2. ar. 3. q. 1. Richardus 3. Sent. d. 3. ar. 2. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 3. q. 2.

FUNDAMENTA.

DE actu, et obiecto doni scientie. Vtrum actus precipuus doni scientie consistat in actione, vel in consideratione. Et quod consistat in actione, primo videtur aucto-

ritate Augustini de Trinitate, quæ habetur in littera: Cap. 2. in distinguens enim inter sapientiam, et scientiam, dicit quod sapientia spectat ad contemplationem, et scientia ad actionem.

I T E M secundum Philosophum, scire quod non est coniunctum operationi, parum aut nihil prodest ad virtutes: si ergo scientia quæ est Spiritus sancti donum multum prodest ad meritum, videtur quod actus eius circa agenda precipuus sit constitutus.

I T E M: Fides sine operibus mortua est: ergo pari ratione et scientia: sed ipsa scientia, quæ est donum Spiritus sancti non est mortua, sed gratuita: ergo videtur quod actus eius precipuus consistat circa agenda.

I T E M bonum scientie comparatur ad pietatem, sicut dirigens ad exequens: sed pietatis, secundum quod dicit Gregorius in Moral. est opera misericordie exhibere: ergo actus scientie est circa talia opera dirigere: ergo actus eius consistit in agendis.

I T E M actus doni scientie, secundum quod dicit Magister in littera, est conuersari in medio nationis prauæ, et peruersæ: sed bona conuersatio respicit actiones exteriores: ergo actus doni scientie circa agenda versatur precipue.

S E D C O N T R A Augustinum de Trinitate: Huic scientia tribuo non quidquid humanæ curiositatis, et vanitatis est, sed quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, et roboratur: si ergo actus doni scientie est ad generandum fidem, videtur quod magis sit circa fidem, quam circa mores.

I T E M in eodem Libro dicitur, et Magister in littera dicit, quod cognitio diuinitatis in Christo spectat ad sapientiam, cognitio humanitatis in eodem spectat ad scientiam: sed cognitio humanitatis Christi non est cognitio operatiua, sed potius contemplatiua: si ergo hæc est doni scientie, videtur, et cetera.

I T E M in agendis sufficienter dirigimur per virtutem prudentie: aut ergo donum scientie superfluit, aut eius actus precipuus non ad hoc, sed ad aliud ordinatur.

I T E M intelligentia Scripturæ spectat ad donum scientie, secundum quod Augustinus innuit in Libro de Doctrina Christiana, ubi ostenditur quod per pietatem, et mitirarem peruenitur ad intelligentiam sacræ Scripturæ. Si ergo huiusmodi intelligentia non consistit in actione, sed in speculatione: videtur quod actus eius magis consistat in contemplatione, quam in actione.

I T E M iuxta hoc queritur, cum vnus habitus vnus significatur, quo modo doni scientie habeatur tam diuersi actus assignari. Innuit enim Magister in littera, quod actus doni scientie est fidem nutrire, et defendere: et vltius quod eiusdem actus est conuersari in medio nationis prauæ et peruersæ: et postremo quod actus eius est Christum cognoscere.

C O N C L V S I O.

Doni scientia precipuus actus est dirigere circa actionem, non tamen sine notitia eorum, quæ sunt fidei quæ est fundamentum sue directionis.

R E S P O N. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod scientie quadruplex est differentia. Quædam est quæ consistit in intellectu pure speculatiuo: et hæc est fundata supra principia rationis: et hæc est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanæ Philosophiæ. Quædam autem est, quæ consistit in intellectu inclinato ab affectu: et hæc est fundata supra principia fidei, quæ quidem sunt articuli, et tamen acquisita: et hæc est scientia sacræ Scripturæ, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem. Quædam autem est, quæ consistit in intellectu, siue ratione, in quantum

quantum inclinatur ad operationem: et hæc fundata est supra principia iuris naturalis, quæ ordinatur ad rectitudinem, et honestatem vitæ: et huiusmodi est scientia virtutis prudentiæ. Quædam autem scientia est, quæ consistit in intellectu secundum quod est inclinatus, et inclinans: inclinatus, inquam, a fide, et inclinans ad bonam operationem: et hæc fundatur super principia fidei, et habet ortum a dono gratiæ: et talis est scientia, quæ est donum Spiritus sancti. Et ex hoc patet, quis sit actus proprius huius doni. Est enim actus eius dirigere ad agenda secundum præxigentiam regulæ ipsius fidei, cuius est dirigere ad opera misericordiæ, vt non tantum bona pro bonis reddat, secundum quod dicitur lex naturæ, sed etiam bona pro malis, secundum quod dicitur lex gratiæ: ad exemplar ipsius Iesu Christi, in quo fuit gratiæ abundantia. Et ideo ad ipsam scientiam, non solummodo pertinet dirigere in agendis, sed etiam ex consequenti pertinet nosse ea, quæ sunt fidei, tamquam fundamentum suæ directionis, et ulterius nosse humanitatem Christi, tamquam exemplar sui regiminis: ita quod hic triplex actus cõueniat ei secundum triplicem respectum: vnus videlicet respectu obiecti motui, alter vero respectu sui fundamenti, et tertius est exemplaris excitatiui. Et quia principalis actus accipitur ex parte obiecti: hinc est quod præcipuus actus doni scientiæ est dirigere circa actionem, secundum quod dicit Augustinus, et ostendunt rationes ad hoc inductæ: et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod ipsius scientiæ est fidem gignere, et roborare, dicendum quod iste non est actus eius principalis, sed ad principalem ordinatus ea ratione, quæ directio doni scientiæ in agendis sequitur, et fundatur supra principia ipsius fidei.

2. Ad illud quod obijcitur, quod ipsius doni scientiæ est humanitatem, et gratiam Christi nosse, iam patet responsio: quia nec hic est actus ipsius scientiæ principalis, sed qui ad principalem habet ordinari: sicut cognitio exempli vtilis est ad euidentiorem cognitionem rei, quæ secundum exemplar illud debeat fieri.

3. Ad illud quod obijcitur, quod per prudentiam sufficienter dirigitur homo in agendis, iam patet responsio: quia prudentia dirigit secundum principia iuris naturalis ad ea, quæ honesta sunt: sed scientiæ donum dirigit per principia fidei, et iuris diuini ad ea, quæ sunt sancta: vnde quodam modo altior est actus ipsius doni scientiæ, quam virtutis prudentiæ, et supra principia magis eleuata fundari habet: et propter hoc habita virtute prudentiæ non superfluit donum scientiæ.

4. Ad illud quod obijcitur, quod intelligentia scripturarum spectat ad donum scientiæ, dicendum quod sicut prius tactum fuit de cognitione eorum, quæ sunt fidei, quod non principaliter spectant ad donum ipsius scientiæ, sed quodam modo antecedenter, et quasi præsuppositiue: sic etiam intelligendum est de intelligentia Scripturæ.

5. Ad illud quod vltimo quæritur de diuersitate actuum, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt: quoniam vnus est eius actus principalis, duo vero annexi: et simul cum hoc patet, quid sit obiectum ipsius doni scientiæ, et quomodo etiam differat.

- a virtute prudentiæ, et ab habitu cuiuslibet alterius scientiæ.

QVÆSTIO III.

An donum intellectus simul consistat in contemplatione Creatoris, et creaturæ.

S. Thomas 2. 2. q. 8. art. 3.  
Richardus 3. Sent. d. 33. ar. 2. q. 2.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 35. q. 3.

**D**E actu, et obiecto ipsius doni intellectus, vt vtrum donum intellectus simul consistat in contemplatione Creatoris, et creaturæ. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Magistri in littera. Intelligentia non tantummodo de aternis est, sed etiam de rebus inuisibilibus, et spiritalibus temporaliter exortis.

Item hoc ipsum videtur per Dionysium ad Titum, qui dicit quod impossibile est quædam in via sumus, relucere nobis diuinum radium, nisi circumuelatum: si ergo illud est velamen creaturæ, videtur quod intellectus non possit Deum nisi in creatura cognoscere: ergo si est ad cognitionem Creatoris, necesse est quod sit simul ad cognitionem creaturæ.

Item non est perfectus habitus amoris, nisi ametur Deus et in se, et in sua imagine: ergo similiter non erit perfectum donum intellectus, nisi Deus per illud cognoscatur et quantum ad conditiones suas, et quantum ad conditiones creaturarum, quæ sunt ei similes: ergo videtur quod donum intellectus sit ad contemplanda temporalia, et æterna.

Item de eisdem habet esse intellectus, de quibus habet esse fides, secundum quod dicit Gregorius: Quod Deus intellectum dat dum de auditis mentem illustrat: sed fides non tantummodo respicit diuinam essentiam in se, verum etiam in cõparatione ad creaturam: videtur ergo quod actus doni intellectus ordinetur ad illa duo contemplanda.

Ad oppositum contra: Dono scientiæ cognoscuntur æterna, dono scientiæ cognoscuntur temporalia, sicut dicit Augustinus, et habetur in littera: ergo aut donum intellectus superfluit duobus donis habitis, aut circa illa duo actus eius præcipuus non consistit.

Item sapientia et scientia differunt, et sunt diuersa dona, per hoc quod vnus eorum est circa temporalia, aliud vero circa æterna: ergo si donum intellectus est vnum, videtur quod non possit esse circa illa duo.

Item aut donum intellectus consistit in cognoscendo tantum, aut in cognoscendo, et afficiendo. Si consistit in cognoscendo tantum: ergo non videtur quod sit donum gratuitum, cum actus pure cognitiuus non sit meritorius. Si in cognoscendo, et afficiendo: ergo doni intellectus est æterna cognoscere, et circa illa affici: sed iste est actus doni sapientiæ: ergo aut donum intellectus non est circa æterna, aut si est, non differt ab ipsa sapientia.

Item sicut contingit Deum cognosci, et contemplari in imagine, ita contingit Deum cognoscere, et contemplari in eius vestigio: ergo sicut donum intellectus est ordinatum ad cognitionem ipsius creaturæ spiritualis, ita etiam ad cognitionem creaturæ corporalis: sed non dirigit ad cognitionem corporalis creaturæ: ergo pari ratione non videtur donum intellectus ordinari ad cognitionem alicuius creaturæ.

Item dona, quæ sibi inuicem correspondent, et ad se combinantur, ad idem, et circa idem versantur: sed donum intellectus, et sapientiæ combinantur ad inuicem: ergo cum donum sapientiæ sit circa æterna, et non circa creaturas, videtur quod et donum intellectus.

6. ITEM

6. ITEM si simul est circa Creatorem, et creaturam: ergo videtur quod donum intellectus intelligat, et cognoscat Deum per speculum: ergo non videtur differre a cognitione fidei.

CONCLUSIO.

Donum intellectus consistit in contemplatione Creatoris et creaturæ.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum. Vno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum. Alio modo per rationis adminiculum. Tertio modo per simplicem contuitum. Primum est virtutis fidei, cuius est assentire. Secundum est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere. Tertium est beatiudinis mûditæ cordis, cuius est Deum videre. Quoniam ergo rationes, secundum quas iuuamur ad credita intelligenda, accipiuntur non solum a conditionibus Creatoris, sed etiam a conditionibus creaturæ spiritualis, quæ inter creaturas proximiorum habet assimilationem ad Creatorem: hinc est quod donum intellectus, cuius actus est in contemplatione summi veri eleuari per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere, non solum attenditur in contemplatione creatricis essentia, sed etiam spiritualis creaturæ. Ex hoc patet, quis sit actus, et obiectum proprium ipsius doni intellectus: quoniam obiectum eius est ipsum verum æternum in quantum intelligibile, non solum secundum proprias conditiones, sed etiam secundum proprietates creaturarum sibi similibus, secundum quod dicit Magister in littera. Actus vero eius est contemplari ipsum verum creditum, vt deuotius credatur, & ardentius diligatur: Et ita donum intellectus consistit in cõttemplatione rationali Creatoris, et spiritualis creaturæ, sicut ostendunt rationes, quæ ad istam partem sunt inductæ.

Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod donum sapientiæ ordinatur ad cognitionem Creatoris, et donum scientiæ ad cognitionem creaturæ, dicendum quod aliter et aliter sunt illa duo dona ad cognitionem illorum duorum, quæ donum intellectus: quia donum sapientiæ est ad cognitionem æternorum secundum æternas rationes, secundum tamen quod illæ æternæ rationes sunt via ad gustum, & experimentalem cognitionem diuinæ suauitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa. Donum vero intellectus negotiatur circa æterna secundum rationes æternas, quæ sunt via ad cognitionem veritatis. Et hinc est quod Bernardus appropriat donum intellectus fidei, quæ assentit summæ veritati propter se: donum vero sapientiæ appropriat charitati, cuius est disponere ad gustandum Deum. Per hunc etiam modum est differentia inuenire inter intellectum, et scientiam: quia scientia negotiatur circa creaturas secundum rationes creatas: vnde negotiari habet non solum circa creaturas spirituales, quæ habent rationem imaginis, sed etiam circa sensibiles, et corporales, quæ habent rationem vestigiij. Donum vero intellectus, est negotietur circa creaturas, hoc tamen est secundum rationes æternas. Et ideo solum est circa creaturas spirituales, in quibus rationes æternæ relucet magis expresse. Et sic patet quod quia alio, et alio modo est intellectus circa Creatorem, et creaturam, quam sapientia, et scientia: hinc est quod illis habitis non superfluit.

Ad illud quod obijcitur, quod donum scientiæ, et sapientiæ distinguuntur, quia hoc est circa temporalia, et illud circa æterna et cet. iam patet responsio, quia non est simile. Sapientia enim negotiatur circa æterna secundum rationes æternas, scientia vero circa creata, secundum rationes creatas: et quia habent diuersa obiecta etiam secundum rationem mouendi, et dirigendi: hinc est quod sunt dona diuersa. Intellectus vero siue circa creaturam, siue circa Creatorem negotietur, semper refertur ad rationes æternas, ad quas per creaturas etiam eleuat contemplandas: et ideo vnum solum donum est, quæuis illa sint plura: et ex hoc colligi potest, quod donum intellectus est infra sapientiæ, et supra scientiæ.

Bern. elicisur ex duobus ser. de donis Spiritus sancti.

S. Bon. To. 5.

tia vero circa creata, secundum rationes creatas: et quia habent diuersa obiecta etiam secundum rationem mouendi, et dirigendi: hinc est quod sunt dona diuersa. Intellectus vero siue circa creaturam, siue circa Creatorem negotietur, semper refertur ad rationes æternas, ad quas per creaturas etiam eleuat contemplandas: et ideo vnum solum donum est, quæuis illa sint plura: et ex hoc colligi potest, quod donum intellectus est infra sapientiæ, et supra scientiæ.

Ad illud quod obijcitur, quod donum intellectus aut est in simpliciter speculando, aut in speculando et afficiendo, dicendum quod est cognitio experientia, quæ attenditur secundum gustum, et ista est doni sapientiæ acquisita, et est cognitio speculationis extera, quæ quodam modo via est ad gustum, sicut cognitio fidei ad delectationem, seu dilectionem charitatis: et hæc est doni intellectus, quæ quidem viam præbet ad vsum doni sapientiæ, quæ a Deo gratuita est, quoniam super assensum fidei fundatur, et ulterius ordinatur ad sapientiæ gustum: nihilominus tamen in actu intellectus est quædam delectatio, sed longe inferior, quam in dono sapientiæ. Delectatur enim quis in cognitione veritatis, sed non sicut in gustum summæ suauitatis.

Ad illud quod obijcitur, quod sicut contingit Deum cognoscere in imagine, sic etiam in vestigio, dicendum quod non est omnimoda similitudo: in imagine enim quia magis appropinquat, magis clare habet cognosci: in vestigio vero quia multum distat, sub maiori obscuritate, et enigmatate. Et quia ad donum intellectus spectat contemplatio clarior, et excellentior, quam sit cognitio fidei: hinc est quod ad donum illud non spectat cognoscere Deum in quantumque creatura, sed in ea, quæ est eius imago, et similitudo expressa, sicut dictum est supra.

Ad illud quod obijcitur, quod donum intellectus combinatur dono sapientiæ, dicendum quod quia donum sapientiæ consistit in gustu, donum vero intellectus consistit in lumine rationis: et amplius ascendit affectio quam ratio, et vniõ quam cognitio, secundum quod vult Dionysius, hinc est quod donum sapientiæ in actu suo non sic indiget adminiculo creaturæ secundum quod donum intellectus. Et ideo donum sapientiæ in actu suo versatur solum circa æterna, donum vero intellectus non solum circa æterna, sed etiam circa creata. Cum ergo dicitur, quod dona, quæ ad inuicem combinantur, debent habere idem obiectum, hoc verum est de obiecto principali, non autem de eo, quod habet rationem adminiculantis.

Ad illud vero quod vltimo obijcitur, quod intellectus videt per speculum, sicut et fides, dicendum quod in visione per speculum sunt multi gradus secundum maiorem, et minorem depurationem ab obscuritate enigmati: et secundum hoc alio et alio modo habet illuminari, et habitare. Vnde fides habilitat ad assentiendum Deo in articulis, quos etsi non videat in se, tamen videt in creatura, cognoscendo quid est, quod per nomen dicitur. Numquam enim cognoscit aliquis credens quid sit Trinitas, nisi quia videt quid sit ternarius in creatura: sed vltimus, donum intellectus illuminat ad intelligendum non solum quid est, quod per nomen dicitur, sed etiam ad videndam rationem, quod Trinitas debeat in Deo esse, per hoc quod videt in ipsa imagine egressum, verbi a mente per viam generationis, et amoris, ab vtroque per viam connexionis. Ex his patet, quod etsi fides, et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt: et ideo sunt diuersi habitus: patet etiam similiter cum hoc, quia sit actus doni intellectus, et quid obiectum, et quæ differentia ipsius respectu aliorum habituum.

Pp QVÆ

QUESTIO IV.

An actus ipsius doni consilij sit consiliari.

S. Thom. 2. 2. q. 52. ar. 5. Et 3. sent. d. 35. q. 2. ar. 4. Richardus 3. Sent. d. 35. ar. 2. q. 4. Steph. Brul. 3. Sent. d. 35. q. 4.

FVNDAMENTA.

DE actu proprio, et obiecto ipsius doni consilij. Vtrum actus ipsius doni consilij sit consiliari. Et quod sic, videtur: Primo per sapientis exhortationem, qua hortatur nos omnia facere cum consilio: hoc autem fit consiliatio de his, quæ facimus: cū igitur hortetur ad actū doni consilij, videtur quod actus illius doni sit consiliari.

ITEM hoc ipsum ostenditur per Tullij distinctionem in prima rhetorica dicentis: Consilium est aliquid faciendi, vel non faciendi vere excogitata ratio: sed ista excogitatio de faciendi, vel non faciendi est ipsa consiliatio: ergo proprius actus doni consilij est consiliari.

ITEM hoc ipsum videtur per Gregorij assignationem. Dicit enim Gregorius super primo capite Iob, ubi assignat donorum differentiam, quod consilium est contra præcipationem: sed actus, qui directe opponitur præcipationem, est consiliari: ideo enim consiliamus, ne præcipienter aliquid faciamus: ergo etc.

ITEM hoc ipsum videtur per nominis rationem: quoniam sicut se habet timere ad timorem, sic se habet consiliari ad consiliū: sed actus proprius, et principalis ipsius doni timoris est timere: ergo actus proprius ipsius doni consilij est consiliari. Si dicas, quod non dicitur consilium a consiliando, sed magis a consulendo, et actus ipsius consilij magis est consulere, quam consiliari. Obijcitur contra hoc: quia consulere dupliciter dicitur. Vno modo consilium ab aliquo querere: alio modo consilium dare. Sed actus doni consilij non est consilium querere: qui enim consilium querit, eget consilio, et qui eget consilio, iam non habet donum consilij: igitur actus istius doni non est consulere, secundum quod consistere est idem, quod consilium querere. Rursus: Consilium dare non est magnæ utilitatis, nec etiam magnæ virtutis, cum multi sciant alij consulere, qui se ipsos regunt valde miserabiliter: si ergo donum consilij est ordinatum ad propriam utilitatem, videtur quod actus eius non sit consilium alteri dare, nec consilium ab alio accipere, ut prius ostensum est: ergo videtur, quod actus istius doni directe sit ipsum consiliari.

AD OPPOSITVM P. 118. c.

1. SED CONTRA: Super illud Psalmi: Consilium meum iustificationes tuæ, ibi Glossa: Consilium est seruare iustificationes: sed de eo, quod seruamus, non consiliamus: ergo si actus ipsius doni consilij est iustificationes obseruare, non videtur quod actus eius sit consiliari.

Dam. lib. 2. c. 22. de defectu orbis.

2. ITEM sicut dicit Damascenus: Consiliū est ignorantis, et dubitantis, vnde et Christo non conuenit consiliari: si ergo donum consilij fuit in Christo, et in quolibet alio sapientiæ, et scientiæ dono perfecto, videtur quod actus ipsius doni non sit consiliari.

3. ITEM hoc ipsum videtur ratione: Sicut se habet addiscere ad scire, sic se habet consiliari ad eligere, quia vtrumque est via ad alterum, addiscere ad scire, consiliari ad eligere: sed sicut per scientiam habitamur ad cognoscendum, ita per consiliari habitamur ad eligendum. Cum ergo actus ipsius scientiæ non sit addiscere, sed magis scire, videtur quod actus ipsius doni non sit consiliari, sed magis eligere.

4. ITEM consilium ordinat, et dirigit ad ea, quæ sunt supererogationis: sed de istis nemo dubitat,

A quin sint manifeste bona: de his autē, de quibus nulla est dubitatio, nulla necessaria est consiliatio: cum ergo donum consilij dirigit ad huiusmodi, videtur quod actus eius non sit consiliari.

5. ITEM consiliari est ipsius prouidentiae, quæ est pars prudentiæ: ergo aut donum consilij non est nobis opportunum, aut est ad alium actum: sed constat, quod nobis est opportunum: videtur ergo quod consiliari non sit actus proprius.

CONCLUSIO.

Doni consilij actus proprius est dirigere in electione agendorum, prosequendorum, vel fugiendorum, habentium magnam difficultatem secundum regulam iuris diuini

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut intellectus aliquando accipitur pro actu intelligendi, aliquando pro ipso intellectu, siue intelligibili, aliquando pro ipso habitu intelligendi, qui dirigit ipsum intellectum in iudicando de veris et falsis: sic et consilium tripliciter accipi consuevit. Aliquando pro actu consiliandi. Aliquando pro eo, ad quod terminatur ille actus, sicut quando dicitur, hoc est consilium meum. Aliquando vero pro eo habitu, qui expedit, et dirigit animam, ad eligendum prosequenda, et ad fugiendum vitanda. Hic autem habitus dirigens ad huiusmodi electionem duplex est secundum diuersitatem eligibilium, et secundum diuersitatem modorum, siue rationum eligendi. Nam eligibilia quædam sunt necessitatis, quædam vero arduitatis. In primis dirigit prudentia, in secundis vero dirigit donum consilij propter excellentiorem, et maiorem difficultatem, quæ in eis, quæ arduitatis sunt, habet reperiri. Rursus: Dirigi in electione potest aliquis, vel secundum regulam iuris naturalis, vel secundum regulam iuris diuini. Et primum quidem est virtutis prudentiæ, secundum vero spectat ad donum consilij. Ex his potest elici per quandam circumlocutionem, quis sit actus proprius doni consilij: quoniam actus eius est dirigere in electione agendorum, prosequendorum, vel fugiendorum, quæ sunt specialis arduitatis, et hoc secundum regulam iuris diuini, et in hoc distinguitur actus eius ab actu prudentiæ virtutis, et scientiæ doni. Si igitur queramus, vtrum actus doni consilij sit consiliari, dicendum, quod si per verbum consiliandi intelligatur directio secundum regulam, et lumen consilij: sic bene potest concedi, quod actus eius sit consiliari. Sed attendendum est, quod secundum quod vult Damascenus: consilium respicit aliquem actum præcedentem, et aliquem actum sequentem. Dicit enim quod primo homo inquirat, et consiliatur, deinde disponit, et ordinat, postmodum eligit, et consentit. Et secundum hoc intelligendum est, quod dirigi secundum regulam consilij hoc potest esse dupliciter. Aut consiliū inquirendo, aut secundum consilium disponendo, et eligendo. Primo quidem modo non est actus ipsius consilij principalis, et vniuersalis, sed qua si actus eius initialis: et est in eo, in quo est secundum statum imperfectionis. Secundo vero modo actus eius vniuersalis est, et principalis: vnde siue per verbum consiliandi, siue per verbum consulendi, siue per quodcumque aliud verbum illud significetur, quod est dirigi in electione horum, quæ sunt arduitatis secundum consilij donum, quod regit secundum dictamen iuris diuini, dicendum quod hic est actus principalis, et proprius doni consilij. Vnde concedi potest, quod consiliari secundum istam acceptionem, est actus eius proprius, sicut rationes ad primam partem inductæ ostendunt.

A d illud vero quod vltimo obijcitur de actu consulendi, quo modo spectet ad donum consilij, dicent

Ibidem.

Resp. ad vlt. pro fund. dicen.

QUESTIO V.

An actus doni fortitudinis consistat principaliter circa passiones tolerandas.

S. Tho. 2. 2. q. 123. art. 3. Et 3. Sent. d. 33. q. 1. ar. 2. Et de Virt. q. 1. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 35. art. 3. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 35. q. 3.



VI s sit actus proprius doni fortitudinis, et quid eius obiectum, et est quæstio: Vtrum actus doni fortitudinis principaliter consistat circa passiones tolerandas, an circa cupiditates reprimendas. Et quod principaliter sit circa passiones tolerandas, videtur. Primo per Gregorij qui dicit super principium Job, quod fortitudinis doni est dare trepidanti confidentiam: sed trepidatio maxime est quando imminet periculum passionis: ergo videtur quod circa huiusmodi maxime consistat actus fortitudinis doni.

ITEM fortitudo siue dicatur donum, siue virtus, respicit potentiam irascibilem tamquam proprium subiectum: sed potentia irascibilis magis proprie respicit passionem sustinentiam, quam cupiditatum repressiorem, et abstinentiam: videtur ergo quod actus principalis doni fortitudinis consistat circa passionum tolerantiam.

ITEM hoc ipsum ostenditur per comparisonem ad eius oppositum: quia sicut largitas opponitur auaritiæ, et cupiditati: sic fortitudo opponitur pusillanimitati: sed pusillanimitas attenditur circa fugam passionum: ergo videtur e contra, quod fortitudo donum consistat circa passionum tolerantiam.

ITEM hoc ipsum ostenditur per comparisonem ad habitum fortitudinis virtutis: quia fortitudo donum actum, et obiectum debet habere in maiori, vel saltem in tanta excellentia, et arduitate, quantum est raperi circa fortitudinem virtutem: sed maxime arduitas consistit circa passiones: ergo cum circa illas consistat fortitudo virtus, videtur multo fortius quod actus doni fortitudinis attendatur, vel consistat in aggreffione, et tolerantia passionum.

ITEM inter omnes actus meritorios maxima est difficultas circa passiones sustinendas, et magis ad hoc inepti, et infirmi sumus: si ergo dona data sunt nobis ad expediendum, et contra infirmitates retardantes nos ad bonum, videtur quod aliquod donum debeat nobis dari ad passionum sustinentiam: sed non est aliud assignare, quam donum fortitudinis: ergo, et cetera.

1. SED CONTRA: Augustinus in libro de spiritu, et anima. Fortitudinis est non tantum terrenas cupiditates reprimere, sed penitus obliuisci: sed hoc non est fortitudinis virtutis: ergo est fortitudinis doni: videtur ergo quod actus doni fortitudinis consistat in repressiōe cupiditatum.

ITEM Augustinus in lib. de Doctr. Christ. ubi loquitur de donis, dicit quod fortitudinis est ab omnium transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare: ergo videtur quod actus doni fortitudinis principaliter consistat in delectationum repressiōe.

ITEM Augustinus adaptat septem dona septem beatitudinibus: ita quod fortitudo, et esurietas, et sitis, iustitiæ sibi correspondent: sed esurietas, et desiderium iustitiæ non oritur in nobis nisi per mortificationem desideriorum et voluptatum: ergo videtur quod circa huiusmodi principaliter consistat actus fortitudinis.

ITEM fortitudo donum respondet dono consilij, sicut exequens regulanti: sed donum consilij maxime

FVNDAMENTA.

Greg. 1. Moral. 16. vel 3. 2. 2.

AD OPPOSITVM Ca. 20. 20. 3

Lib. 2. c. 7. 20. 3.

Li. 1. de ser. Dom. in mōte a princ. 20. 4.



dirigit ad diuinorum consiliorum impletionem: diuina autem consilia praecipue consistunt circa repressio-

5. I T E M fortitudo donum aut habet actum alterius generis quam fortitudo virtus, aut si in eodem genere habet, necesse est quod habeat excellentiorem: sed in eodem genere non potest habere excellentiorem, cum fortitudo virtus consistat circa terribilia, quae inducunt mortem, sicut dicit Philosophus: ergo necesse est quod habeat actum alterius generis: cum ergo actus fortitudinis virtutis consistat circa passiones tolerandas, videtur quod actus fortitudinis doni non circa passiones, sed circa delectationes rescindendas consistat. Est igitur quaestio, quis sit actus, et quid obiectum doni fortitudinis, et quare eodem nomine cum habitu virtutis nominatur, quod quidem in nullo aliorum donorum reperitur.

CONCLUSIO.

Doni fortitudinis actus consistit in tolerantia passionum tantummodo, in imitatione Christi perfecta.

RESP. AD ARG. Dicendum quod fortitudo quantum est de sua prima ratione attenditur respectu ardui. Ardum autem dicitur aliquid dupliciter. Aut quia aliquid laboriosum, et difficile quodam modo excellens, et aggrauans facultatem ipsius potentiae. Aut quia est ultra necessitatem, et excedit statum communem. Et fortitudo habet attendi respectu vtriusque, sed respectu primi attenditur, et ordinatur secundum necessitatem praeccepti, respectu secundi secundum libertatem consilij. Et primum spectat ad fortitudinem virtutem, secundum vero ad fortitudinem donum. Quoniam autem arduitas maxime attenditur circa tolerantiam passionum: hinc est quod tam fortitudinis doni, quam fortitudinis virtutis est habitare secundum principalem sui ordinationem ad sufferentiam passionum, sed aliter, et aliter. Quia sustinere, et agredi passiones potest aliquis aut propter iustitiam, et honestatis, conseruationem, aut propter perfectam Christi imitationem: ita quod primum spectat ad diem iuris naturalis, et honestatis moralis, secundum vero spectat ad consilij donum. Et quoniam imitatio Christi attenditur in crucifixione sui, secundum quod ipse dicit: Qui vult venire post me abneget semetipsum, et cet. hinc est quod actus fortitudinis doni attenditur circa promptam, et expeditam passionum tolerantiam, per hoc quod quodam modo nos mundo, et mundum nobis crucifigit. Iuxta illud quod dicit Apostolus: Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana: Assurgant deinceps ad fortitudinem, ut mundus eis crucifigatur, et ipsi mundo, et ut in huius vite peruersitate, et abundantia iniquitatis non refrigerat charitas. Et sic patet, quod fortitudinis doni actus consistit circa passionum tolerantiam secundum imitationem Christi: et hic est eius actus principalis, sicut rationes ad primam partem inducunt ostendunt, quia verum concludunt: et ideo concedenda sunt.

1.2.3. A D illud vero quod primo obijcitur, quod est circa delectationum repressioem per auctoritates Augustini, dicendum quod Augustinus in illis auctoritatibus non assignat proprium, et principalem actum ipsius fortitudinis doni, sed quasi praambulium. Nemo enim promptus est, et expeditus ad passionum tolerantiam secundum imitationem Christi, nisi qui carnem suam cum vitijs, et concupiscentijs crucifixit.

4. A D illud quod obijcitur, quod fortitudo exe-

quitur ea, ad quaerendum dirigit, dicendum quod est donum consilij dirigit ad diuina consilia implenda, in quibus consistit perfectio religionis, principali tamen intentione dirigit ad ea, in quibus plus est de ratione arduitatis: maioris autem arduitatis est. Christum imitari in passionibus, quam in actionibus: et ideo circa huiusmodi tam consilium, quam donum fortitudinis principaliter habet consistere.

5. A D illud quod vltimus obijcitur, quod donum fortitudinis non potest esse excellentiori modo circa passiones, quam virtus fortitudinis, dicendum quod falsum est, quia excellentiori modo sustinet passiones, et excellentiori habitu, qui sustinet secundum Christi imitationem, quam qui propter iustitiam conseruationem: et qui sustinet secundum consilij supererogationem, quam qui secundum praeccepti obligationem. In vno enim istorum rectificatur, scilicet in actu virtutis fortitudinis. In alio autem non solum rectificatur, sed etiam altius eleuatur, et expeditur scilicet in actu fortitudinis doni. Et per hoc patet illud quod vltimo quaerebatur, videlicet de differentia reali fortitudinis doni, et fortitudinis virtutis, et de conuenientia in nomine. Re enim differunt propter diuersitatem modorum habitandi, et ordinandi ad tolerantiam passionum. Nomine vero conueniunt, pro eo quod ad eadem passionum genera ordinant. Fortitudo enim virtus ordinat ad sustinenda qualiacumque, et quantacumque tormenta antequam bonum virtutis, et honestatem derelinquat: non tamen ita excellenter, et prompte sicut fortitudo donum. Vnde inter omnes virtutes propter excellentiam, et arduitatem ex parte obiecti virtus fortitudinis appropinquat donis: et propterea habitus virtutis, et doni magis quam alia dona eodem nomine habent censeri, licet differant differentia reali: quia minor est inter illos habitus differentia. Ex his patet quis sit actus fortitudinis doni, et quod obiectum, et quare differentia eius respectu aliorum habituum.

QVÆSTIO VI.

An actus principalis pietatis consistat in religione respectu Dei, vel in compassione respectu proximi.

S. Tho. 2.2. q. 102. art. 2. Et 3. Sent. dist. 33. q. 3. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 35. art. 3. q. 2.

Obiecto, et actu ipsius doni pietatis. Est et quaestio, vtrum actus principalis pietatis consistat in religione respectu Dei, vel in compassione respectu proximi. Et quod praecipue consistat in religione respectu Dei, ostenditur. Primo per auctoritatem Apostoli ad Titum: Abnegantes impietatem, sobrie, et pie, et iuste viuamus, et cet. ibi Glossa: Abnegantes, id est fugientes impietatem, vanam culturam, sobrie in nobis, et iuste ad proximum, et pie ad Deum viuamus: ergo pietas proprie est ordinata respectu Dei.

2. I T E M August. tractans illud Iob dicit: Pietas ipsa est sapientia, abstinere vero a malis intelligentia: pietatem hoc loco posuit Dei cultum, quare graece theosebia dicitur: ergo, et cet.

3. I T E M Augustinus in libro de Doctrina Christiana: Pietatis est honorare sancta: et non contradicere sacrae Scripturae: si ergo vtrumque horum consistit in cultu Dei, videtur, et cet.

4. I T E M distinguitur peccatum iniquitatis, et impietatis: quia iniquitas est in proximum, impietas est in

AD OPPOSITVM

Tit. 2.6

Iob 28. a. Lib. 14. de Tri. c. 1. Enchir. 2. In Pf. 135. et 22. de Tr. c. 24. lib. de spir. et lit. c. 21. \*li. 2. c. 7. 10. 3.

in Deum: si ergo respectu illius est pietas donum, respectu cuius est impietas vitium, et peccatum: videtur quod actus pietatis doni praecipue attendatur in cultu Dei.

FVNDAMENTA. 1. Tim. 4. d

Aug. lib. 2. de doctrina Chr. cap. 7. 10. 3.

Greg. 1. Moral. cap. 20. vel 27. 10. 2.

SED CONTRA: Pietas ad omnia utilis est: ibi dicit Glossa: Pietas, quae operatur bona fratribus, valet ad promerendum Deum. Omnis enim summa disciplinae Christianae in misericordia, et pietate est: ergo secundum hanc Glossam pietas ordinat respectu proximi.

I T E M Augustinus in libro de Doctrina Christiana dicit, quod donum pietatis correspondet beatitudini mititatis: opus enim est pietatis mitemere: sed mititas, siue mansuetudo attenditur respectu proximi: ergo donum pietatis ad proximum ordinatur.

I T E M hoc ipsum videtur per Gregorium super Iob in assignatione donorum: vbi dicit quod pietatis est opera misericordiae exhibere: si ergo hoc attenditur respectu proximi, videtur, et cet.

I T E M Tullius in primo rhetoricae dicit, quod pietas est benevolentia in parentes: aut hoc intelligitur de pietate dono, aut de pietate virtute: sed de quocumque horum intelligatur, cum in obiectis conformetur, videtur quod actus doni pietatis attendatur in comparatione ad proximum.

I T E M donum pietatis exequitur ea, ad quaerendum scientiae ordinat: sed donum scientiae ordinat ad bene conuersandum respectu proximi: ergo videtur quod respectu illius attendatur actus pietatis doni. Iuxta hoc quaeritur, quo modo distinguatur pietas a mansuetudine, et misericordia in actu suo, et obiecto.

CONCLUSIO.

Doni pietatis actus est facere hominem beneuolum respectu cuiuslibet proximi in quantum gerit imaginem Dei: ut sacram Scripturam cum benevolentia audiat. Christi q. cum benevolentia ad memoriam redcat.

Aug. li. 20. de ciu. Dei. c. 1. 10. 5.

Lib. 12. de Trin. c. 14. 10. 3.

RESP. AD ARG. Dicendum quod vocabulum pietatis multipliciter habet accipi, secundum quod innuit Augustinus de Ciuitate Dei, ait enim sic: Pietas proprie Dei cultus intelligi solet, qua Graeci theosebiam vocant. Haec tamen etiam erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae nunc frequentatur. Cum igitur pietas sic dicatur multipliciter, videlicet erga Deum, et erga parentes, et erga quemcumque hominem, secundum quod ordinat erga Deum, non est nomen doni, sed potius est idem quod laetitia, et theosebia, siue eusebia: de qua dicit Augustinus quod est sapientia vera. Secundum autem quod ordinat ad parentes, adhuc etiam non tenet rationem doni, sed potius est species iustitiae virtutis, pro eo quod ad hoc ordinatur secundum regulam naturalis iuris, et secundum obligationem necessitatis. Secundum autem quod attenditur respectu cuiuscumque proximi, sic pietas est nomen doni. Aliter tamen attenditur erga proximum pietas donum, et misericordia virtus. Misericordia enim virtus respicit conformitatem in natura, et necessitatem in indigentia, siue in miseria: pietas vero attendit in proximo imaginem diuinam. Vnde dono pietatis est homo beneuolus cuiusque homini, qui habet in se imaginem Dei: ita quod benevolentia illa pro loco, et tempore aliquando progreditur in compassionis affectum, aliquando in operis beneficium. Et sic patet quis sit actus, et obiectum pietatis doni, quia ipse est facere hominem beneuolum respectu cuiuslibet proximi in quantum gerit imaginem Dei. Et quoniam ad hoc habet dirigi per donum scientiae, quod quidem fundatur super principia fidei, et

dirigit in conuersatione secundum exemplar Christi: hinc est quod actus pietatis, et principaliter consistat erga proximum, nihilominus consistit etiam respectu sacrae Scripturae, ut eam cum benevolentia audiat, et etiam respectu passionis Christi, ut eam cum benevolentia ad memoriam reducat. Vnde vsus doni pietatis attenditur in his tribus: in exequendo secundum quod et vsus doni scientiae, quod est eius directiuum in cognoscendo. Principaliter tamen secundum quod donum est, attenditur in benevolentia respectu proximi, sicut rationes ostendunt, quae ad hanc partem inducuntur.

1.2.3. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium de Glossa, quod pietas ordinat ad Deum, quod pietas est cultus Dei, et ad alias auctoritates consequentes, breuiter dicendum, quod omnes illae auctoritates currunt de pietate secundum alium accipiendi modum, qui secundum Augustinum principalior, et magis proprius est modus accipiendi pietatem, sicut ipse dicit de Ciuitate Dei. Nam primo et principaliter debet homo beneuolus esse ad Deum offerendo ei cultum, et obsequium principale, et praecipuum, tanquam ei, ad cuius similitudinem factus est, et quod suae creationis, et conditionis primum est, et principale principium. Deinde vero quia pater terrestri quodam modo imaginem gerit patris caelestis, et filius genitus gerit imaginem patris, et ab eo sumit originem: hinc est quod est alius modus accipiendi pietatem ab illo descendens, qui quidem est benevolentia in parentes. Postremo quia omnis homo gerit imaginem Dei: hinc est quod est tertius, et vltimus modus accipiendi pietatem, secundum quod beneuolum, et beneficium reddit erga omnem hominem insignitum diuina imagine. Licet autem iste sit vltimus, et postremus modus accipiendi pietatem: tamen sicut explanatum est, quantum ad hunc modum pietas doni accipitur proprie: vnde in omnibus illis auctoritatibus, et rationibus peccatum est quantum ad processum arguendi ex illius nominis multiplicitate: quae si non sit multiplicitas aequiuocationis proprie dictae, est tamen multiplicitas cuiusdam analogiae.

4. A D illud quod vltimo quaerebatur de differentia ipsius pietatis doni ad misericordiam, et mansuetudinem, dicendum quod est conueniat cum vtroque, quia cum mansuetudine conuenit in affectu, cum misericordia conuenit in effectu: differt tamen ab vtraque. A mititate enim, et a mansuetudine differt: quia mansuetudo est contra irritationem ex illatione alicuius iniuriae: sed pietas est contra indurationem, qua quis non habet affectionem, nec benevolentiam ad eos, qui gerunt diuinam imaginis insigne. Similiter a misericordia differt: quia misericordia in proximo considerat conformitatem in natura, et similitudinem speciei: pietas vero attendit in homine imaginem Dei. Vnde aliqui dixerunt, quod misericordia considerat miseriam in imagine, pietas vero considerat imaginem in misero. Differunt etiam, quia misericordia conformatur dictamini iuris naturalis, et secundum regulam prudentiae: pietas vero conformatur statuti iuris diuini: et hoc secundum regulam doni scientiae. Ex his patet quis sit actus doni pietatis, quod etiam eius obiectum, et qualiter differat ab his habitibus. Et secundum haec tria possent tria problemata formari circa donum pietatis, et circa quodlibet aliorum donorum praedictorum: simul etiam cum hoc posset de quolibet quaeri, quem actum habeat in patria: sed hoc supra determinatum fuit generaliter: alia vero tanguntur implicite causa prolixitatis vitandae: tamen ex his, quae breuiter tacta sunt, qualitercumque haberi potest veritas praedictorum.

Aug. lib. 20. de Ciu. Dei. c. 1. 10. 5.



DE CONNEXIONE VIRTUTVM, QVAE NON SEPARANTVR.



SOLET etiam quari utrum virtutes ita sint sibi coniunctae, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui unam habet, omnes habeat. De hoc etiam Hieronymus ait: Omnes virtutes sibi haerent, ut qui una caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. Quod quidem probabile est. Cum enim charitas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet Charitas, et cuncti filij eius, id est, virtutes recte fore creduntur. Vnde Augustinus: Vbi charitas est, quid est quod possit deesse? Vbi autem non est, quid est quod possit prodesse? Cur ergo non dicimus: Qui hanc virtutem habet, omnes habet, cum plenitudo legis sit charitas? quae quanto magis est in homine, tanto magis est virtute praeditus, quanto vero minus, tanto minus inest virtus: et quanto minus inest virtus, tanto magis inest vitium.

Si cunctae virtutes pariter sint in quocumque sunt.

Hier. comment. ad 16. caput 1. saias in princ. 10. 5. August. in tract. de laude charit. 10. 9. In Ioan. tract. 83. a princ. 10. 9. In epist. 29. virtutes dicit esse co- nexas. Rom. 13. d. Iac. 5. c. 2. Reg. 6. c. Num. 12. a. 2. Cor. 1. b.

Lib. 6. d. Trin. c. 4. in princ. 10. 3.

Heb. 11. b. Rom. 4. a. Iac. 5. c.

In Epist. 29. a. princ. 10. 2. Ibidem post medium.

VIRTVM vero pariter quis omnes possideat virtutes, an alia magis, alia minus in aliquo ferueant, questio est: Quibusdam enim videtur quod alia magis, alia minus habeantur ab aliquo, sicut in Iob patientia emicuit, in David humilitas, in Moysae mansuetudo. Qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam, sicut eam plenius habet quam aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt, quam per charitatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi, quam charitatem. Alias ergo magis et alias minus in aliquo esse dicunt, sed nullam plenius charitate, quae ceteras gignit. Haec dicunt esse multas facies quas memorat Apostolus dicens: Ex personis multarum facierum, et cet. Alij verius dicunt omnes virtutes et similes et pares esse in quocumque sunt, ut qui in una alteri par extiterit, in omnibus eidem equalis sit. Vnde Augustinus: Virtutes quae sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singule intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem, ut quicumque fuerint aequales, verbi gratia in fortitudine, aequales sunt et prudentia et iustitia et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos in fortitudine, sed illum praestare prudentia: sequitur, ut huius fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine aequales sunt, quia est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras. Ex his clarescit omnes virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua praeminere virtute, ut Abraam fide, Iob patientia secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum: quia vel humilitatis habitum maxime praefert, vel opus fidei, vel alicuius ceterarum virtutum praecipue exequitur. Vnde et ea pra alijs pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur, secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum, ut alibi Augustinus dicit, in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minus, et unam esse virtutem, et non alteram. Ait enim sic: Clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, immo veritati ipsi omnia paria esse peccata, etiam si hoc de virtutibus verum sit. Quia est verum est eum, qui habet unam omnes virtutes habere, et eum, qui unam non habet, nullam habere, nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil rectum est. Nec tamen ideo non est pravo pravius, distortoq. distortius. Si autem, quod puto esse verius, sacrisq. litteris congruentius, ita sunt animae intentiones ut corporis membra, non quod solis videantur oculis, sed quod sentiantur affectibus, et alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine: profecto ita ut quisque illustratione pie charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in aliquo nihil, sic dici potest habere aliam, et aliam non habere: aliam magis, et aliam minus. Nam et maior est in isto charitas, quam in illo: et ideo recte possumus dicere et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quae pietas est, et in uno homine quidem quod maiorem habeat pudicitiam quam patientiam, et maiorem hodie quam heri, si proficit: et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et ut generaliter breuiter complectar, quam de virtute habeo notionem: Virtus est charitas, quae id quod diligendum est, diligitur. Haec et in alijs maior est, et in alijs minor, et in alijs nulla est: plenissima vero quae iam non possit auferri, quamdiu hic homo vivit, in nemine est. Hic insinuari videtur, quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per charitatem magis afficitur in actu unius virtutis quam alterius, et propter differen-

differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dicitur. Potest et aliquam non habere, cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum vel essentiam cuiusque. In actu vero aliam magis, aliam minus habet, aliam etiam non habet, ut vir iustus vitens coniugio, non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra charitatem qui grauius peccat, minus qui lenius. Nemo enim peccat, nisi aduersus illam faciendo, quae est plenitudo legis. Ideo recte dicitur. Qui offenderit in vno, factus est omnium reus, id est, contra charitatem facit, in qua pendent omnia. Iacob 2. b.

Repetit de charitate, ut addat quo modo tota lex ex ea pendeat.

CV M sint duo praecepta charitatis, in quibus (ut prae taxatum est) tota lex pendet et propheta, aduertendum est, quo modo hoc sit, cum in lege et prophetis multa fuerint ceremonialia mandata, quae si ad charitatis sanctificationem pertinuerint, viderentur nondum debuisse cessare. Quia vero non iustificationis gratia, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita: ideo clarescente veritate cessauerunt velut umbra. Veruntamen et ipsa ceremonialia secundum spiritualem intellectum, quem continent, et omnia moralia ad charitatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa perstringitur, ex quibus cetera emanant, sicut in sermone Domini octo virtutes praemittuntur, ad quas cetera referuntur. Et sicut ad decem mandata decalogi cetera referuntur: ita et ipsa decem ad duo mandata charitatis pertinent. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent: quia per charitatem implentur, et ad charitatem tamquam ad finem referri debent. Vnde Augustinus: Totam magnitudinem et amplitudinem diuinorum eloquiorum possidet charitas, quae Deum proximumq. diligimus, quae radix est omnium bonorum. Vnde veritas ait: In his duobus mandatis vniuersa lex pendet et propheta. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia inuolucra sermonum euoluere, tene charitatem ubi pendent omnia: quia perfectio est et finis omnium. Tunc enim et praecepta et consilia recte fiunt: cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Quod vero timore poenae, vel aliqua intentione carnali sit, ut non referatur ad charitatem, nondum fit sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim iustitiae est, qui poena timore non peccat. Amicus vero iustitiae, qui eius amore non peccat. Omnium ergo haec summa est, ut intelligatur legis et omnium diuinarum scripturarum plenitudo esse dilectio Dei et proximi.

Ibid. ad f. Rom. 13. d. Iacobi 2. b. Mat. 22. d. Dist. 27. Colof. 2. d. Act. 5. d. Hebr. 10. a. Exod. 10. b. Mat. 5. a. Glo. ord. su. per illud 1. ad Timot. 1. Finis praeco pri charitatis. Tract. de laud. char. 10. 9. Mat. 22. d. Ench. c. vltimo. Epist. 144. in 10. 2. de doct. Chr. li. bro 1. c. 3. 5.

D I S T I N C T. XXXVI.

De connexionione habituum gratuitorum.

Solet etiam quari, utrum virtutes, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

ARS ista, in qua Magister agit de habitibus gratuitis, secundum quos habemus conformari Christo, diuisa fuit in partes duas. In quarum prima agit de his quantum ad distinctionem. In secunda vero quantum ad connexionem. Prima parte determinata, incipit secunda. Intendit igitur Magister principaliter in hac particula agere de habituum gratuitorum connexionem: et quoniam ad connexionem sequitur aequalitas in merito: et quoniam aequalitas cum connexionem ortum habet ex vno principio, ex hoc videlicet quod virtutes omnes ligantur, et informantur a charitate, et ad ipsum reducuntur sicut ad radicem: ideo pars ista habet tres partes. In quarum prima determinat Magister de virtutum connexionem. In secunda vero de aequalitate, ibi: Verum vero pariter quis omnes possideat, et cet. In tertia vero omnia opera praceptorum, et virtutum docet reducere ad charitatem, ibi: Cum duo sint praecepta charitatis, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima mouet quaestionem, et determinat veritatem. In secunda vero

veritatis determinate reddit causam, et rationem, ibi: Quod quidem probabile est, et cet. Similiter secunda pars, in qua determinat de virtutum aequalitate, duas habet. In quarum prima determinat istam quaestionem secundum opinionem alienam. In secunda secundum opinionem propriam, et magis veram, ibi: Alij vero verius, et cet. Similiter tertia pars duas habet. In quarum prima mouet quaestionem, et determinat qualiter omnia praecepta reducuntur ad duo praecepta charitatis. In secunda vero concludit, quod ipsa charitas est summa plenitudo totius legis, ibi: Omnium igitur haec summa est, et cet. Ex quo haberi potest, quod charitas omnium virtutum est finis, et forma: et ex hac causa connexio est inter ceteras virtutes gratuitas.

Vbi charitas est, quid est quod possit deesse? Dub. I.

Contra: Si hoc verum est: ergo quicumque habet charitatem, habet omne, quod sufficit ad salutem: ergo videtur quod superfluant ceterae virtutes. Si dicas quod hoc dicitur, quia charitas habet virtutes sibi annexas, tunc similiter potest hoc dici de qualibet aliarum virtutum: omnes enim connectuntur cuiuslibet virtuti, sicut et charitati. I T E M gratiae gratis datae non necessario connexae sunt ipsi charitati: et tamen ipsae sunt valde vtilis, et opportunae ipsi Ecclesiae: videtur ergo quod etiam ubi charitas reperitur, multa deesse possint.

R. B. S. P. Dicendum quod cum dicit, quod ubi est charitas

charitas nihil deest, hoc intelligit de his, quæ sunt necessaria ad salutem: nam iste defectus proprie defectus est, aliorum vero defectus pro modico est habendus: hoc autem tribuit ipsi charitati ratione connexionis aliarum virtutum: qui enim habet charitatem, habet unde possit legem implere: habet et per consequens ceteras virtutes, quæ habilitant ad legis impletionem. Ad illud vero quod obijcitur, quod similiter posset dici de qualibet alia virtute, dicendum quod non est simile: quia charitas non tantum alijs connectitur, sed etiam est principium connexionis, cum sit vinculum perfectionis, et quodam modo mater omnis boni, sicut ipse Magister dicitur.

Clarissima diffinitione sua satis apparuit non placuisse auctoritatibus, et cetera. Dub. II.

Anf. de concepis Virg. cap. 6.

Contra: Videtur hoc debere placere ipsi veritati: quia secundum quod dicit Anselmus: Peccatum nihil est: in his autem, quæ nihil sunt, vnum non est maius altero: ergo videtur quod peccatum vnum non possit alterum excellere: igitur habent paritatem. Item quodlibet peccatum mortale totaliter priuat hominem gratia, et inducit mortem: sed in priuatione omnimoda non est ponere maius, et minus: quia in his, quæ mortua sunt, non est dicere magis mortuum vnum, quam reliquum: ergo in genere peccatorum mortalium vnum peccatum non excedit alterum.

Respondeo. Dicendum quod quia peccatum est priuatio ordinis, et diminutio habilitatis, per vnum genus peccati anima magis deordinatur, et inhabilior efficitur, quam per aliud, sicut manifeste apparet: indubitanter est verum, quod prædicta æqualia non sunt: concupiscentia enim plus inclinat ad vnum appetibile, quam ad reliquum: et ideo magis facit Deum contemnere, et ab ipso elongari, et recedere in vno genere peccati, quam in alio. Ad illud quod obijcitur, quod peccatum nihil est, dicendum quod etsi nihil sit essentialiter loquendo: alicuius tamen est sicut subiecti, et alicuius sicut oppositi: vnde ratione boni maioris, vel minoris, quod priuatur in diuersis peccatis, peccatum vnum habet excedere alterum. Ad illud quod obijcitur, quod totaliter priuat gratiam, et inducit mortem, dicendum quod licet omne peccatum totaliter tollat vitam et gratiam: non tamen totaliter tollit habilitatem ad vitam et gratiam: et ideo licet aliquid non sit magis, et minus mortuum, et magis, et minus gratia priuatum per diuersa peccata quantum ad ipsam gratiam, et vitam gratiæ in se: est tamen magis, et minus quantum ad habilitatem nature respectu gratiæ, et ratione illius diuersa peccata habent se inuicem excedere. Vnde non est simile de corporali morte, in qua fuit totaliter priuatio, et impossibilitas redeundi ad vitam.

Omnia ergo ad duo mandata, et cetera. Dub. III.

Videtur hic duo opposita in se implicare. Si enim per charitatem implentur, potius debent referri ad charitatem sicut ad principium, quam sicut ad finem.

Dist. 25.

Respondeo. Dicendum quod sicut fuit tactum supra: Charitas simul ponitur ipsarum virtutum, quantum ad opera meritoria, principium, siue caput, et forma, siue vinculum, et finis, ad quem ordinatur: et hoc est quia ipsa charitas dum immediate coniungit ipsi summo bono, quodam modo supereminet ceteris, et ceteras virtutes mouet, et imperat: et ideo caput, et principium est earum. Vterius: Quia mouendo facit opera eorum meritoria: ideo dicitur esse forma: Postremo: Quia ideo facimus opera meritoria, ut Deo fruamur, et per charitatem in Deo quiescamus: hinc est quod charitas ceterarum virtutum, et præce-

ptorum est finis: et sic tres causæ incidunt in vnum et idem. Nec mirum, cum charitas faciat Deo conformem, qui habet in se respectu creaturæ intentionem triplicis causæ: vnde nulla est contrarietas cum eo, quod Magister dicit in littera.

Inimicus enim iustitia est, qui pœna timore non peccat. Dub. IIII.

Contra: Nulli bonæ iustitiæ effectus inimicatur: sed pœna est iustitiæ effectus: cum ergo pœna faciat se timeri, videtur quod non faciat diuinæ iustitiæ inimicari. Item nihil quod facit declinari a malo, facit inimicari iustitiæ: sed timor pœnæ, quo quis cessat a peccato, facit declinare a malo: ergo talis non est inimicus iustitiæ.

Respondeo. Dicendum quod verbum illud intelligitur præcise, et per concomitantiam. Præcise, ut dicatur inimicus iustitiæ, qui timore pœnæ non peccat, hoc est qui a peccato recedit solo timore pœnæ non amore iustitiæ: talis, inquam, qui ex solo timore mouetur, dicitur iustitiæ inimicus, non per causam, sed per concomitantiam. Licet enim timor ille non causet inimicitiam, concomitatur tamen ipsam concupiscentiam malam, per quam sumus inimici Dei: nam qui amicus est huius mundi, inimicus Dei constituitur. Et per hoc patet responsio ad illa duo, quæ obijcit: quoniam ipse opponit, ac si verbum illud intelligeretur dictum esse per causam.

Omnium diuinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei, et proximi. Dub. V.

Contra: Si natura operatur quanto velocius potest, et non facit per plura, quod potest facere per pauciora, videtur similiter, quod hoc modo operari debeat diuina sapientia. Si ergo in tota Scriptura nihil plus continetur, quam verbum de mandato charitatis, videtur tunc quod circa hoc solum sacra Scriptura debeat versari, et de nullo alio ibi tractari.

Respondeo. Dicendum quod plenitudinem alicuius contineri in aliquo est dupliciter, vel integraliter, vel casualiter. Plenitudo autem diuinorum eloquiorum in charitate non continetur integraliter, quia multæ alæ virtutes ibi docentur, et præcipiuntur, quæ sunt diuersæ, et distinctæ a charitate: sed dicitur contineri in ipsa casualiter, quia tota sacra Scriptura finaliter ordinatur ad hoc, ut diligamus Deum, et proximum.

Etsi tu obijcias, quod qui diligit proximum legem impleuit: ergo illud solum mandatum deberet in lege contineri, dicendum quod mandata, et documenta in sacra Scriptura multiplicantur propter duo, videlicet propter remouendam cæcitatem ex parte intellectus, et propter excludendum fastidium ex parte ipsius affectus. Necessè est enim, quod sciamus modos, secundum quos debemus ordinari ad proximum, et ad Deum: et quia illi varij sunt, et nos ignorantes sumus, nec possumus simul illa capere: ideo oportuit diuisim per diuersa documenta distinguere. Rursus: Quia affectus noster fastidit vnum, et delectatur in varietate: ideo diuersis modis Scriptura docet, et insinuat vnum et idem, ut affectus noster dum in diuersis, et varijs idem, inuenit, proficiat in vnitatem, et delectetur in varietate, ut tanto profectus sit maior, quanto delectabilior: et propterea modo in ipsa sacra Scriptura reperiuntur mandata obligatoria, modo attractiua, modo monita salutaria, modo documenta prophetarum, modo Euangelistarum, ut ex omnibus his excludatur fastidium, et homo perfectius dirigatur ad bonum: et ex hoc conuincitur potest, quod sacra Scriptura, et si magna sit, tamen optime tradita est, et nihil continet superfluum, nihil etiam diminutum.

ART.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam huius partis iuxta ea quæ Magister determinat, possunt sex breuiter queri. Primo de connexionione virtutum gratuitarum. Secundo de connexionione donorum. Tertio de connexionione virtutum politicarum. Quarto de connexionione vitiorum. Quinto de æqualitate habituum gratuitorum. Sexto et vltimo queritur, vtrum charitas sit forma virtutum.

QVÆSTIO I.

An sit ponere connexionem in virtutibus gratuitis.

S. Thom. 2. 2. q. 68. art. 5. Et 2. 2. q. 19. art. 9. Et 3. Sent. dist. 36. q. 1. art. 2. Et de Virt. q. 5. art. 2. ad 6. Richardus 3. Sent. dist. 36. q. 1. et 2. Tho. Arg. 3. Sent. dist. 36. q. 1. art. 1. Franciscus de Mayr 3. Sent. dist. 33. q. 2. art. 12. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 36. q. 1.

FVNDAMENTA.

If. 16. d.

Dist. 15. ca. satis arbitrator. August. de ver. et fals. pœn. cap. 9. 80. 4.

TRVM sit ponere connexionem in virtutibus gratuitis. Et quod sic, videtur: Primo per illud quod dicit Hieronymus super illud Isaiæ: Venter meus ad Moab, et cetera. ibi Glossa: sicut cithara sonum compositum non emittit, si vna corda rupta fuerit: sic spiritus, vel venter propheta: si vna virtus defuerit, dulce melos non resonabit: sed quando gratia est in anima, et Spiritus sanctus in corde hominis, est in ea dulce melos spirituale: ergo necesse est ibi simul omnes virtutes esse.

Item Augustinus dicit, et habetur in Lib. 4. quod impium est a Deo dimidium veniam sperare: ergo pariter ratione impium est sperare dimidium gratiam: ergo sicut impossibile est vnum mortale peccatum sine alio dimitti, sic videtur, quod impossibile est, quod vna virtus sine alia nobis donetur.

Item hoc ipsum videtur ratione: Nullus potest habere virtutem gratuitam, nisi habeat gratiam: et nullus habet gratiam, qui non sit templum Dei: nullus autem potest esse templum Dei, nisi sit templum eius secundum totum, quia nulla est ibi conuentio Christi ad Belial, neque templo Dei cum idolis: si ergo ad hoc quod anima consecratur in templum Dei, necesse est ipsam habere omnes virtutes dirigentes, et rectificantes eius potentias, videtur esse necessarium, quod si habet vnam virtutem, quod habeat ceteras.

Item quicumque habet vnicam virtutem, necessarium est ipsum habere charitatem: nulla enim virtus gratuita remanet charitate exclusa: sed qui habet charitatem, habet vinculum perfectionis, et plenitudinem legis, et per hoc potest peruenire ad salutem: si ergo nemo habet perfectionem in genere moris, nec potens est ad implendum omnia mandata legis, nisi habeat vniuersitatem virtutum, necessarium videtur sequi, ut qui vnam virtutem gratuitam habet, quod nulla sibi desit.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA hoc primo fertur instantia in Christo, et Beatis: Christus enim, et Beati charitatem habent: et tamen in eis nec est fides, nec spes, sicut ex præcedentibus apparet: ergo non est necesse, ut qui habet vnam virtutem gratuitam, habeat omnes.

2. Item fertur secundo instantia in innocentijs, et coniugatis: innocentes enim non habent virtutem

penitentia, coniugati non habent virginitatem: et tamen hæc sunt virtutes gratuita: ergo non est necesse, quod qui habet vnam virtutem gratuitam, habeat omnes.

3. Item tertio fertur instantia in præcitis, et reprobis, qui cum sunt in gratia, habent aliquas virtutes: et tamen nunquam habent perseverantiam, quoniam si illam haberent, saluarentur, sicut dicit Dominus: Qui perseverauerit vsque in finem, et cetera. Si ergo perseverantia virtus est, secundum quod vult Tullius, et Bernardus, videtur quod non sit connectio virtutum gratuitarum.

Matt. 10. c. et 24. b. Bern. ad Titum. ep. 29. 20. 2.

4. Item hoc ipsum ostenditur ratione: Habitus virtutum gratuitarum sunt diuersi formaliter, sicut diuersæ species eiusdem generis, ita quod ex opposito diuiduntur, nec vnum est principium alterius: sed quando aliquæ proprietates distinguuntur, ita quod vna ab altera diuiditur, nec vna ab altera causatur, possibile est haberi vnam sine reliqua. Si ergo virtutes gratuita sunt huiusmodi, videtur quod non sit necessarium eas esse connexas.

5. Item habitus virtutum per actus suos habent notificari, et distinguuntur: quæ est comparatio actus ad actum, eadem est comparatio habitus ad habitum: sed non est necesse actus virtutum esse connexos, immo vnus potest exerceri sine altero: ergo, et cetera.

2. Ani. con. 102. 33.

6. Item si habitus virtutum sunt connexi, aut hoc est ratione principij, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Si ratione principij, quia sunt a Deo: tunc cum omnis proprietas a Deo sit, connectio esset in omnibus proprietatibus. Si ratione subiecti, quia sunt in eodem: ergo cum omnes scientiæ sint in eadem anima, qui haberet vnam scientiam, haberet ceteras, quod manifeste falsum est. Si ratione obiecti. Contra: Penes obiecta distinguuntur: ergo penes illa non connectuntur, cum idem non sit principium distinctionis, et connexionis.

CONCLUSIO.

Virtutes gratuita si non habent annexam imperfectionem, necesse est illas esse connexas: quia habens gratiam, omnes simul habet.

Respondeo ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod de virtutibus gratuitis conuenit loqui tripliciter, videlicet quantum ad habitum substratum, et quantum ad statum superadditum, et quantum ad defectum imperfectionis annexum. Si loquamur de virtutibus sub ratione imperfectionis annexæ, non est necesse esse connexionem simpliciter, pro eo quod non est necesse hominem habentem gratiam habere imperfectionem adiunctam. Similiter si loquamur de virtutibus quantum ad statum superadditum, qui non est de necessitate virtutis, sicut est reperire in continentia virginali, et viduali: sic adhuc non necesse est virtutes esse connexas. Si vero loquamur de virtutibus quantum ad habitum substratum tunc distinguendum est. Quia aut illi habitus habent necessarium annexam imperfectionem, aut non. Si habent necessarium annexam imperfectionem, sicut habet habitus fidei, et spei: sic non sunt necessario connexi alijs virtutibus, nisi pro eo tempore, quo quis est in statu viæ. Quod si non habent necessarium annexam imperfectionem, tunc connexionem habent simpliciter siue in statu viæ, siue in statu patriæ. Vnde secundum omnem statum verum est, quod necesse est habentem gratiam, habere omnes virtutes, quæ sunt perfecta, vel aliquid eis correspondens, sicut loco fidei in patria habebimus visionem, et loco spei habebimus perfectam intentionem. Ratio autem huius connexionis sumi potest quadrupliciter secundum quadruplex genus causæ. Primo quidem ex parte causæ materialis, quæ scilicet est nostra necessitas. Secundo ex parte causæ efficientis,

cientis, quae est Dei largitas. Tertio ex parte causa formalis, quae est virtutum conformitas. Quarto ex parte cause finalis, quae est premij dignitas. Causa enim materialis virtutum assignari potest non ex qua, sed in qua. Et haec quidem est rationalis anima secundum suas potentias, secundum quas ipsa anima potest obliquari, et dirigi. Et quoniam illae potentiae animae non possunt per vnum habitum virtutis rectificari, sed per diuersos: necesse est ad hoc quod anima perficiatur in esse gratuito, et fiat Deo placita, et iusta, quod ipsa secundum diuersos virtutis habitus rectificetur in se, et in qualibet eius potentia. Ideo propter necessitatem ex parte susceptibilis necesse est virtutes gratuitas esse connexas. Causa vero virtutum efficiens est diuina liberalitas, cuius est nullo modo deficere in necessarijs, sed omnia administrare affluenter, et abunde. Vnde sicut diuina liberalitas perficiens rem in esse primo dat ei totum, per quod possit in esse conseruari: ita perficiens ipsam in esse secundo dat illi integram perfectionem, per quam et in illo esse manere possit, et singulis vitijs obuiare. Ideo conueniens est diuina largitati, cum gratificat hominem, diuersitatem virtutum, in quibus consistit rectitudo vite, eidem tribuere. Causa autem formalis ipsarum virtutum gratuitarum est ipsa Dei gratia, quae virtutes ceteras quantum ad habitus sibi substratos perficit, et informat: et hoc per suam praesidentiam, et influentiam, per quam animam facit gratam et quantum ad se, et quantum ad eius potentias. Vnde quia illa gratia conformiter se habet ad omnes virtutes: ex quo etiam ipsa habetur, aut qualibet virtus habetur, aut nulla: et ideo necesse est virtutes esse connexas. Causa autem finalis virtutum est ipsa gloria, quae veniens in animam, vndique et plene perficit eam. Et ideo necesse est quod per gratiam vndique disponatur. Nisi enim praecedat sufficiens dispositio, non inducitur perfectio. Necesse est ergo necessitate finis omnes potentias animae perfici per virtutes gratuitas, vt idoneae sint, et dispositae ad susceptionem gloriae. Et sic patet quod ratio connexionis virtutum gratuitarum sumitur ex quadruplici genere cause: vnde rationes hoc probantes sunt concedendae.

1. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium de Christo, et beatis, in quibus non est reperire virtutem spei, iam patet responsio ex his, quae dicta sunt, quoniam haec virtutes propter imperfectionem sibi annexam se non compatiuntur cum statu gloriae. Verum tamen ex hoc non infringitur connexio virtutum, pro eo quod ipsae alijs virtutibus connectuntur in statu viae: in statu vero patriae loco ipsarum dotes eis respondentes cum alijs virtutibus, quae ibi permanent, connexionem habent.

2. Ad illud quod obijcitur de innocentibus et coniugatis, iam patet responsio: quoniam innocentia, et virginitas non tantum habitus virtutum nominant, sed etiam status, ratione quorum, vt praedictum est, non necessaria est connexio virtutum gratuitarum, pro eo quod in diuersis statibus saluari potest essentia gratiae, et virtutum.

3. Ad illud quod obijcitur de perseverantia, quae non est in praesentis, dicendum quod perseverantia dicitur tripliciter. Vno modo dicitur perseverantia voluntas perseverandi passiones sine defectione: et sic est species fortitudinis. Alio modo dicitur perseverantia propositum perseverandi in bono vsque in finem: et sic est conditio annexa cuiuslibet virtuti. Tertio modo dicitur perseverantia continuatio boni vsque in finem: et hoc modo non est nomen virtutis, sed potius status consequentis ad omnes virtutes. Et primus quidem duobus modis habet connecti alijs virtutibus, et reperitur in multis praesentis: hoc autem tertio modo in praesentis non reperitur, nec necessario alijs necitur, quia non nominat habitum virtutis, sed magis consequentem statum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod habitus virtutum gratuitarum sunt diuersi formaliter, dicendum quod quamuis formaliter diuidantur quantum ad habitus substratos, tamen in quantum gratuiti sunt communicant in ipsa gratia, quae est omnium virtutum gratuitarum perfectiva in esse gratuito: et ideo ratio illa non cogit: quoniam etsi in formalibus proprijs distinguantur, tamen in formali communi ratione, cuius habitus esse gratuiti, vniuntur.

5. Ad illud quod obijcitur de comparatione habituum, et actuum, dicendum quod non est simile, pro pro eo quod egressus actuum est voluntarius, et ab arbitrij libertate: introductio vero habituum in ipsam animam est a diuina largitate: voluntas autem specialiter applicatur ad vnum bonum: diuina vero largitas complet totum: et ideo non sequitur, quod quamuis actus vnius virtutis gratuiti ab altero separatur, quod propter hoc similiter habitus ab habitu.

6. Ad illud quod vltimo obijcitur, vnde ueniat connexio habituum, iam patet responsio: uenit enim ex quadruplici genere cause, sicut praedictum est: nec est simile de illis, de quibus instat, sicut apparet de se.

Q V A E S T I O II.

An dona Spiritus sancti sint connexa.

S. Tho. 1. 2. q. 68. art. 5.  
Et 2. 2. quae. 1. q. 1. art. 9.  
Et 3. Sent. dist. 36. q. 1. art. 3.  
Richardus 3. Sent. dist. 36. q. 3.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 36. q. 1. art. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 2.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 36. q. 1.

**D**E connexione donorum: Vtrum dona Spiritus sancti sint connexa. Et quod sic, videtur: Primo, quia sicut habitus virtutum sunt gratuiti, et procedunt ex munere diuinae largitatis, sic et habitus donorum: cum ergo propter vnitatem gratiae informantis, et munificentiam largitatis dispensantis ponatur connexio in virtutibus gratuitis, eadem ratione videtur quod ponenda est in donis.

**I**TEM sicut vna virtus alteri adminiculatur, et eam adiuuat in actu suo: sic vnum donum se habet respectu alterius: ergo qua ratione vna virtus indiget altera, et non potest ab ea separari, eadem ratione videtur necessarium esse vnum donum connecti alteri.

**I**TEM quicumque habet charitatem, habet vnde possit delectari, et gustare: quoniam suavis est Dominus. Sed donum sapientiae consistit in gustu illius summae dulcedinis: igitur quicumque habet charitatem, habet donum sapientiae: sed donum sapientiae est super premium inter omnia dona, et praesupponit omnia dona inferiora: ergo quicumque habet charitatem, habet omnia Spiritus sancti dona: ergo videtur quod dona sint connexa.

**I**TEM aliquis homo existens in gratia, ex ipso primo munere gratiae, siue alterius doni appositione potest peruenire ad salutem: ergo videtur quod possit in vsu donorum, et gratiae semetipsum exercere: sed hoc non esset, nisi dona essent connexa: ergo, et cor.

**S**ED CONTRA: Dicit Apostolus: Alij datur per Spiritum sermo sapientiae, alij datur sermo scientiae: vbi diuersitatem donorum distribuit secundum diuersitatem personarum: ergo non videtur quod oporteat omnia dona in vna, et eadem anima esse connexa.

FUNDAMENTA.

AD OPPOSITVM.

ITEM

**I**TEM Augustinus in lib. de sermone Domini in monte, ponit gradus inter dona: ita quod ab vno paulatim fit processus ad alterum: sed hoc non esset si omnia infunderentur aequaliter, et simul: ergo non videtur quod dona Spiritus sancti inuicem connectantur.

**I**TEM Gregorius in Moralibus dicit, quod minor est sapientia, si intellectu caret: ergo donum sapientiae potest haberi sine dono intellectu.

**I**TEM supra habitum fuit distinct. proxima, et est verbum Augustini de Trinit. lib. 14. Quod dono scientiae non pollent plures fideles, quamuis polleant ipsa fide: ergo videtur quod donum scientiae non necessarium concomitetur infusionem gratiae.

**I**TEM habitus donorum secundum suam generalitatem dantur ad expediendum: ergo si dona essent necessaria connexa, videtur quod vno dono habito sanarentur omnia sympathomata, et expeditum esset homo ad omnia opera meritoria: quod manifeste esse falsum deprehendit ipsa experientia.

**I**TEM dona, vt plurimum, ordinant ad ea, quae sunt supererogationis, sicut patet in dono consilij, et fortitudinis. Ea autem, quae super erogationis sunt, non concomitantur inseparabiliter ea, quae sunt necessitatis: ergo videtur quod inter ipsa dona gratuita non sit connexio necessaria.

C O N C L V S I O.

*Eicut dona et beatitudines aliquo modo sint connexa, non tamen tantum habent connexionem, quantum retinent virtutes.*

**R**ESP. AD ARG. Dicendum quod de habitibus donorum gratuitorum est loqui dupliciter, videlicet quantum ad ipsorum originem, et quantum ad vsum consequentem. Si loquamur de ipsis quantum ad ipsorum originem, cum origo omnium habituum gratuitorum consistat quasi materialiter in natura, et completiue, et formaliter in gratia: quando Spiritus sancti gratia infunditur, ita sufficienter datur, quod omnes habitus gratuiti ex ipsa possunt oriri, si nos velimus suscipere gratiae cooperari, non solum habitus virtutum, sed etiam habitus donorum, et beatitudinum. Ideo quantum ad originem indubitanter verum est dona Spiritus sancti habere connexionem. Aliter est loqui de ipsis habitibus donorum quantum ad vsum, secundum quem modum isti habitus reddunt potentiam facilem, et expeditam ad proprios actus: qui non tantum sunt necessitatis, et sufficientiae, sed etiam cuiusdam supererogationis, et excellentiae: et quantum ad hoc non est necessarium in his esse connexionem, immo vix, aut numquam vsus istorum habituum reperitur perfectus in aliquo, sicut innuit Gregorius super illud Iob: Numquid coniungere poteris micantes stellas pleiadas? dicens, quod vsus spiritus septiformis in solo Christo fuit perfecte. Vnus enim donorum ponit hominem in statu perfectionis: sed origo non necessario ponit in statu perfectionis, sed in statu inchoationis. Vnde sicut puer paruulus, sicut dicit Augustinus, habet in virtute quiddam postmodum habitus est in mole: licet magnitudinem molis nondum habeat in actu: sic concedi potest, quod licet habitus donorum non necessario connectantur quantum ad vsum, et ipsorum esse completum, secundum quod potentias facilitant, et ad actus excellentes expeditiunt, connectuntur tamen quantum ad eorum principium, et originem, cum in infusione gratiae habeantur radicaliter, et virtualiter, et implicite, sicut ostendunt rationes ad primam partem inductae. Attamen illud quod obijcit de similitudine virtutum, et donorum non valet: habitus enim virtutum pro eo quod necessitatis sunt, et quantum ad suos vsus in his, qui libero arbitrio iam vniuntur, simpliciter habent ad inuicem connecti non solum ratione suae originis, sed etiam

Iob 38. e  
Greg. 29.  
Moral. c. 10

Lib. 22. de  
Ciuit. Dei.  
c. 14. 10. 5.

ratione vsus consequentis. Nemo enim potest esse in gratia, nisi credat, speret, et amet: et sic de alijs virtutibus. Non sic autem est de vsibus donorum et beatitudinum, sine quibus plures saluantur. Multi enim sunt, qui fideliter credunt: et tamen illud, quod credunt numquam intellectu comprehendunt. Similiter est de vsu ipsarum beatitudinum. Et ideo si aliquo modo sit connexio in habitibus beatitudinum, et donorum: non tamen tanta est, quanta est in habitibus virtutum. Est tamen ibi aliqua, sicut illae rationes ostendunt.

**I**TEM illa vero quae obijciuntur in contrarium, factis facilis est responsio per ea, quae dicta sunt. Nam quod primo obijcitur de auctoritate Apostoli, quod alij datur per Spiritum sermo sapientiae, et cor. procedit de donis gratiae gratis datae, non autem de donis gratiae gratum facientis: vel certe si intelligit de ipsis donis, hoc dicit quantum ad vsum non quantum ad ipsorum habituum radicem, siue principium.

**I**TEM illud quod obijcitur de auctoritate Augustini, similiter patet responsio: Augustinus enim assignat gradus inter dona quantum ad eorum vsus, quia non potest quis assueferi in vsu doni superioris, nisi primo assuefiat in vsu doni inferioris, quia non est tanta sublimitatis.

**I**TEM illud quod obijcitur, de auctoritate Gregorij, quod minor est sapientia, si intellectu careat, similiter respondendum est, hoc Gregorium intellexisse de vsu doni intellectus, quo neglecto si quis se pretendat ad vsum doni sapientiae, non ita proficit, sicut proficeret, si ordinato gradu procederet.

**I**TEM illud quod obijcitur, de auctoritate Augustini habita in distinct. praemissa, dicendum quod Augustinus intelligit de vsu doni scientiae, et hoc manifestum est ex ipsa auctoritate, dicit enim quod multi pollent fide, qui non pollent scientia. Nemo enim pollet in aliquo habitu, nisi habeat ipsum in sua completionem, per quam facile sit ipsum habitum manifestari in opere.

**I**TEM illud quod obijcitur, quod dona expeditiunt, et quod similiter ordinant ad ea, quae sunt supererogationis, et excellentiae, respondendum, sicut prius tactum est, quod hoc intelligitur de donis, quando habentur in vsu non solum in munere, siue quando habentur quantum ad assuefactionem et facilitatem in opere, non quando habentur quantum ad causalitatem in sua origine. Vno enim modo habentur in ipsius gratiae infusione. Alio modo habentur per bonorum operum, et orationum, siue precum multiplicationem, secundum illud quod dicitur in Glossa: Quia per haec dona nos ab imis ad summa consergimus: vnde beatitudines, quae per eadem dona quaruntur, de imis gradatim ad summa perueniunt. In precibus ergo est vt impetremus dona, in donis vt operemur mandata, vt de operatione beatitudines consequamur: haec autem intellecta sunt quantum ad vsum, sicut prius fuit explanatum.

Q V A E S T I O III.

An in virtutibus politicis sit connexio.

S. Thomas 1. 2. q. 68. art. 5.  
Et 3. Sent. dist. 36. q. 1. art. 1.  
Et de Virt. q. 5. art. 2. ad 6.  
Scorus 3. Sent. dist. 36. q. 1.  
Richardus 3. Sent. dist. 36. q. 1.  
Franc. de Mayr. 3. sent. d. 33. art. 13.  
Tho. Argem. 3. Sent. d. 36. q. 1. art. 2.  
Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 3.  
Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 36. q. 1.

**T**RV M sit connexio in virtutibus politicis, ita quod vna habita necesse sit habere omnes. Et quod sic, videtur: Primo auctoritate philosophica. Dicit enim Seneca:

1. Cor. 12. 4

Matth. 6. 10

AD OPPOSITVM.

Seneca: Omne quod bene fit, fit iuste, fortiter, et temperate: sed opus cuiuslibet virtutis bene fit: ergo necesse est quod fiat iuste, et fortiter, et temperate: igitur ad quodlibet opus virtutis concurrunt quatuor virtutes: sed hoc non potest esse nisi essent connexæ: ergo, et cetera.

Hier. ep. 26 parv. a prin. cip. ex Cic. de finibus bon. et mal. lor. 10. 1. Cap. 16. 10. 1.

Bernardus in lib. 2. ad Eugenium de consil.

FVNDAMENTA. Epist. 29. 10. 2.

s. Eth. c. 1. probl. 1. 2. 1. 1. 4.

2. I T E M Hieronymus ad Pammachium: Quatuor virtutes describunt Stoici ita esse sibi cõnexas, et mutuo coherentes, vt qui vnam non habuerit, omnibus careat, et qui vnam habuerit, omnes habeat: videtur ergo virtutes politicas esse connexas.

3. I T E M hoc ipsum videtur auctoritate Augustini in libro de quantitate animæ: diffiniens enim virtutem dicit, quod virtus est æqualitas vite vndique rationi consentiens: sed vita non consonat vndique rationi nisi per virtutum vniuersitatem: ergo ad hoc quod habeat aliquis vnam virtutem meram, necesse est quod habeat ceteras.

4. I T E M Bernardus in principio ad Eugenium: Aduertere etiam est suauissimum quemdam conceptum complexumq. virtutum, atque alteram pendere ex altera, sicut vides fortitudinis matrem esse prudentiam, et non fortitudinem, sed temeritatem esse quemlibet aulum, quem non parturiunt prudentia. Et paulo post: Iustitia quærit, prudentia inuenit, vendicat fortitudo, et temperantia possidet: ergo si hæc requiruntur ad actum cuiuslibet virtutis, videtur quod omnes virtutes necessario concurrant ad vnum actum.

5. I T E M hoc ipsum videtur ratione: quia sicut se habet castitas ad esse castum, sic se habet virtus ad esse virtuosum: sed quicumque habet castitatem, est castus: ergo quicumque habet virtutem, est virtuosus: sed nullus est virtuosus, qui habet vitium: ergo aliquis habens virtutem nullum habet vitium: sed vitia non expelluntur nisi per virtutes sibi oppositas: ergo qui habet vnam virtutem, habet et ceteras.

6. I T E M, cuiuslibet virtutis est discernere quid eligendum, et tenere medium, et recte tendere in finem, et negotiari circa arduum, et difficile: sed primum est prudentia, secundum temperantia, tertium iustitia, quartum fortitudinis: ergo videtur quod ad quemlibet actum virtuosum concurrant necessario istæ quatuor virtutes, hoc autem non esset, nisi haberent connexionem ad inuicem: ergo videtur quod virtutes politice sint connexæ.

SED CONTRA hoc est auctoritas Augustini ad Hieronymum: Dicit enim quod non est diuina sententia, qua dicitur, quod qui habet vnam, habeat omnes: sed omnibus hoc visum est studiosis, et ingenio suis: sed si hoc esset verum, esset diuina sententia: quia omne verum a prima veritate procedit: ergo cum hoc intelligatur de virtutibus politicis, virtutes politice non sunt connexæ.

I T E M secundum Philosophum, habitus virtutum politicarum, et consilium sunt ex actibus: sed actus non sunt connexi: contingit enim hominem exercitari in actu vnius virtutis, ita quod non exerceatur in actu alterius: videtur ergo quod non omnes virtutes necessario connectantur.

I T E M sicut scientiæ habentur per acquisitionem, ita virtutes politice: et sicut vna virtus alteri administratur, sic est in habitu scientiæ respectu alterius: sed scientiæ, quæ sunt per acquisitionem, non habentur simul: sed vna prius, et altera posterius: et vna potest haberi sine altera: ergo vna virtus politica non videtur esse necessario alteri annexa.

I T E M hoc ipsum videtur per experimentum sensibile: quia multi pollut in virtute prudentiæ, qui tamen non habent largitatem, aut virtutem patientiæ. Multi etiam iustitiam ad proximum seruant, qui tamen in seipsis non habent continentiam, et tamen illa faciunt per virtutes politicas: videtur ergo quod inter huiusmodi virtutes non fit connexio necessaria.

CONCLUSIO.

Virtutes politica quantum ad appropriata connexionem habent ad inuicem, quantum ad propria vero simpliciter, et quantum ad omnem statum, non sunt connexæ: licet secundum statum perfectionis connexionem habeant.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod in ista quæstione controuersia fuit inter ipsos Philosophos, secundum quod innuit Hieronymus et Augustinus. Nam quidam Philosophorum, qui Stoici dicebantur, dixerunt virtutes necessario esse connexas, vt qui vnam caruerit, ceteris careat. De quorum positione videtur fuisse Seneca. Ait enim sic: Si vnam de cortinis tuis dimiseris, poteris dicere suppellectilem tuam tibi saluam. Si autem vnam de virtutibus dimiseris, nullam te habituram, necesse est, vt confitearis. Aliorum positio fuit, quod vna potest haberi sine altera: sicut aliquis potest habere castitatem, ita quod non habeat iustitiam. Ratio autem huius diuersitatis ex hoc fuit, quod Stoici ponebant, quod virtus non esset in aliquo nisi in sapiente, pro eo quod regimen totius vite hominis secundum regulam moris pendet a rectitudine rationis. Sapientem autem dixerunt, secundum quod dicit Augustinus de ciuitate Dei, in quem nulla cadit perturbatio. Ille enim secundum eos sapiens dicebatur, qui omnibus passionibus animæ dominabatur. Præter hoc etiam ponebant, quod cum virtus sit circa medium, et medium sit vno modo, et indiuisibile, nemo habet virtutem, nisi habeat eam in summo, et perfecte. Perfecta autem virtus non habetur, vbi regnat aliquod vitium, et vbi aliæ virtutes desunt. Et propter istas rationes duas dixerunt Stoici virtutes politice esse connexas, videlicet quia non possidentur nisi a sapiente, cui non dominatur vitium, et sunt circa medium indiuisibile, a quo per quodlibet vitium fit recessus. In huius autem positionis suæ fundamento nimis excefferunt quantum ad vtrumque prædictorū, tum ex hoc quod non ponebant sapientiam in proficietibus, sed solum in perfectis: tum etiam quia dixerunt non referre, quantum ad amissionem virtutis, parum vel multum a medio punctuali recedere. Et ideo reprehendit eos Augustinus ad Hieronymum dicens: Sic mihi videntur Stoici esse falsi, qui proficietem hominem in sapientia nolunt habere omnino sapientem, sed tunc solum cum est perfectus. Dicunt enim, quod sicut nihil interest ad proficandum hominem, vtrum aquam stadijs multis habeat supra se, vel vno palmo, sic est de illis, qui sunt in gurgite erroris ad sapientiam. Et satis rationabiliter reprehendit eos Augustinus, propter hoc quod viam salutis in bono valde arctant, dum dicunt in solis perfectis esse virtutem, et sapientiam, et in malitia valde dilatant, dum dicunt quod non refert vtrum quis magis, vel minus a medio virtutis recedat. Et propterea aliorum philosophorum positio magis fuit rationalis, qui posuerunt sapientiam non solum esse in perfectis, sed etiam in illis, qui proficiunt. Posuerunt etiam medium virtutis latitudinem habere, secundum quod latitudo habet medium summitatis. Quoniam ergo secundum politicam veritatem virtutes paulatim acquiruntur in his, qui proficiunt ad sapientiam, ideo posuerunt quod vna virtus potest haberi in perfectione maiori, et minori secundum diuersa tempora. Vna etiam potest separari ab altera. Et istorum sententia secundum dictū Augustini magis est approbanda. Respondendum est igitur ad quæstionem propositam, quod simpliciter loquendo, videlicet quantum ad omne tempus, et quantum ad ipsos habitus virtutum, non est connexio inter virtutes politicas, licet aliqua inter eas possit connexio reperiri ratione status alicuius determinati, et quarundam conditionum communium. Propter quod notandū est, quod conuenit loqui de huiusmodi virtutibus

Aug. Epist. 29. 10. 2. Opia. 1.

Opia. 2.

Aug. de Ciuit. Dei lib. 2. c. 8.

Improbab.

Epist. 29. 10. 2.

Hoc in loco alteratur. Scotus, et s. Th. 1. 2. q. 65. art. 1. Scot. namq. tenet quod non sunt vere connexæ virtutibus

virtutibus politicis quantum ad propria, et quantum ad appropriata. Si quantum ad appropriata: sic est, in eis connexio: quia illæ quatuor conditiones prius habitæ, quæ sunt discernere, et medium tenere, et huiusmodi, sigillatim his quatuor virtutibus appropriantur, et tamen simul ad quamlibet virtutem requiruntur. Si vero loquamur quantum ad propria, hoc potest esse dupliciter: aut simpliciter, aut secundum statum perfectionis. Si secundum statum perfectionis: sic est adhuc necessaria in eis connexio, quia vna virtus numquam perfecte habetur, nisi ceteræ habeantur. Et quantum ad hoc bene dicebant Stoici, licet non viqueque super verum fundati essent. Sed simpliciter, siue secundum omnem statum, sic non est necessarium connexionem esse in huiusmodi virtutibus, cū sint ab acquisitione, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ: et ideo sunt concedendæ.

1. A D illud ergo quod obijcitur in contrarium de auctoritate Senecæ, quod omne quod bene fit, et cetera, dicendum quod illud intelligitur de ipsis virtutibus quantum ad appropriata, non quantum ad propria. Nam si quantum ad propria velimus loqui, actus illarum virtutum diuersi sunt, nec negotiantur circa idem, sed circa diuersa.

2. A D illud quod obijcitur de auctoritate Stoicorum, quam introducit Hieronymus, iam patet responsio: quia Stoicis non est in parte ista vsquequaque credendum. Præterea: Stoici, sicut prius actum est, semper loquebantur de virtutibus secundum culmen perfectionis, et quantum ad illum statum verum dicebant, quia connexio est in virtutibus nõ propter ipsius virtutis essentiam, sed propter perfectionem superadditam, quam vna virtus non tribuit, nisi sit alijs associata.

3. A D illud quod obijcitur de auctoritate Augustini, quod virtus est æqualitas vite, et cetera, dicendum quod per illud aduerbium, vndique, non fit distributio pro omnibus, quæ spectant ad rectitudinem totius vite, sed pro his, quæ spectant ad rectitudinem actus ipsius virtutis: possibile enim est rectificari aliquem in actu vnius virtutis, secundum quod exigit virtus ciuilis: ita tamen quod non habet rectificationem in actu alterius virtutis, sicut potest manifeste per exempla videri.

4. A D illud quod obijcitur de auctoritate Bernardi, iam patet responsio: quia Bernardus loquitur de ipsis virtutibus quantum ad appropriata, non quantum ad propria. Et præterea loquitur de virtutibus Cardinalibus non in quantum sunt politice, sed in quantum sunt gratiæ, et per infusionem magis, quam acquisitionem. Et sic concedi potest, quod sunt connexæ: sed hoc non facit ad quæstionem propositam.

5. A D illud quod obijcitur, quod castitas denominat aliquem castum: ergo similiter virtus virtuosum, dicendum quod non est simile: quia nomina desinentia in osum significant plenitudinem. Vnde plus dico cum dico istum esse virtuosum, quam cum dico ipsum habere virtutem. Vnde et Philosophus dicit, quod a virtute non denominatur aliquis virtuosus, sed magis studiosus: castus autem non plus importat, quam habens castitatem: et ideo non est simile hinc, et inde.

6. A D illud quod obijcitur de illis quatuor conditionibus, secundum quas virtutes distinguuntur, quod in singulis reperiantur, iam patet responsio. Illud enim intelligendum est per appropriationem, non per proprietatem, prædictum est.

S. Bon. To. 1.

QVÆSTIO IIII.

An in vitijs, et peccatis sit connexio.

S. Tho. 3. Sent. d. 26. q. 1. art. 1. Ricard. 3. Sent. dist. 36. q. 4. Tho. Argen. 3. Sent. d. 30. q. 1. art. 4. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 36. q. 1.

**V**ITIA sicut connexio in vitijs, et peccatis. Et quod sic, videtur: Qui in vno peccauerit, multa perdet bona: sed hoc non esset, nisi plura mala concomitarentur vnum malum perpetratum: ergo videtur quod necessarium sit ponere connexionem vitiorum.

2. I T E M: Qui in vno offendit, factus est omnium reus. Sed nemo iudicatur omnium mandatorum reus, nisi qui peccat contra omnia mandata: ergo qui peccat contra vnum, peccat contra cetera: videtur ergo quod vitia sint connexa.

3. I T E M sicut vitium non expellitur nisi per introductionem virtutis sibi oppositæ, sic nec virtus nisi per introductionem vitij: sed cum quis committit vnum peccatum, ceteræ virtutes amittuntur: ergo cū quis vnum peccatum committit, cetera peccata introducantur: ergo sicut est connexio ex parte virtutum, ita videtur esse connexio ex parte vitiorum.

4. I T E M sicut per infusionem gratiæ vnus tota imago reformatur, sic per perpetrationem vnus peccati tota imago deformatur: sed ad reformationem imaginis secundum totum necessario requiritur vniuersitas virtutum: ergo similiter ad deformationem totius imaginis concurrunt vniuersitas vitiorum: ergo sicut gratiam imaginem reformantem consequuntur omnes virtutes, sic culpam quæ imaginem deformat, consequuntur omnia vitia.

5. I T E M sicut originaliter omnes virtutes nascuntur a gratia, et imperantur a charitate sic omnia vitia nascuntur a concupiscentia, et imperantur a superbia, quæ est omnium vitiorum regina: ergo sicut ponitur connexio in virtutibus propter vnitatem originis, et radicis: sic videtur similiter quod ponitur ex parte vitiorum: quoniam vbicumque reperitur talis causa, ibi debet reperiri talis effectus.

6. I T E M virtus, et vitium sunt opposita immediata circa suum susceptibile: non est enim dare mediū, quia aut homo est Dei amicus, aut Dei inimicus: ergo cum abest virtus, necesse est inesse vitium sibi oppositum: sed cum virtus abest, vniuersaliter abest: ergo cum vitium inest, vniuersaliter inest: ergo et vitia connexionem habent, sicut et virtutes gratiæ.

SED CONTRA: Secundum diuersitatem vitiorum est diuersitas peccatorum: ergo si esset connexio in vitijs, ut qui haberet unum vitium, haberet omnia: tunc qui haberet vnum peccatum, sustineret omnem peccatam: quod manifeste est contra diuinam iustitiam.

I T E M vitia, et peccata sunt ab opere nostro: sed non est connexio in operibus vitiorum exterius perpetratis: ergo nec connexio est in vitijs interioribus derelictis.

I T E M nullus peccat aliquo genere peccati nisi volens: sed multi sunt qui committunt aliquod vitium et tamen omnino detestantur aliquod peccati genus, sicut multi peccatis spiritualibus implicati omnino detestantur carnalia: ergo vitia non sunt connexa.

I T E M vitia ad inuicem opponuntur, sicut auaritia prodigalitati, et audacia pusillanimitati: sed duo

AD OPPOSITVM Eccl. 9. d

lac. 2. b

FVNDAMENTA.

Q9 oppo



opposita non possunt simul esse in eodem, et est ergo A impossibile est vitia et peccata habere connexionem.

CONCLUSIO.

Vitia, et peccata cum ex parte conversionis distinguantur, non sunt annexa, licet ex parte auctoris aliquo modo sint annexa.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum ad peccatum duo concurrant, videlicet auersio, et conuersio: dupliciter conuenit comparare vitia, et peccata ad inuicem, vel in quantum auertunt ab vno bono incommutabili, vel in quantum conuertunt ad bona commutabilia. Si ergo loquamur de vitij secundum quod auertunt ab vno bono incommutabili, sic priuant hominem gratia, et ceteris virtutibus gratis, et faciunt hominem dignum priuari gloria, et premio correspondente omnibus bonis meritis. Et hoc quidem ita fit per vnum vitium, sicut per cetera. Et quantum ad hoc vitia, et peccata habent connexionem quandam, pro eo quod ab vno auertunt, et ab omnibus vitij vnus et idem Deus offenditur. Si vero loquamur de vitij quantum ad conuersionem, sic per conuersiones ad diuersa bona commutabilia, diuersa oriuntur in nobis pronitates in vitia, per quæ obligamur ad diuersa pœnarum supplicia. Et hoc modo in vitij non est conexio, quia pro quolibet punietur homo pœnali pœna sibi debita. Nec etiam possunt esse conexa propter repugnantiam pronitatum, nec habent causam propter connexionem, quia ex diuersis operibus oriuntur, et ad diuersos fines tendunt. Quoniam ergo vitia ex parte conuersionis sumunt originem, et distinctionem, et ex hac parte connexionem non habent: licet aliquo modo in auersione conueniant simpliciter concedendum est quod vitia, et peccata non sunt conexa, sicut ostendunt rationes ad partem istam.

Qui peccat in vno factus est omnium reus, quo modo intelligatur

1. 2. AD illud ergo quod primo obiicitur de auctoritate Ecclesiastes, et auctoritate Iacobi, quod qui peccat in vno perdit multa bona, et etiam fit reus quantum ad omnia, dicendum quod hoc non dicitur quod propter vnum vitium incurrat aliquis aliorum vitiorum pronitates, et defectibilitates necessario, et immediate: sed hoc dicitur, quia qui peccat vno peccato, charitatem perdit, in qua est plenitudo meritum, et impletio mandatorum Christi. Aut certe dicitur, quod perdit multa bona, et fit reus quantum ad omnia, pro eo quod priuatur omnibus virtutibus gratis. Vel tertio modo, quia perdit omnia merita, quæ prius habebat: efficiuntur enim ex vno peccato mortali omnia inutilia ad gloriam assequendam. Vel quarto modo dicitur multa bona perdere, et omnium reus esse, quia merito vnus peccati perdit æterna præmia, quæ omnibus virtutibus, et meritis erant reddenda: hoc autem non est propter ipsorum vitiorum connexionem, sed magis propter connexionem virtutum, et dotum, siue præmiorum eis correspondentium: ob quam connexionem si quis vno ipsorum bonorum priuatur, necesse est quod priuetur et ceteris. Hoc autem non sufficit ad faciendam connexionem in vitij, quia sicut dictum est, vitia non tantum consistunt in auersione a Deo, sed etiam in conuersione ad bonum commutabile.

3. AD illud quod obiicitur, quod virtus non expellitur nisi per introductionem vitij sibi oppositi, sic nec vitium nisi per introductionem virtutis, dicendum quod non est simile, quia plura exiguntur ad contruendum, quam destruentum: et plura sunt necessaria ad hoc quod homo placeat Deo, quam ad hoc quod displiceat. Et per hoc etiam plura sunt necessaria ad rectificandum, quam ad obliquandum: ideo quamuis obliquatio vitij non habeat excludi nisi per habitum

directe sibi oppositum, tamen rectitudo virtutis potest auferri non solum per vitium sibi oppositum, sed etiam per vitium oppositum alij virtuti. Vnde infidelitas, quæ opponitur fidei, excludit charitatem: et ideo non est simile hinc et inde. Præterea: Quia virtutes conexæ sunt: ideo vitium, quod tollit vnam, per consequens tollit reliqua. Vitia vero quia conexa non sunt, ideo auferri non possunt, nisi vnum quodque expellatur per virtutem directe sibi oppositam.

4. AD illud quod obiicitur, quod peccatum deformat totam imaginem, sicut gratia reformat, dicendum quod imago dupliciter habet deformari, aut propter absentiam luminis gratiæ, aut propter deordinationem in actibus illarum virium, in quibus imago attenditur. Primo quidem modo deformari habet tota imago per vnum peccatum, et vitium. Secundo modo non, quia quodlibet vitium non respicit singularum potentialium actus: gratia vero quando reformat animam, vtroque modo reformat, et venustando faciem ipsius animæ, et rectificando quamlibet potentiam respectu operationis suæ: et ideo quamuis in gratiæ reformatione concurrant ceteræ virtutes, non tamen sic in deformatione vnus peccati singula vitia comitantur.

5. AD illud quod obiicitur, quod omnia vitia nascuntur a concupiscentia, et imperantur a superbia, sicut virtutes a charitate, et gratia, dicendum quod non est simile: tum quia concupiscentia non est causa sufficiens respectu vitiorum, sed solum disponens: tum etiam quia cum concupiscentia ramificetur respectu diuersorum concupiscentium, ad diuersos fines inspicit, vel inducit, et frequenter ad contraria tendit: vnde est ibi dispersio potius, quam conexio. Gratia autem est sufficiens origo virtutum, et charitas mouet, et inclinat omnes ad finem vnum: et propterea non sic connectuntur vitia vt virtutes gratuite: tum ex defectu principij, tum etiam ex defectu vinculi vnitiui.

6. AD illud quod obiicitur, quod virtus, et vitium sunt opposita immediate, dicendum quod de virtute, et vitio conuenit loqui dupliciter, vel in generali, vel in speciali. Si loquamur in generali, sic immediate opponuntur circa suum susceptibile. Si vero in speciali, sic non immediate opponuntur, pro eo quod non est necessarium aliquem habere continentiam gratuitam, aut esse luxuriosum: sic et de alijs vitij, et virtutibus est intelligendum. Et ideo quamuis absente virtute necessario insit vitium, non tamen sequitur, quod absente omni virtute gratuita propter hoc insint omnia vitia. Et si tu obiicias, quod sicut se habet vitium respectu virtutis, ita se habet species huius vitij respectu virtutis sibi oppositæ, dicendum quod non est simile: quia omnes virtutes gratuite conuenientiam habent in vno formali, ratione cuius omnia vitia sibi opponuntur, et cum nullo stare possunt: sed cum distinguantur in species, hoc est ratione habituum specialium, ratione quorum non quælibet virtus opponitur

cuiilibet vitio, sed sibi opposito. Et ideo alius modus est comparandi vitium ad virtutem gratuitam in generali, et alius in speciali, et propterea ratio non conuenit.

7. AD illud quod obiicitur, quod virtus non expellitur nisi per introductionem vitij sibi oppositi, sic nec vitium nisi per introductionem virtutis, dicendum quod non est simile, quia plura exiguntur ad contruendum, quam destruentum: et plura sunt necessaria ad hoc quod homo placeat Deo, quam ad hoc quod displiceat. Et per hoc etiam plura sunt necessaria ad rectificandum, quam ad obliquandum: ideo quamuis obliquatio vitij non habeat excludi nisi per habitum

QVA.

QUESTIO V.

An sit ponere æqualitatem in habitibus.

S. Tho. 1. 2. q. 66. art. 2. Et 3. Sent. d. 36. q. 1. ar. 4. Et de Virt. q. 5. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 36. q. 5. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 5. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 36. q. 1.

FVNDAMENTA. Apoc. 21. d.

Aug. 6. de Tri. c. 4. in princ. 10. 3. Greg. in Ezech. Hom. 11. Dist. 23.

TRVM sit ponere æqualitatem in habitibus: Et quod sic, videtur: Primo per illud quod dicitur: Ciuitas in quadro posita est: Glossa ibi: latera ciuitatis æqualia sunt virtutes: igitur virtutes gratuite sunt æquales. Ad hoc ipsum habetur auctoritas in littera, et superius habita fuit auctoritas valde expressa.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Vbi cumque est vna ratio bonitatis, necesse est quod sit bonitatis æqualitas: sed in omnibus habitibus gratuite vna est ratio bonitatis, videlicet gratia gratum faciens, et ipsa charitas: ergo videtur quod simpliciter sit in eis bonitatis æqualitas.

ITEM aut virtutes in eodem sunt æquales, aut non. Si sic: habeo propositum. Si non: ergo meliori virtuti debetur maius præmium, et minori minus: sed motui virtus debetur præmium substantiale, illud autem est vnum: ergo vni, et eidem homini in eodem statu gratiæ debetur maius, et minus præmium, quod est inconueniens.

ITEM vna virtus denominat alteram secundum quod vult Augustinus, et Bernardus: est enim prudentia fortis, et fortitudo prudens: aut ergo prudentia, et fortitudo sunt æquales, aut non. Si non: ergo quod prudentia sit maior, quam fortitudo: tunc arguitur sic: Prudentia est maior, quam fortitudo: ergo fortitudo est magis prudens, quam sit fortis in eodem, quia secundum quantitatem prudentiæ in eodem est fortitudo prudens: sed quanto virtus fortitudinis est prudentior, tanto nobilior est, et excellentior: si ergo magis est prudens, quam fortis: ergo est nobilior, et excellentior seipsa: sed hoc est impossibile: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM. 1. Cor. 13. d.

Eccli. 44. d.

SED CONTRA: Nunc manent fides, spes, et charitas, tria hæc, maior autem horum est charitas. Et in præcedenti capite: Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro: si igitur charitas est maior, et excellentior alijs: ergo non est æqualitas in habitibus gratuitis.

ITEM de quolibet confessore cantatur: Non est inuentus similis illi, qui conseruaret legem excelli: sed si omnia dona gratuita essent æqualia, tunc qui excederet in vno, excederet in omnibus: ergo si verbum illud alicui posset vere attribui, numquam conueniret alteri, quia: quod per superabundantiam dicitur, vni soli conuenit.

ITEM maiori bono maius malum opponitur, et econuerso: quia priuationes cognoscuntur per habitus: ergo cum vitia opposita virtutibus non habeant æqualitatem, quia vnum vitium est maius altero: pari ratione videtur quod nec virtutes gratuite.

ITEM habitus crescunt, et augmentantur in nobis secundum quod plus, et plus disponimus nos per bonos actus: sed nos videmus, quod aliquis plus se exercet in actu vnus virtutis, quam in actu alterius: ergo videtur quod magis crescat virtus illa, quam alij: ergo necesse est aliquando virtutem illam esse inæqualem alijs.

ITEM charitas est vinculum personarum, et est S. Bon. To. 5.

A vinculum virtutum: plures enim personæ ligantur per vinculum charitatis in vna virtute, et plures virtutes in vno homine: sicut ergo se habet vna virtus respectu diuersarum personarum, sic vnus homo respectu virtutum plurium: sed vna virtus a diuersis personis potest participari inæqualiter: ergo et plures virtutes ab eodem homine.

ITEM habitus virtutis est habitare ad actum suum, per se loquendo: ergo maioris virtutis est magis habitare, et æqualis æqualiter habitare: si ergo omnes virtutes in eodem homine sunt æquales, nec essario idem homo æqualiter erit habilis, et facilis ad actum omnium virtutum, quod per experientiam deprehenditur esse falsum. Multi enim habiles sunt ad actum abstinentiæ: qui tamen cum difficultate habent vsum patientiæ, et obedientiæ.

CONCLUSIO.

Virtutes habent omnes in eodem æqualitatem respectu primij: tamen respectu obiecti, seruoris, et radicationis, disparitatem habent adinuicem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de ipsis gratuitis habitibus contingit loqui dupliciter, aut quantum ad ipsum habitum, aut quantum ad exercitium. Si loquamur de ipsis quantum ad habitum, hoc potest esse dupliciter, aut respectu gratiæ informantis, et quodam modo causantis, aut respectu liberi arbitrij suscipientis, et cooperantis. Si respectu gratiæ informantis: sic omnes habent æqualitatem: pro eo quod gratia gratum faciens secundum quantitatem suam, et excellentiam reddit gratam Deo animam, et eius potentias, et habitus, et operationes meritorias. Si vero loquamur de ipsis respectu liberi arbitrij consentientis, et suscipientis, sic quia liberum arbitrium in actu vnus virtutis maiorem inuenit complacentiam, quam in alio, etiam maiorem inuenit repugnantiam in vno, quam in altero secundum diuersas sui inclinationes, et dispositiones: sic non æqualiter est omnimodam reperitur æqualitatem in habitibus virtutum, pro eo quod liberum arbitrium, magis feruet quantum ad vnam virtutem, quam ad aliam: magis adhæret etiam vni virtuti, quam alij. Si vero loquamur de virtutibus quantum ad exercitium, sic vix, vel numquam æquantur nec in se, nec in comparatione ad liberi arbitrij cooperationem. In se non, quia exercitium vnus virtutis est fructuosius, quam exercitium alterius: sicut exercitium pietatis, quam abstinentiæ. Exercitium vero vnus virtutis in eodem est securius, quam exercitium alterius: sicut exercitium humilitatis, et timoris, quam alterius virtutis. Similiter non habent æqualitatem in comparatione ad liberi arbitrij cooperationem: quia nemo est qui equaliter se exerceat in actu omnium virtutum. Aliqui enim magis vacant circa actiua, alij qui vero magis circa contemplatiua. Et sic concedi potest, quod habitus gratuiti quodam modo sunt æquales, et quodam modo inæquales. Æquales quidem sunt quantum ad gratiam informantem, sicut ostendunt rationes ad primam partem. Inæquales vero in comparatione ad liberi arbitrij consensum, et exterius exercitium. Et secundum hoc dissolui possunt rationes, quæ ad vtramque partem inducuntur. Aliter potest dici, quod de virtutibus est loqui quadrupliciter. Aut quantum ad dignitatem respectu obiecti: et sic vna est excellentior altera etiam in eodem, sicut virtutes Theologica, quam Cardinales. Aut quantum ad feruorem, et facilitatem respectu actus proprii: et sic adhuc non est necesse, quod habitus gratuiti in eodem adæquentur. Aut quantum ad radicationem, et stabilitatem respectu subiecti: et sic adhuc non est necesse æqualitatem esse, quia talis radicio venit ex frequentia, et assuetudine circa actus aliquos

Primus modus dicitur

Secundus modus dicitur

Q. 2 virtutis.

virtutis. Aut quantum ad ordinem et efficaciam re- spectu præmij: et quantum ad hoc habent æqualitatem in eodem, propter hoc quod quantitas meriti cuiuslibet virtutis mensuratur secundum quantitatem gratiæ, quæ facit opus Deo placitum: et secundum quantitatem charitatis, quæ dat operi cuiuslibet virtutis valorem, et pondus. Et quia vna est gratia gratum faciens ceteras virtutes informans in vno homine: vna est etiam charitas per modum ponderis ad finem inclinans: hinc est quod quantum ad ordinem in finem, et efficaciam merendi, necesse est omnes virtutes in eodem æquari. Rursum: Quia bonitas principalis, et essentialis virtutum in hoc attenditur, quod ordinant, et disponunt ad summum præmium, et in hoc virtutes habent æquari: hinc est quod Magister simpliciter concludit, et Sancti dicunt, in vno, et eodem æquales esse omnes habitus gratuitos. Et ideo simpliciter concedi possunt rationes, quæ hoc ostendunt. Ad obiecta in contrarium satis de facili patet responsio per ea, quæ dicta sunt.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur de charitate, quod est alijs eminentior, dicendum quod hoc intelligitur ratione exercitij in actu suo, in quo plus hauritur de gratia, et minor est occasio periclitandi. Affectus enim amoris diuini dū abstrahit a terrenis, facit recedere ab occasione peccati: dum vero vnitur cælestibus, facit inde haurire humorem gratiæ Spiritus sancti: et ideo ex hoc non concluditur inæqualitas virtutum quantum ad meritum.

2. Ad illud quod obijcitur, quod cantatur de cæcoribus: Non est inuentus similis illi, qui conseruaret legem excelsi, dicendum quod illud intelligitur nõ ratione habitus, sed ratione alicuius exterioris vsus: et hoc innuit ipsum vocabulum, cum dicitur: Qui conseruaret legem excelsi: ex quo innuit excellentiam illam intelligendam fore in opere.

3. Ad illud quod obijcitur, quod maiori bono opponitur maius malum, dicendum quod illud non est regulariter verum, immo aliquando contingit minori bono opponi maius malum: sicut desperatio, quæ opponitur spei, peior est, quam odium quod opponitur charitati. Præterea: Aliunde habent virtutes æqualitatem, aliunde habent oppositorum diuersitatem. Æqualitatem enim habent ex parte gratiæ, ratione cuius quod opponitur vni virtuti per consequens opponitur omnibus: oppositorum autem diuersitatem habent ratione specialium actuum, et obiectorum: et ex illa parte non est necesse habitus virtutum habere omnimodam æqualitatem, sicut prius tactum est.

4. Ad illud quod obijcitur, quod habitus crescunt, et augmentantur in nobis secundum quod plus disponimus nos per actus, dicendum quod incrementum habitus quantum ad bonitatem essentialem in genere grauiti attenditur ex augmento ipsius gratiæ, qua augmentata, crescunt et ceteræ virtutes. Cum ergo dicitur, quod magis nos exerceamus in actu vnus virtutis, quæ in actu alterius: ergo magis in illa crescimus, dicendum quod non sequitur, pro eo quod debitus vsus, et exercitatio in actu vnus virtutis disponit ad incrementum omnium. Vnde sicut in communitate fraternitatis licet vnus magis negotietur in acquirendo, quam alter: tamen bona acquisita omnibus distribuuntur æqualiter: sic et suo modo in proposito intelligendum est.

5. Ad illud quod obijcitur, quod vna virtus a diuersis personis potest diuersimode participari: ergo et diuersæ virtutes ab eodem, dicendum quod non est simile, pro eo quod vnus virtutis in diuersis diuersæ sunt radices: diuersarum vero virtutum in eodem nõ sunt diuersæ radices, sed vna gratia, per quam est acceptatio: et vna charitas, per quam est meriti perceptio.

6. Ad illud quod obijcitur, quod habitus virtutis est reddere potentiam facilem, dicendum quod fa-

cilitatio potentie ad aliquem actum maior, et minor, non tantum venit ex parte perfectionis, et bonitatis ipsius habitus, verum etiam ex parte dispositionis subiecti. Vnde secundum quod actus diuersarum virtutum liberum arbitrium secundum plus, et minus cooperatur, secundum hoc plus, et minus facilitatur, licet etiã habitus virtutum quantum est de se adæquentur. Vnde nec ista ratio, nec aliæ probant inæqualitatem in habitibus gratuiti quantum ad bonitatem essentialem, et completiuam, sed solum quantum ad aliquid accidentale, et annexum, sicut ex his, quæ prædicta sunt, satis est manifestum.

Q V Æ S T I O VI.

An charitas sit forma virtutum.

S. Tho. 2. 2. q. 23. art. 8. Et 3. Sent. dist. 23. q. 3. art. 1. Et de Verit. q. 14. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 23. art. 5. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 36. q. 6. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 36. q. 1.

TRVM charitas sit forma virtutum. Et quod sic, videtur. Primo per illud quod dicitur: Iustitia reuelatur ex fide in fidem. Ibi enim dicit Glossa: Fides est dæmonij, et nominetenus Christianorum: et hæc est informis qualitas mentis, quæ ideo dicitur informis, quia sociam non habet charitatem, quæ est forma omnium virtutum.

ITEM hoc ostenditur per illud quod dicitur in Glossa: Fructus autem spiritus charitas, et cetera. Ibi Glossa: Attende quod in enumeratione fructuum caput virtutum præmisse, id est charitatem. Quæ enim alia inter fructus spiritus debuit tenere primatum, nisi charitas, sine qua virtutes ceteræ non reputantur esse virtutes? ergo virtutes aliæ sine charitate non reputantur esse virtutes: ergo quod sint veræ virtutes, hoc habent a charitate: igitur ab ipsa charitate habent complementum, et informationem.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Affectus enim imponit nomen operi: ergo nullum opus potest esse rectum, nisi affectus primo rectificetur: affectus autem non potest esse rectus nisi diligat Deum propter se, et super omnia, et hoc est per charitatem: igitur omne opus cuiuscumque virtutis sit, si rectum est, et bonum, hoc habet a charitate. Cum ergo actus charitatis informet omnia opera recta, videtur quod et ipsa charitas informet, et in se teneat omnes alias virtutes: quia sicut se habet actus ad actum, ita habitus ad habitum.

ITEM in moralibus complementum, et species attenditur in ordine ad finem: sed amor summi boni est illud, quod cetera facit in finem debitum tendere: igitur amor summi boni dat omnibus habitibus gratuitis, et eorum operibus formam et complementum. Cum igitur ille amor sit charitas, charitas est forma virtutum.

1. SED CONTRA: Super illud, Charitas est vinculum perfectionis, ibi Glossa: Cetera dona perfectum faciunt: charitas omnia ligat, ne abeant: si ergo aliæ virtutes a charitate reddunt habentem perfectum, videtur quod perfectæ sint in se: ergo non indigent perfici, nec formari a charitate.

2. ITEM diuersorum secundum speciem, diuersæ sunt perfectiones secundum speciem: sed habitus virtutum secundum speciem diuersificantur, secundum quod in præcedentibus est ostensum, et communitate tenetur

FVNDAMENTA. Rom. 1.

Gal. 5. d

AD OPPOSITVM Coll. 3. c

Exemplum

tenetur. Cum ergo charitas sit virtus vna, videtur a quod aliæ ab ea formari non possint.

3. ITEM quando aliqua duo in diuersis subiectis sunt, impossibile est vnum esse formam alterius: sed charitas cum alijs virtutibus omnibus non reperitur in vna potentia, quia diuersæ virtutes diuersas potentias respiciunt: ergo impossibile est quod virtutes aliæ a charitate informentur.

4. ITEM quodocumque aliqua sic se habent, quod sunt species immediate vnum genus diuidentes, et immediate fluentes ab vno principio, vnum illorum non potest esse forma alterius: quia oppositum non potest esse forma oppositi, nec disparatum disparati: sed charitas diuiditur ex opposito cum alijs virtutibus. Et iterum: Omnes virtutes immediate fluunt a gratia, quæ est omnium origo, et forma: ergo vna virtus non potest informare alteram: et per hoc concluditur, quod illæ virtutes non formantur a charitate sibi coniuncta.

5. ITEM formæ non est forma, nec perfectionis perfectio, nec vltimi aliquid vltimum reperite, quia iam esset abire in infinitum: sed quælibet virtus forma est, quælibet etiam perfectio potentie est, quælibet nihilominus est vltimum potentie: ergo videtur quod vna virtus aliam formam a seipsa non possit habere, vel informare: videtur ergo falsum, et non intelligibile, quod aliæ virtutes formantur a charitate.

6. ITEM si aliæ virtutes a charitate formantur, et habent esse virtutis: igitur esse virtutem soli charitati conuenit per se, alijs vero per accidens: quod si hoc est falsum, immo aliæ virtutes per se loquendo virtutes sunt, cum sint species virtutis: ergo videtur quod hoc sit falsum, quod charitas sit forma virtutum.

CONCLUSIO.

Omnes virtutes informantur a charitate, quia per ipsam omnes tendunt in finem vltimum, et complementum accipiunt.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod habitus cuiuslibet virtutis tripliciter habet considerari secundum triplicem comparationem, videlicet ad obiectum, ad subiectum, et ad finem vltimum. Possimus igitur loqui de virtutibus secundum istum triplicem respectum. Et si loquamur de eis in comparatione ad obiectum, sic sunt formæ tantum a seipsis distinctæ: et earum distinctio innotescit per actum, et obiectum: et sic non sunt formabiles, nec perfectibiles ab aliquo vno, cum ipsæ sint formæ, et perfectiones distinctæ. Si autem loquamur de virtutibus in comparatione ad subiectum, sic formæ sunt, et tamen nihilominus formabiles. Formæ quidem sunt informantes subiectum quantum ad bonitatem moralem. Per seipsas tamen non sufficiunt, quantum ad bonitatem gratuitam, per quam anima efficitur Deo placita, et accepta: et ideo perfici possunt, et formari per gratiam, quæ simul gratificat animam, et habitus existentes in illa. Postremo, si loquamur de ipsis habitibus virtutum in comparatione ad finem vltimum, sic formæ sunt, et formabiles etiam. Formæ quidem sunt, quia dispositiones sunt ipsius animæ ordinantes ad perueniendum in finem. Formabiles tamen sunt, quia etsi omnes disponent ad tendendum in finem vltimum: perfectio tamen tendentiæ venit ex ipsa charitate. Sicut enim corpora graui inclinantur ad centrum per pondus molis, sic spiritus tendit ad summum bonum per pondus dilectionis. Et huiusmodi signum est, quod charitas habet idem, et sub eadem ratione pro obiecto, et fine, quod non est reperire in alia virtute. Finis enim est bonum sub ratione boni, et bonum summum: et hoc quidem bonum sub ratione boni est charitatis obiectum. Et pro-

S. Bon. To. 5.

pterea ceteræ virtutes quantum ad rationem tendentiæ in finem vltimum ab ipsa charitate suscipiunt complementum. Et ideo non immerito radici charitatis attribuitur perfectio meriti. Et secundum hoc concedi potest ceteras virtutes a charitate formari, sicut auctoritates dicunt, et rationes ad hoc inductæ ostendunt, quæ concedendæ sunt, quoniam verum concludunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod virtutes aliæ faciunt animam perfectam, dicendum quod est perfectio simpliciter, et est perfectio secundum quid. Quælibet autem virtus animam perfectam facit, secundum quid tamen, quia respectu specialis actus, et obiecti. Perfectionem autem simpliciter non habet anima nisi in vniuersitate virtutum in quantum ab vna informantur, et ab vna charitate imperantur, mediante cuius adminiculo perducunt ad finem vltimum. Vnde licet aliæ virtutes dicantur perficere: ex hoc tamen non potest concludi, quin ipsæ perficiantur a charitate: perfectioni enim secundum quid superaddi potest perfectio simpliciter.

2. Ad illud quod obijcitur, quod diuersorum secundum speciem diuersæ sunt perfectiones secundum speciem, dicendum quod est perfectio in esse primo, et est perfectio in esse secundo. Verbum autem propositum veritatem habet de perfectione quantum ad esse primum, non autem de perfectione quantum ad bene esse. Cum autem dicimus ipsam charitatem esse formam, et perfectiuam virtutum, hoc non est quantum ad ipsam primum esse, sed quantum ad bene esse, videlicet quantum ad perfectionem, et complementum meriti. Vnde sicut ceteræ virtutes, licet formaliter distinguantur in genere virtutis, tamen a gratia formantur secundum quod gratuita: sic etiam ceteræ virtutes quamuis sint distinctæ a charitate, formari tamen possunt secundum quod meritoria: perfectionem enim meriti habent ex vnica ratione, videlicet ex perfecta tendentia in summum finem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod quæ sunt in diuersis subiectis, vnum non potest esse alterius forma, et perfectio, dicendum quod aliquid informari ab aliquo est dupliciter. Vel sicut a principio constitutiuo, vel sicut a principio regitiuo, et directiuo. Vel per alia verba. Est forma, quæ complet in essendo, et est forma, quæ complet in mouendo. Cum ergo dicimus ceteras virtutes formari a charitate, hoc non est quia charitas sit forma constitutiuia ipsarum virtutum, dans eis complementum in essendo, sed quia est forma directiuia, dans eis complementum in regendo, et ordinando. Sicut enim grauitas lapidem cum omnibus quæ in eo sunt, trahit deorsum, et dirigit ad centrum: sic charitas animam eleuat sursum, et ceteras virtutes mouet, et dirigit ad finem suum. Quod autem ipse obijcit, quod forma, et formatum non possunt esse in diuersis subiectis: hoc est verum de forma constitutiuia, quæ complet in essendo: de alia autem non habet veritatem: sicut enim vna potentia potest ab alia regi, et moueri: sic habitus vnus potentie ab habitu alterius. Vnde sicut distinctio potentiarum non tollit ordinem in mouendo, sic etiam nec informatio virtutum, quæ penes illum ordinem attenditur.

4. Ad illud quod obijcitur, quod virtutes ex opposito diuiduntur, dicendum quod hoc est per comparationem ad sua obiecta, secundum quæ distinguuntur: et sic vna virtus non est forma alterius. In comparatione vero ad ipsam gratiam, in qua colligantur, et vniantur, et ad ipsum finem, ad quem ordinantur: sic non habent oppositionem, immo potius connexionem: et ex hac parte vna virtus potest alteram informare, pro eo quod immediatius tendit in ipsum finem. Vnde licet omnes virtutes immediate comparentur ad gratiam, a qua formantur:

Q. 9; hoc

hoc tamen non impedit, quin per comparationem ad finem una virtus ab alia informetur. Posset etiam dici, quod virtus charitatis non solum immediatus ordinat in finem, verum etiam immediatus se habet ad gratiam. Et huius signum est, quia non potest esse informis, sicut ceterae virtutes. Unde tum ex maiori immediate ad finem, tum ex maiori immediate ad gratiam habet alias virtutes informare.

5. Ad illud quod objicitur, quod forma non est forma, nec perfectionis perfectio, dicendum quod istud intelligendum est per se loquendo: quia forma non formatur secundum quod forma, nec perficitur secundum quod perfectio: sed secundum quod in se habet aliquam informatam, et aliquam imperfectionem. Et quia aliqua virtutes quantum est de se, informatam aliquam habent, et imperfectionem, nec sunt omnino illius potentiae ultimatae: ideo perfici habent, et ad maius complementum perducuntur per gratiam, et charitatem. Praeterea, sicut tactum est prius: Charitas non est forma, et perfectio aliarum virtutum per

constitutionem, vel per compositionem, sed potius per ordinem in finem. Unde virtutes alio modo sunt perfectiones, et alio modo a charitate perficiuntur. Perfectiones, inquam, sunt in quantum subiectum suum qualificant habilitando ad actum sibi debitum: perficiuntur in quantum a charitate imperantur, et per eius imperium, ac adminiculum perfectus in finem ordinantur.

6. Ad illud quod objicitur, quod si charitas est perfectio virtutum, tunc accidit alijs esse virtutes, dicendum quod hoc verum esset, si virtutes aliae totam perfectionem virtutis traherent a charitate: hoc autem est falsum. Virtutes enim quandam perfectionem habent ex se, et quandam ex gratia superinfusa, et quandam etiam ex charitate superadiuncta, secundum quod tactum est supra. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod accidit alijs virtutibus esse virtutes: ex se enim ipsas habent, quod virtutes sunt, licet non habeant in tanta completionem ex se, in quanta habent esse ex adminiculo charitatis.

D I S T I N C T. XXXVII.

D E D E C E M P R A E C E P T I S, Q V O R V M  
O C T O E X P L I C A N T V R.



ED iam distributio decalogi, quae in duobus mandatis compleitur, consideranda est. Habet enim decalogus decem praecipia, quae sunt Decachordum Psalterium. Quae sic sunt distributa, ut tria quae sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem et dilectionem Trinitatis: septem, quae sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi.

De primo praecipio.

Primū praecipium. Exod. 20. a. Deut. 5. a. August. lib. 9. quæst. super Exod. 9. 7. 1. 20. 4. Hom. 8. super Exo. ad c. 20. eiusdem 1. Cor. 8. b. In 10. tract. 1. post medium. 10. 9. Ibid. infra. Ibid. infra. De Hom. li. 2. dist. 37. Hier. super Ezec. et 10. 1. Ep. 57. ad Dam. quae incipit. Quoniam ve susio.

Primum in prima tabula est: Non habebis Deos alienos: Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, et cet. Hæc Origenes dicit esse duo mandata, sed Augustinus unum. Hoc enim ipsum quod dixerat: Non habebis Deos alienos, perfectius explicat cum prohibet coli figmenta, scilicet idolum, vel similitudinem alicuius rei. Quæ duo Origenes ita dicit distare, ut idolum sit, quod nihil habet simile sui: similitudo vero, quod habet speciem alicuius rei: ut verbi gratia. Si quis in auro, vel in ligno, vel alia re faciat speciem serpentis, vel aui, vel alterius rei, et statuat ad adorandum, non idolum sed similitudinem fecit. Qui vero facit speciem, quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit: ut si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies: non similitudinem, sed idolum facit: quia facit quod non habet aliquid simile sui. Ideo dicit Apostolus, quia idolum nihil est in mundo. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa et curiosa reperit. Similitudo vero est, cum aliquid ex his quae sunt, vel in celo, vel in terra, vel aquis formatur: Augustinus vero ita exponit illud: Idolum nihil est in mundo, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli. Materiam enim formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quaecumque facta sunt, naturaliter facta sunt per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil, et nihil sunt homines cum peccant. Sed queritur quo modo hic dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cum alibi legatur: Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum. Hoc autem a diversis varie soluitur. Quidam enim dicunt omnem formam et quidquid est, a Deo esse in quantum est: et formam idoli in quantum est vel in quantum forma est, a Deo esse, sed non in quantum idoli est, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed perversio creaturae. Sicut illud quod peccatum est, in quantum peccatum est, nihil est: et homines cum peccant, nihil sunt: quia ab illo, qui vere est, separantur. Unde Hieronymus: Quod ex Deo non est, qui solus vere est, non esse dicitur. Ideoq. peccatum quod nos a vero esse abducit, nihil esse, vel non esse dicitur. Alij vero dicunt omnem formam, quae scilicet naturaliter est, et omne quod naturaliter est, esse

est, esse a Deo: sed forma idoli non est naturaliter, quia natura iustitiae non servit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturae iustitiae, quae Deus est, militat, non resistit, et naturam creatam non vitiat. Secundum praecipium est: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Quod est dicere secundum litteram: Non iurabis pro nihilo per nomen Dei. Allegorice vero praecipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei filium: quia omnis creatura vanitati subiecta, sed aequalis patri. Tertium vero praecipium: Memento ut diem Sabbati sanctifices. Vbi secundum litteram praecipitur Sabbati observantia. Allegorice vero, ut requiem et hic a vitijs, et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate et dono Dei, non quod Spiritus sanctus sine Patre, et Filio hoc operetur. Accipit utique Ecclesia hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cum Trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere: quia ipse est spiritus adoptionis filiorum: ipse est Patris et filij amor, et connexio vel communitas: ideoq. iustificatio nostra et requies ei attribuitur sapius. Hæc sunt tria mandata primae tabulae ad Deum pertinentia. Et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas. Secundum ad Filium, in quo est coequalitas: Tertium ad Spiritum sanctum, in quo est utriusque communitas.

De mandatis secundae tabulae.

IN secunda vero tabula septem erant mandata ad dilectionem proximi pertinentia. Quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primae tabulae ad patrem caelestem, Quod est: Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longevus super terram, scilicet vivezantium. Parentes vero sic sunt honorandi, ut in eis debita reverentia exhibeatur, et necessaria ministrantur. Secundum est: Non occides, ubi secundum litteram actus homicidij prohibetur, secundum spiritum vero etiam voluntas occidendi. Unde huic mandato secundum litteram fit superadditio in Evangelio: quia littera Evangelij exprimitur, quod legis littera non exprimebatur. Evangelij littera exprimit intelligentiam spiritualem, id est, quam spirituales habent, et secundum quam spiritualiter vivitur. Littera legis sensum carnalem, id est quem carnales habent, et secundum quem carnaliter vivitur, cui facta est superadditio. Tertium est: Non moechaberis: id est, ne cuilibet misceris, excepto federe matrimonij. A parte enim totum intelligitur. Nominem ergo moechiae omnis concubitus illicitus, illorum quoque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. Quartum est: Non furtum facies. Vbi sacrilegium et rapina omnis prohibetur. Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit: sed furti nomine bene intelligi voluit omnem illicitam usurpationem rei alienae. Sacrilegium tribus modis committitur, quando scilicet, vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro auferitur. Sacrum vero dicitur, quidquid mancipatum est cultui divino, ut Ecclesia vel res Ecclesiae. Hic etiam usura prohibetur, quae sub rapina continetur. Unde Hieronymus: Usuras querere, vel fraudare, aut rapere nihil interest. Commoda fratri tuo et accipe quod dedisti, et nihil superfluum quaras: quia superabundantiam in usura computatur. Est enim usura, ut ait Augustinus, cum quis plus exigit in iniuria, vel qualibet re, quam acceperit. Item Hieronymus: Putant aliqui usuram vocari superabundantiam, scilicet quidquid est, si ab eo quod dederit plus est: ut si in hieme demus decem modios, et in messe. 15. recipiamus. Si vero queritur de filijs Israel, qui Domino iubente ab Aegyptijs mutauerunt vasa aurea et argentea et vestes preciosas, et asportauerunt: utrum furtum commiserint. Dicimus eos, qui ut parerent Deo iubenti, illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omnino peccasse. Unde Augustinus: Israelita non furtum fecerunt, sed Deo iubente ministerium praeberunt. Hoc enim Deus iussit, qui legem dedit. Sicut minister iudicis sine peccato occidit, quem lex praecipit occidi: sed si id sponte facit, homicida est, etiam si eum occidat, quem sit a iudice occidendum. Infirmi autem, qui ex cupiditate Aegyptios deceperunt, magis permisi sunt hoc facere illis, qui iure talia passi sunt, quam iussi. Hic opponitur, quod etiam boni in isto opere peccauerunt: quia naturalem legem, cui concordat Evangelium et lex moralis praecipit transgressi sunt: quae est: Quod tibi non vis fieri, alij non feceris. Quam veritas scripsit in corde hominis. Et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota rediret ad cor, et ibi inueniret quod extra legeret. Hanc ergo illi praevaricari videntur in illo facto, alijs facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi subintelligendum est, iniuste: ut non alij, scilicet iniuste, facias quod tibi non vis fieri. Alioquin huius praevaricator est iudex, dum punit reum nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum: Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et cet. de bonis

Secundum praecipium Isid. super Exod. Rom. 8. d. Tertium praecipium Exod. 20. b.

August. de verb. Dom. ser. 11. post medium in sensu. 10.

Quartum praecipium

Deut. 5. b. Mat. 5. f.

Quintum praecipium

Sextum praecipium

Aug. in lib. quæst. super Exod. 9. 7. 1. in s. 10. 4. Septimum praecipium

Hier. super Ezec. lib. 6. ad. c. 18. Super Psal. 54. ibi: Dia ac nocte Ezec. ubi supra. 9. 3. c. putant.

Super Exo. c. 11. 9. 29. in 10. 4. Et in Ps. 104. ibi. eduxit eos. Aug. li. contra Fau. sive Manic. 22. c. 7. 1. in 10. 6.

Mat. 7. b. de bonis

Luc. 6. 6  
Aug. super  
Exo. 9. 7.  
in fin. illam  
opin. nō re-  
citat, 10. 4.

de bonis accipiendum est, quæ nobis inuicem exhibere debemus. Quintum præceptum est: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium: ubi crimen mendacij et periurij prohibetur. Solet autem queri: Vtrum prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi, quod obest, et non prodest ei cui dicitur, tale enim est aduersus proximum: ut ideo uideatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna questio est, quæ nec cito explicari potest.

D I S T I N C T. XXXVII. A

De præceptorum decalogi distinctione in comparatione ad scripturam tabularum.

Sed iam distributio decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est.

Expositio textus.

**D** A R S ista, in qua Magister agit de vita gratiæ, quam suscepimus per Christum, et in qua uiuimus secundum Christum, diuisa fuit in partes duas. In quarum prima determinat Magister de habitibus gratuitis, in quibus consistit spiritualis vitæ complementum. In secunda uero de præceptis decalogi, in quibus consistit spiritualis vitæ exercitium. Prima parte determinata, hic incipit secunda. Diuiditur autem pars ista in partes tres. In quarum prima determinat de distinctione præceptorum in comparatione ad scripturam tabularum. In secunda uero determinat de eadem respectu obliquitatum eisdem oppositarum, ubi agit de mendacio, et periurio, infra: *Sciendum tamen tria*, et cet. In tertia uero agit de eisdem præceptis comparando legem ad Euangeliū, infra: *Secundum præceptum est*, etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, diuiditur in partes duas. In quarum prima præmissio numero præceptorum, et distinctione respectu tabularum, exequitur de præceptis primæ tabulæ. In secunda uero de præceptis secundæ tabulæ, ubi: *In secunda uero tabula septem erant mandata*, et c. Prima pars habet tres partes, secundum quod tria sunt mandata primæ tabulæ, de quibus exequitur. In prima agit de primo. In secunda de secundo, ubi: *Secundum præceptum est*, etc. In tertia de tertio, ubi: *Memento, ut diem Sabbati sanctifices*, et cet. Secunda uero pars diuiditur in quinque partes, secundum quod quinque sunt mandata, de quibus exequitur breuiter. Subdiuisiones autem illarum partium satis manifestæ sunt in littera.

Diuisio.

Dist. 38.  
et 39.  
Dist. 40.

*Idolum sit quod nihil habet simile sibi: similitudo uero quod habet speciem alicuius rei, ut uerbi gratia*, et c.

Dub. I.

Videntur hoc esse falsum, quia idolum est fabricatū ab artifice: artifex autem non fabricat nisi secundum similitudinem, quam habet in anima: sed nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu: nihil autem est in sensu, quod non fuerit in re extra: ergo uidetur quod idolum nullum sit, quod non habet similitudinē in rebus exterioribus. Item uidetur falsum dicere in hoc quod subdit, idolum nihil est, quia nihil habet simile: quoniam si aliquis artifex facit aliquid nouum, cuius non est repetire similitudinem extra, non propter hoc non est aliquid. Item omne artificiatum est aliquid: sed idolum est artificiatum: ergo est aliquid: quid ergo dicitur quod idolum nihil est? Item facere idola, et sculpsilia, hoc est solum artificium: ergo uidetur, quod mandatum illud non se extendat nisi ad artifices.

R E S P. Dicendū quod Dominus in mandato primo præcipit se adorari, et se solum adorari: ideo præcipit latrariam, et prohibet idololatram. Et quoniam idololatria dupliciter confueuit apud antiquos committi,

uel in hoc quod fingebant nouam sculpturam, cuius non erat reperire omnino simile extra, ut ostendetur quod specialis, et singularis cultus esset ei exhibendus: uel quando fiebat aliqua imago, quæ esset representatio alicuius rei extra, quæ quis crederet in illa imagine esse uenerandam: ideo ut hæc duo prohibeat, tangit illa duo in prohibitione idololatricæ, secundū quod dicit Magister in littera. Ad illud uero quod obijcitur, quod nihil est in anima, quod prius non fuerit susceptū a sensu, dicendum quod illud uerbum intelligendū est, quod anima non habet aliquam similitudinē, quam non susceperit ab extra uel secundum totum, uel secundum partem. Cum ergo dicitur quod forma idoli non habet similitudinē extra, hoc intelligitur secundum totum: habet tamen secundum partem, sicut patet de chimæra, et hircoceruo, et monte aureo. Anima enim facit nouas res: et secundū quod dupliciter est loqui de idolo aut quantum ad materiam, et formam, quam sibi artifex imprimit, aut quantum ad diuinitatis excellentiam, quam ipsi idolo idololatricæ credendo attribuit. Primo modo dicitur nihil esse in mundo ab origine, non quia nihil omnino sit in seipso, sed quia nihil habet sibi simile correspondens in uniuerso. Quantum autem ad excellentiam diuinitatis, quam ei idololatricæ assignat, omnino nihil est nisi in sola fictione, et falsa æstimatione idololatricæ, quæ omnino super uanum, et nihil fundata est: quia idolum nihil omnino habet diuinitatis. Ad illud quod obijcitur, quod illud præceptum uidetur solum pertinere ad artifices, dicendum quod in uerbo illo non solum Dominus intendit prohibere idoli fabricationem, sed omnem idoli uenerationem. Et in hoc etiam includitur, quod uult omnem latrariæ cultū sibi soli deferri. Et præmittitur: *Deus tuus, Deus vnus est: vnus enim solus Deus, et uerus est adorandus*. Vnde præceptum illud plus habet affirmationis, quam negationis. Nec implet illud mandatum quis, si solummodo desistat ab idololatricæ, quia ibi præcipitur adoratio, quæ soli deo est exhibenda. Quid sit autem illa adoratio, et qualiter, et cui fit exhibenda, hoc haberi potest ex his, quæ supra determinata sunt. ubi questum est de latrariæ. Et ex his, quæ hic tanguntur, et ibi dicta sunt, aliquo modo potest haberi primi mandati recta intelligentia.

*Non assumes nomen Dei tui in uanum*, et cet.  
Dub. II.

Contra huius secundi mandati primæ tabulæ expositionem, quam his uerbis facit Magister: *Non iurabis pro nihilo per nomen Dei*, obijcitur: quia illud uidetur pertinere ad quintum mandatum secundæ tabulæ, ubi prohibetur periurium: ergo uidetur, quod uel istud mandatum, uel illud sit superfluum. Item Vanum est, dicit Philosophus, quod non includit finē ad quem est: talis autem est sermo otiosus, ex quo nullus sequitur fructus: ergo uidetur quod quicumque nominat Dominum in uerbis otiosis, cum assumat nomen Dei in uanum, faciat contra illud mandatum: ergo peccat mortaliter. Si tu dicas, quod non intelligitur de quacumque assumptione, sed de assumptione in iuramento. Obijcitur contra hoc: quia si quis iurat in communi sermone, ubi non est necessitas, uel uilitas, facit contra illud mandatum: ergo peccabit mortaliter scienter

Dist. 9. ar. 1  
et 2.

2. Phys. c. 8.  
49. et 62.

scienter iurando, quod uidetur ualde absurdum. Itē A obijcitur contra secundam expositionem, quam ponit Magister cum subdit: Allegorice præcipitur, ut non putet esse creaturam Dei filium: quia cum multipliciter contingat errare circa filium non solum sicut errauit Arius, sed etiam sicut errauit Sabellius, uidetur quod non solum illa hæresis, sed etiam alia deberent prohiberi. Item Fides Trinitatis non erat tempore legis omnibus explicata: si ergo omnes tenebantur ad omnia mandata decalogi, uidetur quod nihil præcipiebatur, quod spectaret ad aliquam personam determinatam.

R E S P. Dicendum quod sicut per primum mandatum ordinatur homo respectu summæ maiestatis, quæ appropriatur Patri, sic etiam per secundum ordinatur homo respectu summæ ueritatis, quæ appropriatur Filio. Ordinatio autem ista attenditur in ipsius ueritatis confessione sine alicuius falsitatis admixtione: ita quod nec de ipsa falsum credatur, nec ipsa ad confirmandum falsum assumatur: unde prohibetur in mandato illo secundum litteralem sensum falsitas iurationis per nomen Dei: secundum spirituales uero prohibetur falsitas erroris circa fidei ueritatem. Et his duobus modis Magister in littera exponit secundum litteram, et secundum allegoriam. Ad illud quod obijcitur, quod periurium est contra mandatum quintum secundæ tabulæ, dicendum quod duo est considerare in falso testimonio. Vnum uidelicet quod sit iniuria summæ ueritati, quæ in falsum testimonium aduocatur: aliud quod sit iniuria proximo, qui ex falso testimonio damnificatur. Et ratione primi prohibetur periurium in secundo mandato primæ tabulæ: ratione secundæ in quinto mandato secundæ. Ad illud quod obijcitur, quod uanum est illud quod frustra fit, dicendum quod aliquando est quid uanum quantum est de se, et de propria intentione, aliquando est aliquid uanum ex accidenti. Tunc autem nomen Dei assumitur in uanum, quando assumitur ad confirmationem alicuius sermonis falsi: et qui hoc modo assumit, peccat contra illud mandatum. Quando uero assumitur ad confirmationem alicuius ueritatis, quamuis sermo ille sit otiosus, tamen assumptio illa non est usquequaque in uanum, quia ordinatur ad hoc, ut quis adhibeat fidem uerbo loquentis, quam et si quis non assequatur in altero, non tamen omnino operatur frustra: sicut nec orator si per compositos, et ordinatos sermones non semper persuadear uerum: tamen frequens iuratio nominis Dei, ubi nulla est necessitas, uel uilitas expressa, non omnino caret culpa, immo ualde est reprehensibilis, maxime in uiris perfectis, sicut melius patet infra, cum ageretur de iuramento, et periurio, ubi clarius manifestatur intelligentia huius secundi mandati. Ad illud quod obijcitur contra secundam expositionem, dicendum quod secundum quod ipse Magister dicit, expositio illa data est per allegoriam, et expositionem quamdam. Vnde et in exclusionem illius erroris per consequens intelliguntur alij excludi: nec respicit omnem statum, sed statum fidei manifestatæ, et propalatæ.

*Memento ut diem Sabbati sanctifices: ubi secundum litteram præcipitur sabbati obseruantia*.

Dub. II.

Contra hoc sic obijcitur: Quia sabbati obseruantia est ceremonialis secundum quod dicitur in Osea: *Dedi eis sabbata mea ut sint signum inter me, et eos*: ergo uidetur quod inter moralia non debeat præcipi sabbati obseruantia. Item moralia præcepta semper manent: sed sabbati obseruantia est euacuata: ergo uidetur quod sabbati obseruantia non debuit præcipi inter mandata moralia. Si dicis quod obseruantia sabbati commutata fuit in diem Dominicam: Queritur, quare in alium diem mutata non fuit. Item si mutata est sabbati obseruantia in Dominicam, cum Iudei tenerentur in sabbato non ambulare, uidetur quod peccant, qui in die-

bus Dominicis ambulant. Iuxta hoc etiam queritur a quibus cessandum sit in diebus Dominicis, et sollempnibus. Queritur etiam propter quid in illo mandato mutatur modus loquendi, et dicitur memento, magis quam in alio mandato, cum alia mandata ita bene debeant haberi in memoria, sicut illud.

R E S P. Dicendum quod in mandato sabbati erat duo considerare uidelicet cessationem ab opere seruili, ut homo Deo libere vacaret et intendere. Aliud erat ibi considerare, uidelicet significationem diei, et determinationem operum exteriorum a quibus erat cessandum. Quantum ad primum mandatum de sabbato erat morale: hoc enim omni tempore Dominus requisit, ut homo sibi habitaculum cordis prepararet, et eidem aliquando vacaret, ut per dilectionem eidem adhereret: et quantum ad hoc non tantum erat morale, sed etiam quodam modo faciebat ad aliorum moralium integram impletionem: quia dum homo uacat sibi, et Deo, melius cognoscit quid agendum, et quid faciendum: et propterea isti mandato specialiter præmittitur *memento*, quia in eius memoracione cetera memorantur. Aliud uero est ibi diei significatio, et determinatio operis: quantum ad hoc ceremonialis est, et figurale, signans a quo cessandum est: quoniam ab opere peccati, et quid credendum, et expectandum, uidelicet quies passionis Christi in sepulchro. Et quantum ad hoc reponi habet inter ceremonialia: et hæc est ratio quare mandatum illud frequentius in lege exprimitur, quam aliquod aliorum, quia secundum diuersas sui conditiones spectat ad diuersa genera mandatorum. Vnde aliquando nominatur inter ceremonialia, et aliquando inter moralia: et in quantum morale est, manet in lege noua: in quantum ceremonialis, euacuatur est ueritate adueniente. Vnde obseruantia sabbati euacuata est in lege noua: obseruantia uero diei Dominice, et aliarum sollempnitatum alia causa est introducta, uidelicet in memoriam beneficii redemptionis, et in præfigurationem futuræ resurrectionis, et in amotionem erroris: quia secundum gentiles dies dominicus primus est, cum principio illius diei incipiat dominari principalis planeta, ut dicunt, scilicet sol: propter quod vocabant eum diem solis, et exhibebant ei uenerationem: ut igitur ille error excluderetur, et reuerentia cultus soli Deo exhiberetur, præfixa fuit dies Dominica, in qua populus Christianus uacaret cultui Dei, et prætermitteret negotia terrena, quæ animam distrahant, ne Deo intendat. Vnde illa opera præcipue inhihentur ab ipsa Ecclesia: et talia dicuntur opera seruilia, illa maxima, in quibus homo inhiat terrenis lucris, et quæ sunt præter necessitatem, per quæ anima maxime detinetur circa hæc inferiora, ne se, nec Deum suum recolat. Nec tantum huiusmodi opera seruilia prohibentur, immo magis, et diligentius opera carnalia, sicut ebrietates, lites, et iurgia, quæ maxime libertati spiritus repugnant. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de decem choridis: *Dicitur tibi ut spiritualiter obserues sabbatum, non quo modo Iudei obseruant carnali otio: obseruare enim uolunt ad nugas, atque luxurias suas*. Melius enim faceret Iudeus in agro suo aliquid uile, quam quod in theatris seditionibus insisteret. Et melius feminæ eorum in die sabbati lanam facerent, quam tota die in neomenijs suis impudice saltent. Hoc autem dicit, non quia non sit cessandum in diebus sollempnibus a negotijs actuum exteriorum, sed quia ipsi sacerdotes, et prælati Ecclesiæ, quorum est huiusmodi festa indicare, et determinare quo modo, et qualiter sit cessandum ab exteriori opere, magis debent reuocare ab his, quæ maiorem peccandi præbent occasionem. Vnde propter uitandum otium, uel ineptum solatium dicit Augustinus, quod exercere magis se debet in operibus pietatis, et misericordiarum, quam negotijs inordinatis, et lasciujs intendere, propter quod in diebus illis debent Ecclesiis frequentare, missas audire, beneficia.

Cap. 3. 10. 9



ficia Dei recolere, verba prædicationis audire, et spiritualibus documentis seipsum imbueri: et hoc est Deo subiacere. Per hæc patet responsio ad obiecta, et potest aliquis intelligentia haberi de prædicto mandato. De cessatione vero sabbati, et aliorum caeremoniarum aliquid habetur in libro Quarto.

Dist. 3.

Honora patrem tuum, et matrem tuam. Dub. IIII.

Hoc primum præceptum secundæ tabulæ sic exponit Magister: Patrem tuum, et matrem tuam, ut sis longæuitas super terram, scilicet viuendum: et subiungit modum: Parentes sic sunt honorandi, ut eis debita reuerentia exhibeatur, et necessaria ministrantur. Contra hoc obijcitur: Primo, quia magis debent sollicitari parentes circa filios, quam econuerso: ergo magis deberet patribus imponi, quod filijs ministrarent, quam quod filij ministrarent parentibus. Item cum non tantum obligemur ad ministrandum, et benefaciendum parentibus, sed etiam alijs hominibus, videtur prædictum mandatum insufficienter esse datum, cum mentionem faciat de solis parentibus. Item cum parentibus debeamus honorem, et beneficia, propter quid magis præcipitur eos honorari quam benefacere? Item cum omnibus mandatis respondeat beatorum: quæritur, quare huic mandato promittitur longæuitas vita, et magis illi mandato, quam alijs?

R e s p. Dicendum quod in hoc mandato præcipitur ordinatio hominis ad proximum suum secundum beneficentiam. Et quoniam exhibitio beneficentiæ attenditur secundum ordinem charitatis, et in ordine charitatis priores sunt parentes: hinc est quod Dominus simul volens insinuare obligationem, potius expressit de parentibus, quam de alijs proximis: nomine parentum etiam alios proximos volens intelligere. Alia est ratio, quia cum alijs personis debeamus beneficentiam, parentibus nostris non tantum debemus beneficentiam, sed etiam honoris reuerentiam. Ideo ut simul utraque in vnum clauderet, maluit legislator parentes, quam alios homines exprimeret. Tertia etiã ratio est, quia parentes post generationem filiorum frequenter perveniunt ad senium, et ad ætatem decrepitam: et maxime pro illo tempore indigent foueri, et sustentari, cum alijs sint graues, et onerosi: ideo propter seruandum charitatis ordinem, et insinuandam iuris obligationem, et propter necessitatis indigentiarum releuationem maluit parentes exprimeret, quam alios homines. Et per hoc patet responsio ad illud, quod obijcitur de filijs. Illud enim non oportuit expresse explicari, quia omnes ad hoc per naturam sunt satis promi. Et similiter patet responsio ad illud de alijs proximis, et ad illud similiter, quod obijcitur de verbo honorandi. Ad illud quod quæritur quare huic mandato specialiter promittitur longæuitas vitæ, dicendum quod in isto mandato præcipitur opus pietatis, de qua dicit

1. Tim. 4. c.

Apostolus: Quia promissionem est habens vitæ, quæ nunc est et futura. Vnde populo carnali promittebatur vita præfens, spirituali non tantum præfens, sed etiam futura. Et si quæras quare magis pietati promittitur, quam alijs, dicendum quod hoc est propter commendationem ipsius misericordiarum, in cuius actus maxime meretur homo Dei misericordiam, et gratiam. Et magis promittitur vita quam aliud donum, propter hoc quod illa est quæ maxime amatur: et ut homo expectans longæuitatem vitæ non abhorreat longam vitam parentum. Alia etiam ratio potest reddi de ista promissione: quia Iudæi maxime proni erant ad idololatriam, et auaritiam, quæ est quædam idololatria: ideo illi peræcepto quod est de idololatria, subiungitur comminatio, et illi præcepto quod est de beneficentia, quæ est contra auaritiam, subiungitur promissio: ut per comminationem retraherentur a malo, et per promissionem attraherentur ad bonum. Possent

etiam dici, quod comminatio posita circa primum præceptum primæ tabulæ refertur ad alia, similiter et promissio circa primum præceptum secundæ, et ideo non oportuit iterare.

Non occides. Dub. V.

In expositione huius secundi mandati secundæ tabulæ prohibetur secundum litteram actus homicidij, secundum spiritum voluntas occidendi, et cet. Obijcitur contra hoc: quia peior est voluntas occidendi, quam voluntas mœchandi: sed voluntas mœchandi non solum modo prohibetur secundum spiritum, immo etiam secundum litteram: ergo pari ratione et voluntas occidendi. Item: Malesicos non patiaris viuere. In quo mandato præcipitur interfectio: ergo videtur quod repugnantia sit inter mandatum morale, et iudiciale. Item cum prohibetur occisio, aut intelligitur generaliter de quolibet viuo, aut intelligitur specialiter de proximo. Si generaliter de quolibet viuo: ergo peccat qui occidit muscam, et pediculum, quod absurdum est et erroneum. Si specialiter de proximo: ergo non videtur peccare qui occidit seipsum, vel qui occidit bouem alienum. Est igitur quæstio quid in hoc mandato prohibetur, et quid etiam huic mandato in Euangelio superaddatur.

Exod. 22. c.

R e s p. Dicendum quod dupliciter est loqui de intelligentia huius mandati, videlicet secundum intellectum legislatoris, vel secundum intellectum carnalis populi. Si secundum intellectum legislatoris: sic vtiq; prohibetur homicidium exterius, et voluntas deliberatiua ordinata ad lædendum proximum ex iracundia. Vnde prohibetur ira cum consensu deliberatiua in animo, et cum expressione exterius in verbo, et signo, et cum perpetratione in facto. Si vero intelligatur secundum intellectum carnalis populi, qui solum reputabat illud prohiberi, pro quo inferebatur pœna ab ipsa lege: sic intelligebatur prohiberi progreffus ad opus homicidij. Et hunc intellectum dicit Magister litteralem, non quia intellectus alius non esset de principali ratione ferentis legem, sed quia clauderetur ibi implicite. Et quoniam illius explicatio facta est in lege Euangelij: ideo dicit Magister superadditionem illi mandato esse factam, non quia nouum aliquid præcipitur, sed quia intellectus prædicti mandati explicatur, dum non tantum datur intelligi in prædicto mandato prohiberi perpetrationem homicidij in opere, sed etiam offensam in corde, offensionem in signo, et expressionem in verbo, propter quod tria dicit: Qui trahitur fratri suo, reus erit iudicio, Qui autem dixerit racha, reus erit consilio. Qui autem dixerit fatue, vbi est expressio verbi, reus erit gehennæ ignis. Vbi dat intelligere triplicem gradum peccati iracundiæ præcedentis homicidij cõsummationem. Et per hoc patet responsio ad primũ obiectum. Ad illud vero quod obijcitur, quod per iudiciale præcipit interficere malesicos, dicendum quod nulla est ibi contradictio: quia in vno prohibetur homicidium innocentis, et iusti, in alio præcipitur occisio malefici. In vno etiam prohibetur homicidium ex propria auctoritate, in alio iniungitur ex auctoritate legis: et ista duo non habent oppositionem, nec repugnantiam. Ad illud quod quæritur, cuius occisio prohibeatur ibi, dicendum quod prohibetur ibi occisio viuensis in rationali, siue sui, siue alterius. Vnde qui seipsum interficit, facit contra mandatum prædictum: vnde nimis extendunt hæretici prædictum mandatum ad vitam cuiuslibet animalis bruti. Illa enim licet occidere, pro eo quod data sunt homini in escam, et subsidium temporale, et secundum quod dicitur in Genesi.

Genes. 9. c.

Non

Non mœchaberis, id est non cuiuslibet misceris, excepto facere matrimonij. Dub. VI.

Videtur quod non sit recta expositio Magistri de tertio mandato: si enim ex prohibitione grauioris non intelligitur prohibitio minus grauis, cum adulteriũ siue mœchia grauius peccatum sit, quã sit fornicatio, videtur quod in hoc non intelligatur prohibitio fornicationis. Item cum grauiora sint peccata contra naturam quã peccatum adulteriij, videtur quod potius deberet illa prohibere inter præcepta decalogi, quã peccatum adulteriij. Item super illud: Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, dicit Glossa, quod ibi omnis libido carnalis, qua fornicatur anima, a Deo intelligitur prohiberi. Cum igitur hoc fiat per omne peccatum, videtur quod omne peccatum ibi prohibeatur: videtur ergo quod ista mandato habito, cetera superflua.

Mat. 5. d

R e s p. Dicendum quod in mandatis decalogi prohibentur peccata, et maxime in mandatis secundæ tabulæ, secundum quod sunt ad nocendum proximo ordinata. Et quoniam quantum ad peccatum carnis magis offenditur proximus per adulteriũ: hinc est quod illud præcipue prohibetur. In illo tamen intelligitur prohiberi omnis illicitus coitus, et membrorum illorum abusus, secundum quod dicit Magister, siue per peccatum fornicationis, siue per peccatum contra naturam. Et per hoc patet responsio ad duo prima obiecta. Ad illud vero quod obijcitur de illa Glossa, dicendum quod Glossa illa intelligitur moraliter de fornicatione spirituali, sed secundum litteralẽ intellectũ in mandato illo prohibetur illicitus vñs membrorum genitalium extra legem matrimonij. Omnis autem seminis effusio deliberatiua præter legem matrimonij est illicita: et intelligitur hic prohibita per adulteriũ, quod directe matrimonio repugnat. Vtrum vero fornicatio simplex sit peccatum mortale, et ex qua causa, inuenitur quæstio in tractatu de matrimonio: ex quo cum his quæ hic dicuntur potest aliquatenus haberi intellectus huius mandati.

Lib. 4. Dist. 39.

Non furtum facies. Dub. VII.

Hoc quartum mandatum exponens Magister, dicit quod per illud prohibetur sacrilegium, rapina, et vsura. Quæritur ergo quæ sit differentia inter illa tria. Et videtur, quod sacrilegium non sit specialis differentia furti: quoniam sacrilegium dicitur esse, cum quis auferat non sacrum de loco sacro: videtur ergo quod cum circumstantia loci sit accidens, quod non faciat speciẽ peccati diuersam. Item obijcitur de vsura: quia furtum est contractio rei alienæ inuito domino: sed vsura est contractio rei domino volente: ergo non videtur quod vsura contineatur sub furto. Item qui adiuvat furem in furando, currit cum fure, et peccat mortaliter, quod quidem videtur valde inconueniens. Itẽ si quis daret alicui alij pecuniam pro accommodatione domus, vel etiam sine aliquo obsequio sibi facto: ille qui acciperet non committeret furtum, nec aliquod peccatum: ergo multo fortius videtur, quod qui accomodat alicui pecuniam de qua lucratur, et facit ei seruitium, quod si recompenstationem recipit, non committat aliquod peccatum. Propter hoc est quæstio, quare magis committitur vsura in accommodatione denariorum, quã in locatione domorum, et aliarum rerum.

R e s p. Dicendum quod in præcepto illo intelligitur prohiberi omnis illicita rei alienæ vsurpatio: et illa potest fieri vel per violentiam, vel per fraudulentiam: et hoc vel simpliciter, vel vbi adiacet consecratio aliqua. Vnde prohibetur hic furtum simplex, et sacrilegium, quod est furtum perpetratum circa rem sacram, vel locum sacrum: et rapina quæ fit per vio-

lentiã, et etiam vsura, pro eo quod in vsura est quædam violentia, et quædam fraudulentia. Fraudulentia in hoc quod vendit homini rem suam: tenetur enim vnusquisque subuenire proximo in mutuo ex diuino mandato. Dum ergo vendit, et illud quod tenetur ei facere, ipsum fraudat, et decipit. Rursum dum ex pacto aliquid ab eo exigit, quodam modo ad id, quod non debet ipsum compellit. Vnde omni tempore vsura fuit prohibita, sicut et furtum, secundum quod inuenit Magister in littera. Ad illud vero, quod primo obijcitur de sacrilegio, dicendum quod circumstantia loci, et personæ bene possunt transferre ad aliud genus peccati, sicut corruptio sanctimonialis ratione consecrationis transfert in nouum genus peccati. Similiter et in proposito intelligendum est. Quod enim est accidens actioni in genere naturæ, potest esse complementum in genere moris. Ad illud vero quod obijcitur, quod vsurarius non contractat rem alienam inuito domino, dicendum quod est voluntas absoluta, et condicionalis. Et cum dicitur quod vsurarius contractat res, quas recipit vltra fortem volente domino, dicendum quod hoc est verum de voluntate condicionali: sed tamen inuito quantum ad voluntatem absolutam. Magis enim vult pecunia carere, quã beneficium mutui perdere, licet voluntate absoluta vellet quod impenderetur sibi mutui gratia sine mercimonio. Ad illud quod obijcitur, quod tunc vsurarius concurrit cum fure, si vsura continetur sub furto, dicendum quod si quis dat vsuras præter necessitates, non est immunis a culpa: cũ vero ex necessitate vsuras dat, non peccat, quia licitum est vnicuique redimere iuris sui vexationem. Vnde sicut ille, qui dat vestes suas latroni antequam permittat se interfici, non dicitur currere cum latrone: sic qui soluit vsuram in necessitate, non dicitur currere cum fure. Quantam autem necessitatem quis debeat expectare, hoc est rationis recte determinate, pro eo quod secundum diuersas conditiones personarum diuersimode necessitates debeant pensari. Ad illud vero quod obijcitur, quod licet dare pecuniam pro accommodatione domus, et etiam gratis, dicendum quod non est simile. Primo quia vbi pecunia datur liberaliter extra omnem pactiõnem, et tibi liberalis donatio: et ideo non ibi illicita contractatio. Non sic autem est, vbi interuenit illicita pactio. Similiter non est simile de alijs possessionibus, et de pecunia. Et hoc ex triplici causa. Prima ratio est: quia in mutatione pecuniæ transfertur pecunia in dominium alienum. Et huius signum est, quia non tenetur illam eadem numero reddere, sed illi consimilem: in accommodatione domus, vel equi dominium non transfertur. Alia vero ratio est, quia pecunia dum in vsum vertitur, non consumitur, nec deterioratur: non sic autem est de alijs rebus, quæ secundum quod magis, et diutius eis vumur, magis tendunt ad defectum. Tertia vero ratio est, quia pecunia quantum

Arist. lib. 2. de se, per seipsum non fructificat, sed fructus veniunt aliunde. Non sic autem est circa res, quæ de seipsis afferunt fructum et vtilitatem: et ideo non est simile. Possent autem hic plura quæri de vsura, et furto, et rapina, et sacrilegio, sed causa breuitatis ista sufficiant.

Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Dub. VIII.

Contra hoc obijcitur, quod non solum peccat qui falsum testimonium fert contra proximum, sed etiam contra seipsum: ergo non solum illud debet prohiberi, sed etiam istud: Item si quis falsum testimonium fert ad vtilitatem proximi, constat quod sine dubio peccat: et non peccat contra proximum, immo contra Deum: ergo videtur quod prohibitio falsi testimonij non spectet ad secundam tabulam, immo ad primam. Item quæritur, cum periurium sit in iniuriam Dei,

Dei, et in iniuriam proximi, propter quid Magister dicit peritium magis prohiberi in isto mandato, quam in secundo mandato? Et quare magis agit de peritio in expositione istius mandati, quam in expositione secundi?

RESP. Dicendum quod in hoc præcepto prohibetur falsitas oris præcipue, prout ordinatur ad nocumentum proximi: per consequens nihilominus in quantum ordinatur ad nocumentum sui: verbum enim ad alterum est, et qui falsum alteri loquitur, quodammodo, etsi non noceat aliquid auferendo, fallit tamen decipiendo. Et per hoc potest responderi ad illud, quod primo obijcitur. Ad illud vero quod obijcitur, quod quis mentitur contra Deum, dicendum quod mendacium quod est in doctrina fidei, et religionis, et est contra veritatem diuinam, et ordinatur ad nocumentum proximi, ex diuersis causis potest prohiberi, et in mandatis primæ tabulæ, et in mandatis secundæ, sicut dictum est de periurio. Et quia cognitio periurij pendet ex cognitione mendacij: periurium enim includit mendacium: hinc est quod quamuis prohibeatur, et in secundo mandato primæ tabulæ, et quinto secundæ: ideo Magister referuat determinare de periurio in explicatione quinti mandati. Et per hoc potest ad obiecta responderi.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quæstio de mandatis decalogi in generali. Circa hoc autem duo generaliter possunt queri. Primum est de ipsorum mandatorum obligatione. Secundum vero est de distinctione, et ordine. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, vtrum verba decalogi debuerint esse obligatoria. Secundo, vtrum obligent ad opera bona in genere tantum, an etiam ad opera formata. Tertio, vtrum obligatio illorum mandatorum procedat secundum legem naturæ, an secundum legem scripturæ.

QVÆSTIO I.

An Deus debuerit imponere homini mandata obligatoria.

Richardus 3. Sent. dist. 37. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 37. q. 2. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 37. q. 2.

ADOPPOSITVM Rom. 7. c.

TRVM Deus debuerit imponere mandata obligatoria. Et quod non, videtur. Primo per illud quod dicitur: Peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam: sed Deus nihil debet imponere quod faciat ad augmentum concupiscentiæ: ergo non debuit hominem per mandata obligare.

1. Cor. 15. g.

2. ITEM super illud, Virtus peccati lex: Glossa: lex prohibendo auget peccati cupiditatem. Si ergo Deus nihil debet nobis imponere, quod faciat ad cupiditatis augmentum, sed potius ad diminutionem: videtur quod per mandata nullo modo debuit nos obligare.

De Vera Relig. 1. 4. no. 1.

3. ITEM Augustinus dicit super Genesim ad litteram: Meliores iudicauit homines, qui ei liberaliter deseruirent: sed debitum obligationis repugnat libertati obsequij. Si ergo Deus a principio reliquit hominem in manu consilij sui, dando ei libertatem arbitrij: videtur quod nullo modo debuerit addere obligationem præcepti.

4. ITEM liberalius dat aliquid donum, qui dat sine onere, quam qui cum oneris impositione: si ergo obligatio præceptorum magnum onus est, et Deus est liberalissimus, videtur quod gratiam, et gloriam debuit dare homini, ita quod ipsum non obligaret ad aliquid quod mandatum.

FVNDA-MENTA.

SED CONTRA: Decet conditorem cunctis operibus suis legem certam, et limitem præfigere, vltra quam non debeant progredi, sicut pater: quia omnes creaturæ reguntur secundum leges sibi a Creatore impostas: si ergo est dignitatis in creatura, videtur quod decens, et conueniens fuerit homini legem imponi, extra quam non liceret homini progredi: hoc autem fit per mandata obligatoria: ergo talia mandata fuerunt homini danda.

ITEM decet rectorem in subditis seruare debitum ordinem: si ergo homo per libertatem suæ voluntatis poterat inordinari, opportunum, et conuenientissimum fuit ipsum ad rectum ordinem astringi: hoc autem fit per obligationem mandatorum decalogi: decens igitur fuit talia mandata homini dari.

ITEM decens est dominum a seruo suo obsequiū exigere: sed tunc dominus a seruo suo obsequium exigit, quando leges et præcepta eidem tribuit: si ergo decens fuit, quod Deus ab homine tamquam a seruo exigeret talia obsequia, decens fuit vt ei imponeret mandata obligatoria.

ITEM decens est iustum iudicem secundū merita retribuere: sed meritum, et meritum non habet locum, vbi nulla cadit obligatio legis: si ergo conueniens fuit Deo hominem, cui contulerat liberum arbitrium secundum iustitiam iudicare, decens etiam fuit vt regulam iustitiæ eidem præfigeret: sed hoc fit secundum mandatorum impositionem: ergo decens fuit obligatoria mandata homini imponi.

CONCLUSIO.

Decuit Deum ratione sua iustitiæ, et maiestatis vt nobis imponeret præcepta obligatoria: et nobis etiam maxime expediebat ad augmentandam gloriam, et seruandam pacem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio verba decalogi debuerint dari per modum præcepti, ita quod in eis non solum homo instrueretur, verum etiam obligaretur. Et ratio huius est: tum quia Deum decebat: tum quia nobis expediebat. Deum vtique decebat, quia in his verbis decalogi consistit regula iustitiæ, secundum quod dicitur lumen rationis rectæ. Et quoniam Deus tamquam iustus debet esse æmulator rectitudinis, et iustitiæ et in subditis, et in seipso: hinc est quod homini leges iustitiæ imposuit, ad quas ipsum obligauit, vt nullo modo liceret ipsum eas impune prætergredi. Verba igitur decalogi per modum obligationis debuerint dari: quia sic decebat diuinam æquitatem. Nec tantum decebat æquitatem, immo etiam maiestatem. Sicut enim decet summam maiestatem a creatura rationali omni reuerentia coli, sic etiam decet quod rationalis creatura ad manifestationem illius summæ maiestatis per obedientiam famuletur. Et propterea decuit ipsum imponere homini leges, et mandata obligatoria. Non solum autem Deū decebat, sed etiam nobis expediebat, tum propter gloriam nostram augmentandam, tum propter pacem seruandam. Propter gloriam vtique augmentandam, quia gloriosius est homini obtinere beatitudinem per merita, quam sine meritis. Et quoniam cum aliquid redditur ex meritis, quodam modo homo, qui meretur, obligat sibi retribuendum, et magis decet hominem obligari Deo, quam Deum homini: hinc est quod ad opera, per quæ contingebat mereri, debuit homo per præcepta obligari: vt dum obligatus obediret, in merito proficeret, et ad maiorem cumque.

QVÆSTIO II.

An præcepta decalogi obligent ad opera formata?

Richardus 3. Sent. dist. 37. q. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 37. q. 2. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 37. q. 2.

TRVM præcepta decalogi obligent ad opera formata. Et quod sic, videtur: Iuste quod iustum est exequeris. Ex hoc verbo colligitur, quod legislator non solum præcipiebat iustitiam in facto, sed etiam iustitiam in modo. Opus autem, quod est iustum in facto, et modo, est opus formatum: ergo per mandata legis obligatur homo ad opera formata.

ADOPPOSITVM Deut. 16. d.

ITEM: Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Observatio igitur mandatorum decalogi introducit ad vitam: sed nemo introducit ad vitam per aliqua opera, nisi fiant ex charitate, et talia sunt opera formata: cum ergo per legem obligemur ad præcepta decalogi obseruanda, videtur quod per eandem obligemur ad opera formata.

Mat. 19. 8.

ITEM Augustinus dicit, et habetur in fine distinctionis præcedentis, quod omnia præcepta decalogi reducuntur ad duo præcepta: sed illa præcepta nemo implet nisi ex charitate, sicut pater de præcepto, quo præcipitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et cetera. Videtur ergo similiter quod omnia mandata decalogi teneamur implere ex charitate: ergo per legem obligamur ad opera formata.

Lib. 1. de Doctr. Chr. 2. 3. 10. 3.

Deut. 6. a.

ITEM ad opera mandatorum obligamur secundum intentionem præcipientis: sed intentio præcipientis fuit dare illa mandata, vt per illa ei seruamus, et seruando placeamus: hoc autem non fit nisi per opera charitate et gratia informata: ergo, et cetera.

ITEM informatio, et deformatio sunt opposita: præceptio, et prohibitio sunt opposita: et si oppositum de opposito, et propositum de proposito. Cum ergo deformatio operum sit in prohibitione eorumdem, informatio erit in præcepto.

FVNDA-MENTA.

SED CONTRA: Dicit Hieronymus quod anathema sit qui dicit Deum præcepisse impossibile. Cum ergo præcepta illa obligent tam iustos, quam peccatores, et in potestate peccatoris non sit informate opera sua, cum illud habeat fieri per charitatem, et gratiam, videtur quod ad hoc nemo obligetur per diuina mandata.

ITEM Augustinus dicit, et habetur in Glossa super illud Psalmi: Declina a malo, et fac bonum: declinare a malo semper vitat pœnam, quamuis non semper promereatur palmam: sed quotiescumque declinat homo a malo ex charitate, promeretur palmam: at non semper tenetur homo ex charitate a malo declinare: sed declinando a malo, obseruantur præcepta negatiua: ergo non videtur quod obligent ad opera formata.

ITEM aliquis filius habens parentes, et existens in peccato mortali, honorat eos ex naturali pietate, cum se offert locus, et tempus, et opportunitas: constat quod iste non peccat parentes honorando, nec committendo, nec omitendo: ergo mandatum istud, quo Dominus præcepit: Honora patrem tuum, et matrem tuam, non obligat ad hoc quod opus istud ex charitate impendatur: pari ratione nec alia mandata.

Deut. 5. 6.

ITEM opera formata non sunt nisi per gratiam: sed nemo scit vtrum gratiam Spiritus sancti habeat: ergo nemo scit vtrum opera eius sint formata, vel informata: sed nemo obligatur ad illud, quod non potest scire: igitur mandata decalogi ad opera formata non obligant.

Aug. li. 10. de Civ. Dei 6. 11. 10. 5.

entium gloria perueniret. Alia ratio est propter pacem seruandam: quæ tantum bonum est sicut dicit Augustinus, vt cuncta pacem appetant. Pax autem seruari non potest, vbi homo vsurpat sibi quod est alienum: ideo vt pax seruaretur inter homines, debuit Deus mandata homini tradere, in quibus obligaretur, ne quod est alienum, vsurparet, sed redderet Deo, et proximo quod eis deberet, ne alteri iniuriam faciendo, pacem frangeret, et frangendo pacem, ipsum se pacem amitteret. Sic ergo decuit verba decalogi tradi per modum obligationis, et præcepti, tum quia decens erat ex parte Dei, tum quia expediens erat ex parte nostri. Et rationes, quæ hoc ostendunt, possunt concedi.

1. AD illud quod obijcitur in contrarium ex auctoritate Apostoli, quod mandatum intendit concupiscentiam, dicendum quod illud veritatem habet, sed valde per accidens, et occasionaliter. Ex hoc enim quod per legem erat peccati cognitio, cum per ipsam non erat gratia collata, concupiscentia nitente in ventum, et homine scienter perpetrante peccatum, ex hoc occasionaliter fiebat et ipsius concupiscentiæ intentio, et peccati aggravatio: sed hoc non erat Dei principalis intentio ferentis mandata, nec de ipsorum mandatorum obligatione. Nam Dominus sic tribuit mandata obligatoria, quod semper fuit promptus tribuere gratiam adiutricem ad illa implenda. Vnde quod per mandatorum obligationem augetur concupiscentia, hoc non erat ex ipsis mandatis, sed potius ex negligentia, et culpa hominis: Deus autem propter negligentiam hominis non debuit dimittere, quin diligentiam circa salutem hominis exerceret.

2. AD illud quod obijcitur, quod lex prohibendo auget peccati cupiditatem, dicendum quod Glossa non dicit illud simpliciter, sed addit hanc conditionem, nisi diffundat spiritus charitatis: vnde quamuis per se lex non esset vtilis nisi ad cognitionem peccati, tamen cum gratia ipsa mandatorum obligatio multum conferebat ad salutem.

3. AD illud quod obijcitur, quod obligatio repugnat libertati, potest responderi quod obligatio ad bonum non repugnat libertati simpliciter, sed repugnat libertati peccandi. Possit autem peccare non est libertas, nec pars libertatis: et ideo dum obligatio mandati repugnabat libertati male faciendi, libertatem non minuebat, sed potius augebat. Aliter etiam potest responderi, quod est obligatio, quæ auferit potestatem, et est obligatio, quæ auferit impunitatem. Prima obligatio, quæ potestatem auferit, minuit libertatem. Secunda vero, quæ non auferit potestatem, sed tollit impunitatem, libertatem arbitrij saluat, et superaddit iustitiæ æquitatem. Hoc autem secundo modo mandata Dei sunt obligatoria: et propterea in nullo libertati arbitrij derogabant, quin potius diuinam iustitiam commendabant.

Ans. de lib. arb. cap. 1.

4. AD illud quod obijcitur, quod maior liberalitatis est dare aliquid sine merito, quam cum meritis, dicendum quod, etsi maior liberalitatis sit ex parte dantis, non tamen est tantæ gloriæ, et excellentiæ ex parte suscipientis. Et quoniam Dominus in conferendo præmium non tantum attendit suæ liberalitatis manifestationem, immo etiam gloriæ nostræ promotionem, hinc est quod maluit nobis dare æternam beatitudinem per impletionem mandatorum et meritum obedientiæ, quam nullo merito præcedente. Præterea: Merita nostra in nullo derogant diuinæ liberalitati, immo potius eam manifestant, tum quia ipse bonorum nostrorum non eget, tum quia omnia merita nostra procedunt ex munere gratiæ suæ. Et propterea dicit Apostolus: Gratia Dei vita æterna.

Rom. 6. d.

S. Bon. To. 5.

R I T E M

ITEM quicumque obligatur ad aliquid, obligatur per consequens ad id, quod est illi inseparabiliter annexum: sed opera non possunt formari ab aliquo nisi habeatur gratia: ergo quicumque obligatur ad opera formata, obligatur ad habendam gratiam. Cum ergo habere gratiam inspicitur omne tempus indifferenter, tam tempus dormitionis, quam tempus vigiliae, videtur quod homo omittat in quolibet instanti, et in quolibet tempore, ac per hoc in vno die peccabit infinites, quod si hoc est manifeste falsum, restat quod mandata decalogi ad opera formata non habeant obligare.

CONCLUSIO.

Præcepta decalogi si capiuntur sigillatim non obligant absolute ad opera formata, quod proprie sit meritum: simul autem collecta obligant vel in se, vel in dispositione.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic est triplex modus dicendi. Quibusdam enim visum est quod mandata decalogi obligent ad opera formata, obligatione tamen præcepti affirmatiui, non præcepti negatiui. Obligatio enim præcepti negatiui est semper et ad semper. Obligatio vero præcepti affirmatiui quamuis sit semper, non tamen ad semper: sed pro loco, et tempore. Propter quod dixerunt quod mandata decalogi obligant hominem ad opera formata, pro eo tempore quo habet charitatem, et gratiam: tunc enim potestatem habet exeundi in opera meritoria, et tenetur bene vti gratia accepta. Alius autem modus dicendi est quod mandata decalogi non obligant nisi ad opera bona in genere: opera enim formata sunt supra nostram potestatem, et supra cognitionis certitudinem: et propterea ad talia opera non debemus obligari per mandata decalogi, sed solum ad bona opera in genere. Cuius signum est, quia si aliquis existens in charitate honorat parentes ex naturali pietate, huiusmodi opere absoluitur a mandati obligatione. Sed quoniam primus modus dicendi videtur excedere in hoc, videlicet quod ponit hominem obligari ad id, de quo non potest habere certitudinem. Secundus vero modus dicendi videtur nimis parum dicere, in hoc videlicet quod ponit hominem per mandata decalogi solummodo obligari ad ea, quæ potest quis implere existens in statu peccati, cum obseruatio mandatorum Dei sit via deueniendi ad statum gratiæ, gloriæ, et iustitiæ. Ideo est tertius dicendi modus, qui quasi medium tenet inter vtrumque, et ad questionem propositam respondet per distinctionem hoc modo: Cum quaeritur, vtrum mandata decalogi obligent ad opera formata, respondendum est quod opera formata possunt dici dupliciter. Vno modo per exclusionem deformati peccati. Alio modo per positionem dignitatis meriti. Si primo modo accipiuntur opera formata, sic vti que ad opera formata obligant. Obligant enim ad vitandum omnia peccata mortalia. Si autem dicantur alio modo opera formata, sic accipiuntur proprie: et tunc distinguendum est in ipsa obligatione: est enim obligatio absoluta, et obligatio conditionalis. Obligatio absoluta est, quæ quis simpliciter ad aliquid faciendum obligatur, ita quod si illud non facit, incurrat omissionis reatum. Obligatio vero conditionalis est, quæ quis obligatur ad aliquid faciendum, si vult peruenire ad primum. Hæc obligatio in eo, qui omittit, non inducit omissionis peccatum, sed ponit implicite conditionis defectum. Si igitur loquamur de obligatione conditionali, mandata decalogi obligant ad opera formata. Si quis enim vult ad vitam ingredi, necesse est ex charitate seruare mandata, quæ quidem cha-

Opinio 1.

Quædam præcepta obligant semper, et ad semper: alia quæ cum semper, sed non ad semper.

Opin. 2.

Improb. 1. Opinioni.

Improb. 2. Opinioni.

Opin. 3.

ritas est meriti principium. Si autem loquamur de obligatione absoluta, tunc distinguendum est in ipsis mandatis, quod dupliciter conuenit de eis loqui. Aut de eis in vnum collectis, prout habent reduci ad mandata duo charitatis, aut de quolibet per se sigillatim. Si de eis collectis in vnum, cum in eis continetur regula iustitiæ secundum ordinem ad Deum, et ad proximum, per quam excluditur omne peccatum, sic concedi potest quod obligant ad aliquod opus formatum, vel in se si homo habet, vnde possit in illud exire, vel in dispositione, siue præparatione, si non habet, vnde possit in illud exire. Tenetur enim homo sic mandata decalogi implere, vt per ipsorum impletionem præparet locum ipsi gratiæ: qua obtenta exeat, cum locus et tempus est, in opera meritoria, adimplendo duo charitatis præcepta. Si autem loquamur de quolibet sigillatim, et per se, sic accipiendi proprie opus formatum, hoc est opus meritorium, et loquendo de obligatione absoluta, mandata decalogi non obligant ad opera formata, sicut rationes ostendunt, quæ ad secundam partem inducuntur.

1. Ad illud quod obijcitur in contrarium, quod legislator præcipit non solummodo facere opus iustum sed etiam iuste, dicendum quod modus iustitiæ quidam est qui facit opus Deo placitum, et meritum: et hic proprie reddit opus formatum. Alius autem est modus iustitiæ, qui excludit circa actum vni iusti deordinationem intentionis, qui facit animum iustum, et præparationem, siue dispositionem operis: et hic modus est in præcepto, non primus. Ab hoc autem modo non dicitur opus formatum, nisi accipiendo large, sicut prius tactum est in respondendo.

2. Ad illud quod obijcitur de auctoritate Domini in Matthæo: Si vis ad vitam ingredi, et cetera. Dicitur responso per iam dicta: quia ex verbo illo non potest colligi quod homo obligetur ad opera meritoria facienda, nisi obligatione conditionali, videlicet si vult ingredi ad vitam. Si autem de obligatione conditionalis ad absolutam velit procedere, non valet ratio, immo est ibi sophisma, secundum quid, et simpliciter.

3. Ad illud quod obijcitur, quod omnia mandata reducuntur ad duo præcepta charitatis, similiter patet responso: quia præcepta duo charitatis non implentur in quocumque mandato sigillatim accepto, sed ex quodam plenario intellectu, et perfectione confurgente ex omnium mandatorum aggregatione, et integra obseruatione. Et hoc modo verum est quod mandata obligant ad opus formatum in se, vel in sua dispositione. Sed ex hoc non sequitur quod ad hoc obliget quodlibet mandatum per se. Sicut enim non sequitur, decem homines trahunt nauem: ergo quilibet per se trahit: quia plus possunt decem quam vnus: sic et in proposito suo modo est intelligendum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod tenemur obseruare mandata secundum intentionem præcipientis, dicendum quod hoc verum est de obligatione conditionali, si volumus ad vitam ingredi. Posset tamen et aliter dici, quod intentio legislatoris non solummodo fuit ad hoc, vt homo perueniret ad gloriam, sed etiam vt vitaret pœnam. Mandata autem si obseruentur quantum ad opera extra gratiam facta, sufficiunt ad vitandam pœnam: et propterea non sequitur quod per mandata obligetur quis absolute ad opera meritoria.

5. Ad illud quod vltimo obijcitur, quod deformatio est in prohibitione: ergo informatio in præcepto, dicendum quod secundum quod informatio proprie accipitur, ratio non valet: pro eo quod informatio, et deformatio non sunt opposita immediate, immo inter opus meritorium, et opus peccati cadit medium bonum in genere, et bonum ex circumstantia. Cum autem dicitur quod si aliquid est in prohibitione,

prohibitione, eius oppositum est in præcepto: hoc intelligitur de oppositis immediatis, sicut furari est prohibitum, et non furari est in præcepto: et propterea consequentia illa non habet locum in proposito.

QUESTIO III.

An obseruatio mandatorum decalogi attendatur secundum legem naturæ, vel scripturæ.

Alex. Alenf. 3. p. q. 29. memb. 1. ar. 1. S. Thomas 1. 2. q. 100. art. 1. Scot. 3. Sent. d. 37. q. 1. Richardus 3. Sent. d. 37. q. 1. Duran. 3. Sent. d. 37. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 37. q. 3. Guil. Voril. 3. Sent. d. 37. q. 1. Gabr. Biel. 3. Sent. d. 37. q. 1.

FUNDAMENTA.

TRIVM obligatio mandatorum decalogi attendatur secundum legem naturæ, aut secundum legem scripturæ. Et quod secundum legem naturæ, videtur. Illud enim est naturale, quod est commune apud omnes: sed ad mandata decalogi obligantur omnes: ergo obligatio illa est secundum legem naturæ.

ITEM obligatio, quæ se extendit ad omne tempus, attenditur secundum illam legem, cuius dictamen currit in omni tempore: sed obligatio mandatorum decalogi manet in statu legis naturæ, et legis scripturæ, et legis gratiæ: ergo obligatio illorum mandatorum attenditur secundum legem naturæ.

ITEM mandata, quæ obligant hominem, circumscripta scripturæ, et gratiæ habent obligare secundum legem naturæ: sed talia sunt mandata decalogi: sunt enim de dictamine legis rectæ, circumscripta lege Moyfi, et lege Euangelij: ergo, et cetera.

ITEM quædam sunt prohibita quia mala, quædam mala quia prohibita. Similiter quædam sunt bona quia sunt in præcepto, quædam vero ideo sunt in præcepto quia bona sunt: ea autem, quæ in decalogo prohibentur, vel præcipiuntur, de se sunt mala, vel bona secundum quod dicitur ratio recta: sicut Deum esse colendum, et parentes honorandos, hoc vti que bonum est de se: falsum testimonium, et homicidium hoc vti que de se malum est: sed talia spectant ad legem inditam: igitur obligatio mandatorum decalogi attenditur secundum vinculum legis naturalis.

AD OPPOSITVM. Exo. 20. b

1. SED CONTRA: Legitur quod primo mandata ista fuerunt de celo audita: et postea subiunguntur, quomodo fuerunt in tabulis scripta. Si ergo ibi tradebatur lex scripta, videtur quod obligatio mandatorum decalogi secundum legem scriptam principaliter habeat attendi.

Rom. 7. b

2. ITEM: Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces. Glossa: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum: sed mandatum quod obligat secundum legem naturæ manifestum est homini etiam sine lege scripta: ergo mandatum illud: Non concupisces domum proximi tui: nec desiderabis uxorem eius, non feruum, et cetera, non spectat ad legem naturæ, sed potius ad legem scriptam.

3. ITEM quod est de dictamine legis naturæ spectat ad statum innocentie: sed distinctio mandatorum decalogi ad statum innocentie non spectat: quia in statu illo locum non habebat homicidium, nec furtum, nec adulterium: ergo videtur quod obligatio mandatorum decalogi non sequatur instinctum legis naturalis.

4. ITEM qui sunt secundum dictamen legis naturæ, non solummodo se extendunt ad statum

viam, verum etiam ad statum patriæ: sed obligatio ista mandatorum decalogi ad statum patriæ non se extendit, quia ibi nec furtum potest esse, vbi nihil est proprium: nec concupiscentia, vbi nullum potest esse vitium: ergo videtur quod obligatio huiusmodi mandatorum legis naturalis non sequatur instinctum.

5. LVXIA hoc quaeritur, si obligatio mandatorum decalogi sequatur legem naturæ, vnde hoc est quod magis fuerunt mandata illa scripta in tabulis lapideis, quam alia mandata legis?

6. ITEM quaeritur propter quid Dominus immediate ipsi populo decem verba legis proposuit, sicut legitur: magis quam alia mandata iudicialia, et caeremonialia, quæ mediante Moyse peruenerunt ad populi notitiam?

Exo. 34. b

CONCLUSIO.

Præceptorum decalogi distinctio, et explicatio pertinet ad legem scriptam: sed obligatio ad legem inditam naturæ.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod est loqui de mandatorum decalogi obligatione tripliciter, secundum quod et de ipsa sufficientia fidei. Secundum enim quod articulos fidei contingit credere tripliciter, videlicet implicite, explicite, et quosdam implicite, et quosdam explicite: sic et de præceptis decalogi intelligendum est. Et secundum istum triplicem modum obligatio mandatorum decalogi respicit triplicem statum, videlicet statum naturæ institutæ, statum naturæ lapsæ, et statum legis scriptæ. Ita statum legis scriptæ respicit simpliciter, et explicite, vel lucide, et distincte, secundum quod illa decem mandata a Deo fuerunt pronunciata, et scripta. Statum vero naturæ lapsæ respicit obligatio mandatorum decalogi implicite secundum duo præcepta iuris naturalis, quæ natura semper dictabat, videlicet quod faceret alij, quod vellet sibi fieri, et non faceret alij, quod sibi nollet fieri. Statum autem naturæ institutæ respiciebat quodam modo implicite, quodam modo explicite. Quædam enim sunt præcepta ordinantia ad Deum, quædam vero ordinantia ad proximum. Ad præcepta namque illa, quæ ordinant ad Deum, explicite obligabatur homo in statu naturæ institutæ, vbi idoneus erat, et dispositus ad colendum Deum integre, et perfecte. Ad mandata vero, quæ ordinant ad proximum, obligabatur implicite, pro eo quod necessitas explicandi mandata illa, ortum habuit ex multiplici deordinatione, quæ subsecuta est ex prima transgressionem. Et illud colligi potest ex eo quod dicitur, loquens de hominis conditione: Sensu impleuit cor illorum, et mala, et bona ostendit illis, posuit oculos ipsorum super corda ipsorum, et cetera, vsque ibi: Attendite ab omni iniquo: et mandauit illis vnicuique de proximo suo. Vbi colligitur explicita obligatio hominis respectu cultus diuini, et implicita respectu vitandæ læsionis ipsius proximi. Secundum hoc igitur patet, quod obligatio mandatorum decalogi radicaliter sequitur legem naturæ, sed quantum ad explicationem sequitur legem scripturæ. Explicatio enim mandatorum plenaria decalogi opportuna fuit secundum statum peccati propter obscuracionem luminis rationis, et propter obligationem voluntatis. Quia enim voluntas corrupta prompta erat ad multiplicem deordinationem, oportebat eam religari per multiplicia mandata. Rursus: Quoniam scriptura cordis interior propter peccatum erat obnubilata, et homo, qui fuerat spirituali mente præditus, effectus erat sensibilis, et carnalis, opportunum erat vt exterius legeret, et audiret per sensus corporis ea, per quæ

Eccli. 17. a



posset in rectitudinem iustitiae regulari. Et ideo explicatio, et distinctio mandatorum decalogi spectabat ad legem scriptam, quamvis obligatio spectaret ad legem inditam, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt, quae concedi possunt, quoniam verum concludunt.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod verba decalogi audita fuerunt in datione legis, iam patet responsio: quia hoc non erat propter inducendam novam obligationem, sed potius propter ipsius obligationis explicationem, quae quidem necessaria erat propter peccati obnubilationem.

2. Ad illud vero quod obijcitur de auctoritate Apostoli, quod concupiscentiam nesciebat esse peccatum, potest dici quod loquitur in persona hominis carnalis: aut certe hoc dicit, quia etsi aliquo modo nosset per legem naturae in generali, non tamen in speciali cognoscebat, nisi per legem scriptam: unde ipsemet idem dicit, quod per legem est cognitio peccati: propterea ex verbo illo non habetur, quod obligatio huiusmodi mandatorum ortum habeat a lege scripta, sed solum quod ipsius obligationis explicatio in lege illa sit facta.

3. Ad illud quod obijcitur, quod ea, quae sunt de dictamine legis naturae, conveniunt statui innocentiae, dicendum quod verum est de his, quae sunt de dictamine legis naturae in speciali: quae autem sunt de dictamine legis naturae in generali, et implicite, illi statui non habent convenire nisi implicite, et hoc modo ad illum spectabant mandata secundae tabulae.

4. Ad illud quod obijcitur, quod ea, quae sunt de dictamine legis naturae, manent in statu gloriae, responderi potest dupliciter. Primum quidem, quia sicut dicitur de virtutibus quod maneat in patria secundum excellentiores, et nobiliores usus, et actus, sic concedi potest, quod adimpletio mandatorum decalogi salua erit in patria: multo tamen nobiliori, et excellentiori modo quam sit in via, secundum quod ibi excellentiori modo ordinabitur et ad Deum, et ad proximum, et secundum quod voluntas excellentiori modo erit ad bonum ordinata, et a malo remota. Aliter etiam posset dici, sicut factum est prius, ut fiat vis in his, quae natura dicitur generaliter, et in his, quae dicitur specialiter, siue implicite, et explicite. Et rursum in his, quae natura dicitur explicite, vel dicitur secundum omnem statum naturae, vel secundum statum naturae lapsae: et quod est de dictamine legis naturae simpliciter, et explicite illud manebit in statu gloriae. Explicatio autem, et distinctio mandatorum decalogi respicit statum naturae lapsae, et instructionem legis scriptae.

5. Ad illud vero quod quaeritur, quare magis ista decem verba scripta fuerint in tabulis lapideis, quam alia, cum minus spectent ad legem scriptam, dicendum quod hoc fuit, quia in ipsis maxime consistebat regula iustitiae, et alia habebant reduci ad haec: et ipsa quidem stabilia erant, nec evacuari habebant, per legem superuenientem: ideo in tabulis lapideis scripta fuerunt, ut ostenderetur eorum prerogativa quantum ad dignitatem, et quantum ad stabilitatem.

6. Ad illud quod quaeritur, quare magis data sunt ipsi populo a Deo immediate mandata decalogi, quam iudicialia, et caeremonialia, dicendum quod hoc fuit, quia cum mandata decalogi essent de dictamine legis naturae, modica indigebant expositione, unde simplices statim poterant illa capere. Caeremonialia vero, et iudicialia indigebant maiori instructione, unde illorum cognitio principaliter spectat ad iudices, et sacerdotes: ideo non sic fuerunt data populo immediate, sed mediante legislatore.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de mandatis decalogi quantum ad ordinem, et distinctionem. Et circa hoc tria possunt quaeri. Primo quaeritur de ipsorum mandatorum numero, et sufficientia, utrum sint decem. Secundo vero quaeritur de ordine ipsorum ad inuicem. Tertio quaeritur de numero, et ordine in compratione ad tabularum distinctionem.

QUESTIO I.

An mandata decalogi debeant esse plura, vel pauciora quam decem.

Alex. Alesf. 3. p. q. 29. memb. 2. art. 3. S. Thomas 1. 2. q. 100. ar. 5. Et 3. Sent. d. 37. q. 1. ar. 2. Et 3. contra Gent. cap. 120. Richardus 3. Sent. dist. 37. q. 4. Tho. Argent. 3. Sent. d. 37. q. 1. ar. 2.

TRIVM mandata decalogi debeant esse tantum decem, an plura, an pauciora. Et quod debeant esse pauciora, videtur, quia dicitur: Qui diligit proximum legem implevit: ergo in mandato de dilectione proximi tota lex potest includi: videtur ergo quod mandata non debeant numero denario multiplicari, cum in paucioribus satis contineantur.

1. ITEM super illud: Concupiscentiam nesciebam. Glossa: Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet. Si ergo in prohibitione concupiscentiae cetera mala prohibentur, videtur quod alia mandata superflua sunt.

3. ITEM quicumque peccat mortaliter, seipsum occidit: ergo cum in occisione prohibeatur non tantum homicidium corporale, sed etiam spirituale, non tantum operis, sed etiam voluntatis, videtur quod in illa prohibitione prohibeantur omnia peccata: ergo superflua sunt omnia alia mandata.

4. ITEM differentia legis, et Evangelij est quod lex prohibet manum, non animum: Evangelij autem non solum manum, sed etiam animum prohibet: ergo videtur quod solummodo deberet prohiberi actus exterior, et non quod spectaret ad actum interiorem: ergo superfluum mandatum de non concupiscendo. Si tu dicas quod prohibetur concupiscentia, quae progreditur in opus: contra hoc est: quia illa non distinguitur a peccato operis: ergo praecipuum de prohibitione illius concupiscentiae non debet connumerari praecipuo de prohibitione operis exterioris.

5. SED CONTRA quod debeant esse plura, quam decem, probatur: Magis sumus debitores Deo, quam proximo: ergo plura debent esse mandata ordinantia ad Deum, quam ordinantia ad proximum: ergo cum mandata ordinantia ad proximum sint septem, videtur quod mandata ordinantia ad Deum sint plura, vel saltem totidem.

6. ITEM tantum obligamur ad benefaciendum proximo, quantum obligamur, ut non malefaciamus ei. Cum ergo sex sint mandata, secundum quae prohibemur ne offendamus proximum, videtur quod saltem sex debeant esse, secundum quae obligamur, et ordinamur ad benefaciendum: et si hoc, omnia mandata essent quindecim.

7. ITEM septem sunt capitalia peccata, ita magna, quantum est de natura sua, sicut peccatum avaritiae, et luxuriae: ergo sicut speciale mandatum est, in quo

ADOPPO SITVM. Rom. 13. a

Rom. 7. b

quo prohibetur avaritia, et in quo prohibetur luxuria: ita speciale mandatum deberet esse ad alia vitia prohibenda, ita quod aliquod esset praecipuum, in quo specialiter prohiberetur superbia, aliquod in quo invidia, et sic de alijs. Si tu dicas quod implicite prohibetur in concupiscentiae prohibitionem, obijcitur contra hoc, quod tres sunt radices peccatorum, secundum quod dicitur: Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae. Si ergo concupiscentia carnis, et oculorum prohibentur explicite, videtur quod et superbia vitae debeat habere specialem prohibitionem.

8. ITEM sicut contingit concupiscere uxorem alienam, et concupiscentiam consummari in opere: sic etiam est reperire circa homicidium, et falsum testimonium, et circa alia mandata: ergo sicut duo diversa sunt praecipua de concupiscentia uxoris alienae, et rei alienae in opere, et voluntate: sic deberent alia praecipua duplicari: quod si verum esset, tunc essent plura quam decem. Est ergo quaestio, utrum decem sint, et non plura, nec pauciora.

CONCLUSIO.

Praecipua decalogi non debuerunt esse plura, neque pauciora, quam decem.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod sufficientia, et numerus mandatorum sumitur secundum rationem ordinis ipsius iustitiae generalis, cuius est hominem ad Deum, et ad proximum ordinare: unde quaedam sunt mandata ordinantia hominem ad Deum, quaedam vero ordinantia ad proximum. Illa enim, quae ordinant hominem ad Deum, dicuntur esse praecipua prima tabulae. Et ista sunt tria, et non plura, nec pauciora. Quorum numerus, et sufficientia sumi potest tripliciter, videlicet ex parte obiecti, et ex parte subiecti, et ex parte actus medij. Ex parte obiecti sic: Nam cum in Deo sint tres personae, et tria appropriata, et triplex genus causae, secundum quod comparatur ad creaturam: triplex est praecipuum, secundum quod creatura rationalis ordinari habet ad Deum. Nam secundum rationem maiestatis, quae appropriatur Patri, et convenit Deo secundum quod est causa efficiens creaturae, ordinatur per illud praecipuum: Non habebis Deos alienos. Secundum rationem veritatis, quae appropriatur Filio, et convenit Deo secundum quod est causa formalis, et exemplaris creaturae, ordinatur per illud: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Secundum rationem bonitatis, quae appropriatur Spiritui sancto, et convenit Deo secundum quod est causa finalis, ordinatur per illud: Memento ut diem sabbati sanctifices. Ita quod per illa tria homo sufficienter ordinatur ad Deum, ut subiacet summam maiestati, credat summam veritati, et adhareat summam bonitati. Et haec sufficientia sumpta est ex parte obiecti. Secundo modo sumitur sufficientia ex parte subiecti ordinabilis, quod quidem est anima rationalis, in qua est triplex vis motiva, secundum quam habet in Deum ordinari, videlicet rationalis, concupiscibilis, et irascibilis. Mandatum de adoratione respicit ipsam rationalem, sed mandatum tertium de sanctificatione respicit ipsam concupiscibilem, sicut intuitu satis apparet. Et haec sufficientia sumpta est ex parte subiecti. Tertio vero modo sumitur sufficientia ex parte actus medij. Triplex enim est actus, secundum quem habet homo in Deum ordinari, videlicet actus operis oris, et cordis. Penes actum operis attenditur mandatum adorationis. Penes actum oris attenditur secundum mandatum, quo prohibetur falsa inuocatio nomi-

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

nis diuini. Secundum actum cordis attenditur tertium mandatum, in quo praecipitur sanctificatio mentis. Et sic patet sufficientia mandatorum ordinantium hominem ad Deum, quoniam sunt tria tantum, et non plura, nec pauciora. Sufficientia autem mandatorum secundae tabulae iuxta hunc modum tripliciter potest assignari, videlicet ex parte obiecti, et subiecti, et actus medij. Ex parte namque conditionum ipsius obiecti sic potest sumi. In proximo enim ad quem ordinant mandata secundae tabulae, relucet proprietas Patris, et Filij, et Spiritus sancti. Secundum quod in proximo relucet proprietas patris, sic debemus ei honorem, et reuerentiam: et penes hoc attenditur illud mandatum: Honora patrem tuum, et matrem tuam. In quibus relucet proprietas summi Patris in hoc quod habent rationem principij. Secundum autem quod in proximo relucet proprietas filij, sic debemus ei veritatem, et sic est illud mandatum: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Secundum autem quod relucet in proximo proprietas Spiritus sancti, sic debemus ei dilectionem, et innocentiam puritatem. Et quoniam possumus nocere proximo, siue damnificare eum multipliciter in persona propria, et persona coniuncta, et in rebus suis: et hoc dupliciter, vel in actu interiori, vel exteriori: ideo sunt ulterius quinque mandata. Contra nocendum enim quod habet fieri in persona proximi est illud praecipuum: Non occides. Contra nocendum vero quod habet fieri in persona coniuncta est illud praecipuum: Non mœchaberis: secundum quod exercetur in opere. Contra nocendum quod fit in rebus est illud: Non furtum facies. Et quia nocendum illud duplex, videlicet in persona coniuncta, et in rebus frequentius, fit in voluntate per concupiscentiam, quam fiat in opere. Ideo sunt alia duo mandata, in quorum vno prohibetur concupiscentia uxoris, in hoc quod dicitur: Non concupisces uxorem. In alio prohibetur concupiscentia rerum, in hoc quod dicitur: Non concupisces rem proximi tui, et cetera. Sic igitur patet sufficientia ex parte conditionum obiecti. Ex parte vero subiecti secundum triplicem potentiam animae contingit etiam sufficientiam assignari. Quantum autem ad potentiam irascibilem habet homo convenienter ordinari ad superiorem per reuerentiam, et honorem: et sic est illud: Honora patrem tuum, et matrem tuam, et cetera. Ad proximum vero per pacem, et odij declinationem: et sic est illud: Non occides. Secundum autem rationalem virtutem ordinamur ad proximum per veritatis loquelam, et testificationem: et sic est illud mandatum: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Secundum vero potentiam concupiscibilem habet homo ordinari ad proximum per ipsius refrenationem. Et quoniam illa est multipliciter corrupta per cupiditatem, et concupiscentiam: ideo prohibetur cupiditas, et concupiscentia in actu exteriori per duo mandata, per hoc videlicet: Non mœchaberis: Et per hoc: Non furtum facies. Prohibetur etiam in actu interiori per alia duo, videlicet per hoc: Non concupisces uxorem: Et per hoc: Non concupisces rem proximi tui. Et sic potest sumi sufficientia ex parte virtutum animae in mandatis secundae tabulae. Ex parte autem actus potest sumi sic: Ordinari enim habemus ad proximum secundum innocentiam, et secundum beneficentiam. Si secundum beneficentiam, sic est illud mandatum: Honora patrem tuum, et matrem tuam. Si secundum innocentiam: hoc est tripliciter, aut secundum actum cordis, aut oris, aut operis. Si secundum actum operis, aut hoc est in prohibenda deordinatione,

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

Sufficiencia praecipuorum 2. tabulae triplex.

1. Praecipuum Sufficiencia tria.

2. Praecipuum Sufficiencia tria.

3. Praecipuum Sufficiencia tria.

4. Praecipuum Sufficiencia tria.

5. Praecipuum Sufficiencia tria.

6. Praecipuum Sufficiencia tria.

7. Praecipuum Sufficiencia tria.

8. Praecipuum Sufficiencia tria.

9. Praecipuum Sufficiencia tria.

10. Praecipuum Sufficiencia tria.

11. Praecipuum Sufficiencia tria.

12. Praecipuum Sufficiencia tria.

13. Praecipuum Sufficiencia tria.

14. Praecipuum Sufficiencia tria.

15. Praecipuum Sufficiencia tria.

16. Praecipuum Sufficiencia tria.



quæ est contra ipsius esse individui: et sic est illud: Non occides. Aut contra debitam conseruationem speciei: et sic est illud: Non mæchaberis. Aut contra possessionem temporalis subsidij: et sic est illud: Non furtum facies. Si autem ordinemur ad proximum secundum actum oris: sic est illud mandatum: Non falsum testimonium dices. Si vero secundum actum cordis, qui quidem consistit in affectu: hoc contingit dupliciter, aut liberaliter contra cupiditatem, aut honeste contra voluptatem, et secundum hoc sunt duo mandata. Vnum contra voluptatis concupiscentiam: et sic est illud: Non concupisces uxorem. Aliud vero contra cupiditatem, et auaritiam: et sic est illud: Non concupisces rem. Et sic per omnem modum patet numerus et sufficientia mandatorum decalogi: quoniam tria sunt, quæ ordinant hominem respectu summæ Trinitatis: et septem sunt, quæ ordinant hominem respectu totius inferioris vniuersitatis: vt sic non tantum sit congruentia numeri ex parte rei, sed etiam ex parte ipsius numeralis proportionis, quam rectissime contingit in denario inueniri, secundum quod docet Augustinus in Libro musica, vbi ostendit in denario quamdam excellentem esse perfectionem, ob quam litatus est in numero illo, et vltra in numerando non procedimus noua numeratione, sed redimus ad caput: et ideo in numero illo decebat terminari, et comprehendi diuina præcepta, quæ sunt via deueniendi ad perfectionem summam. Concedendum est igitur quod decem sunt mandata decalogi, secundum quod lex dicit, nec plura, nec pauciora.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod qui diligit proximum, legem impleuit, dicendum quod quamuis in dilectione proximi claudantur mandata ordinantia ad proximum in quadam generalitate, tamen propter obnubilationem peccati opportunum erat, et congruum mandata illa, per quæ euitantur speciales deordinationes, explicari in speciali. Vnde sicut vnitas generis non excludit multitudinem specierum, nec vnitas finis excludit multitudinem eorum, quæ sunt ad finem: sic ex vnitate mandati dilectionis in proximum non potest concludi, quod non sit pluralitas mandatorum ad proximum.

2. Ad illud quod obijcitur, quod lex prohibendo concupiscentiam prohibet mala, dicendum quod concupiscentia sumitur generaliter, et specialiter. Generaliter concupiscentia dicitur quilibet appetitus libidinosus, et immoderatus. Specialiter vero dicitur esse appetitus delectabilis secundum gustum, et tactum. Et primo quidem modo in prohibitione concupiscentiæ dicuntur omnia mala prohiberi. Secundo autem modo tenet rationem specialis mandati, et numeratur inter mandata decalogi.

3. Ad illud quod obijcitur, quod qui peccat mortaliter seipsum occidit, dicendum quod in prohibitione homicidij non prohibetur deordinatio cuiuscumque vis, sed deordinatio potentiæ irascibilis, quæ in actu interiori, vel ad actum exteriorem aliquo modo habet ordinari. Vnde quamuis prohibeatur ibi homicidium operis, et voluntatis: non tamen prohibetur omne peccatum. Et propterea ex hoc non potest concludi superfluitas aliorum mandatorum decalogi.

4. Ad illud quod obijcitur, quod lex prohibet manum, et non animum, dicendum quod hoc non dicitur quod lex non prohibeat peccatum cordis, sed hoc dicitur, quia peccatum cordis non punit pena mortis, secundum quod peccatum operis, quod potest exterius probari: vnde per prohibitionem intelligere possumus penam inflectionem. Et ex hoc non potest haberi quod peccatum cordis non debeat prohiberi in mandatis decalogi.

5. Ad illud quod obijcitur, quod deberent esse

plura, quia plura debemus Deo, quam homini, dicendum quod omnia quæ debemus homini, quodammodo debemus, et solimus Deo: ideo plura sunt, quæ debentur, et redduntur Deo, quam proximo: quia tamen ad Deum ordinamur secundum vitam contemplatiuam, ad proximum secundum vitam actiuam, et in vita contemplatiua quaritur vnitas, in actiua vero versatur multiplex rerum varietas: hinc est quod plura sunt mandata, quæ directe obligant ad proximum, quam quæ directe obligant ad Deum. Hinc est etiam quod plura sunt peccata quibus directe peccatur in proximum, quam quibus directe peccatur in Deum.

6. Ad illud quod obijcitur, quod tot modis contingit alicui bene facere, quot etiam modis contingit male, dicendum quod quia corruptio concupiscentiæ in nobis quantum est de se, ad malum inclinat: ideo sumus difficiles ad bonum faciendum, quia proni sumus ad malum perpetrandum. Hinc est quod plura sunt præcepta negatiua ordinantia ad proximum quam affirmatiua. Plura sunt, in quibus prohibetur ne fiat malum, quam in quibus præcipitur vt fiat bonum.

7. Ad illud quod obijcitur, quod ita debet prohiberi superbia, et inuidia sicut auaritia, et luxuria, dicendum quod illa duo magis habent prohiberi explicate, quia propter improbitatem libidinis citius progrediuntur in actum exterioris operis: nihilominus tamen et alia peccata capitalia in mandatis decalogi habent prohiberi. Nam superbia prohibetur in adoratione Dei, et in honorificatione proximi. Inuidia vero, et ira in fuga homicidij. Accidia, in sanctificatione sabbati. Auaritia vero in prohibitione furti. Luxuria, et gula sibi coniuncta in prohibitione mæchæ, vel etiam adulterij, vbi prohibetur omnis illicitus coitus, et immoderata delectatio carnalis. Et si obijciatur, quod ita debet prohiberi in speciali superbia vitæ, sicut concupiscentia carnis, et oculorum, dicendum quod non est simile: quoniam sicut iam patet, non ita radix illa est progressiua in actum exteriorem, secundum quod alia.

8. Ad illud quod obijcitur, quod ita contingit homicidium perpetrare corde, et opere, sicut adulterium, et furtum, dicendum quod non est simile duplici ex causa, tum quia irascibilis non est adeo corrupta sicut concupiscentia, quæ propter suam immoderatam corruptionem dicitur corrupta, et infecta, et magis ad malum prona: tum etiam quia ira ortu habet ex concupiscentia, secundum quod dicit Damascenus, quod ira est vindex lætæ concupiscentiæ. Et ideo dum prohibetur concupiscentia in sua origine, quodam modo prohibetur et ira: et ideo sic non oportuit geminari mandatum, quod respicit actum irascibilis, siue ipsam iram, sicut mandatum quod respicit actum concupiscentiæ, siue ipsam concupiscentiam: et ex hoc eodem potest haberi, quare non oportuit duplicari alia mandata.

## QVÆSTIO II.

An mandata decalogi sint bene ordinata.

Alex. Alenf. 3. p. q. 29. memb. 2. ar. 4.

S. Thomas 1. 2. q. 100. art. 6.

Et 3. Sent. d. 37. q. 1. art. 2. q. 3.

Richardus 3. Sent. d. 37. q. 4.

**D**E ordine mandatorum decalogi. Et videtur quod mandata decalogi male ordinantur: quia prius est illud, quod est via ad alterum, quam illud, ad quod ducit: sed mandata ordinantia ad proximum sunt via respectu man-

Damas. lib. 2. ca. 16. de fide orthodox.

ADOPPO SITVM.

et mandatorum ordinantium ad Deum: ergo priori loco deberent ordinari.

2. ITEM quanto aliquid vniuersalius, tanto prius: sed præcepta negatiua sunt vniuersalioris obligationis, quam affirmatiua: ergo negatiua deberent præponi affirmatiuis, cuius contrarium fit in secunda tabula: quia præceptum de honorando proximum, quod est affirmatiuum, præmittitur alijs.

3. ITEM prior est actus cordis, quam oris, et operis: ergo mandatum illud, in quo prohibetur deordinatio circa actum cordis, debet præcedere illud, in quo prohibetur deordinatio circa actum operis: cuius contrarium reperitur in ordine mandatorum, quia illa mandata, in quibus prohibetur concupiscentia cordis, vltimo loco nominantur.

4. ITEM prior est actus potentie rationalis, quam concupiscentia, et quam irascibilis: ergo mandatum illud, in quo prohibetur deordinatio rationalis, debet præcedere illud, in quo prohibetur deordinatio irascibilis, et concupiscentia, cuius contrarium inuenitur in ordine mandatorum: quia prius est mandatum de non committendo homicidium, quam de non dicendo falsum testimonium.

5. ITEM videtur quod sit ibi ordinis repugnantia inter mandata ordinantia ad Deum, et mandata ordinantia ad proximum: quia inter mandata ordinantia ad Deum negatiua præmittuntur, et affirmatiuum subiungitur, illud videlicet: Memento vltimum sabbati sanctifices. Econtra vero est in mandatis ordinantibus ad proximum: quia affirmatiuum præmittitur, et negatiua subiunguntur.

6. ITEM hoc videtur alia ratione: quia in mandatis primæ tabulæ nobilissimum ponitur vltimo loco, in mandatis vero secundæ ponitur primum. Si dicas quod hoc non est inconueniens, quia aliter habet homo ordinari ad Deum, aliter ad proximum. Contra hoc est: quia imago debet correspondere ei, cuius est imago, et exemplum exemplari: ergo idem ordo, qui seruatur in mandatis ordinantibus ad Deum, debet seruari in mandatis ordinantibus ad proximum.

7. ITEM in mandatis secundæ tabulæ præcepta respicientia actum cordis ponuntur vltimo, in mandatis vero primæ tabulæ est e contrario: ergo videtur quod sit ibi ordinis repugnantia. Et ratio huius sumitur ex hoc, quod dilectio proximi conformari debet dilectioni Dei: ergo eodem ordine, quo ordinantur mandata primæ tabulæ, debent ordinari mandata secundæ.

8. ITEM videtur quod nullus sit ibi ordo obseruandus: quia a quolibet ipsorum mandatorum potest quis incipere benefacere, et a quolibet potest incipere peccati transgressionem: ergo qua ratione vnum debet præponi, eadem ratione et quodlibet: ergo non videtur aliqua vis faciendi esse in ordine.

## CONCLUSIO.

Præcepta decalogi bene ordinata sunt, siue attendamus regulam fidei dictantis, siue regulam iustitiæ exequentis.

**RESPON. AD ARG.** Dicendum quod sicut in mandatis decalogi consideratur numerus sufficiens, ita etiam reperitur ordo conueniens, secundum quem ordinem ipse legislator ordinat ea conuenientissime. Illius autem ordinis conuenientiam dupliciter possumus aduertere, videlicet secundum regulam fidei dirigentis, et secundum regulam iustitiæ exequentis. Fides autem dicit nos primo ordinari ad Deum, deinde ad proximum secundum conformitatem ad Deum. In ordine autem ad Deum primo dicitur fides non ordinari ad patrem exhibendo sibi debitam reuerentiam. Secundo ad filium refugiendo

eius iniuriam, vt non credamus eum esse creaturam. Tertio ad Spiritum sanctum preparando sibi habitationem sanctam. Et hic est rectus ordo: quia Pater a nullo, Filius a Patre solo, Spiritus vero sanctus procedit simul a Patre et Filio. Iuxta hunc ordinem docet ordinari ad proximum, in quantum habet conformitatem ad Deum. Vnde secundum quod conformatur Patri, primo docet exhiberi sibi reuerentiam. Secundum quod conformatur Filio, docet vitare eius iniuriam, quod potest fieri quadrupliciter, per homicidium, per adulterium, per furtum, et per falsum testimonium. Postremo secundum quod homo habet conformari Spiritui sancto, dicitur fugiendum esse concupiscentiam, per quam inquinatur cordis habitaculum, et hoc quidem fit per duo mandata postrema. Et sic patet ordo ipsorum mandatorum decalogi secundum regulam dictaminis ipsius fidei. Alio etiam modo considerare possumus congruentiam ordinis mandatorum decalogi, videlicet secundum exigentiam obligationis iustitiæ. Et quoniam iustitia magis dicit nos obligari Deo, quam proximo: ideo præmittuntur mandata ad Deum ordinantia tamquam digniora, et excellentiora, et magis obligantia. Rursus: Quia plus est obligari ad actum operis quam ad actum oris, et ad actum oris quam ad actum cordis: hinc est quod præceptum adorationis in opere respectu Patris est primum, præceptum vero confessionis in ore respectu Filij est secundum, præceptum vero sanctificationis in corde respectu Spiritus sancti est tertium. Similiter quia plus est obligari ad beneficentiam quam ad innocentiam, præceptum illud, per quod obligamur ad benefaciendum alij, præcedit illa per quæ obligamur ad non nocendum. Et iterum: Quia magis obligamur vitare maius nocendum proximi, et magis nocendum est in homicidio quam in adulterio, et in adulterio quam in furto, et in furto quam in falso testimonio, et in his omnibus quam in concupiscentia cordis, et in concupiscentia cordis magis respectu vxoris quam respectu rei temporalis, et hoc ordine ordinantur mandata decalogi: hinc est quod conuenientem habent ordinem secundum regulam obligationis ipsius iustitiæ. Concedendum est igitur quod mandata decalogi recto ordine ordinantur, siue consideremus regulam fidei dictantis, siue regulam iustitiæ exequentis.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod via prior est, quam illud ad quod ducit, dicendum quod quamuis impletio mandatorum secundæ tabulæ præcedat in executione perfectam, impletionem mandatorum primæ tabulæ, in consideratione tamen, et in intentione est e contrario. Ordo autem mandatorum magis attenditur penes ordinem dignitatis, quam nostræ executionis.

2. Ad illud quod obijcitur, quod quanto aliqua sunt vniuersaliora, tanto priora, dicendum quod et si illud sit verum secundum aliquod genus prioritatis: nihil tamen prohibet alio genere prioritatis esse e contrario, vt pote quantum ad prioritatem electionis, et dignitatis. Quamuis enim flos sit prior fructu tempore, et origine: fructus tamen est prior electione, et dignitate: et sic in proposito est intelligendum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod prior est actus cordis, quam oris et operis, dicendum similiter, quod quamuis sit prior origine actus cordis, quam operis: nihil tamen prohibet hominem magis obligari ad vitandum actum operis, quam cordis. Ordo autem præceptorum magis respicit maioritatem, quam prioritatem originis.

4. Ad illud quod obijcitur, quod prior est actus rationalis, quam irascibilis, vel concupiscentia, dici potest secundum præhabitam viam, quod hoc est verum de prioritare originis. Aliter etiam potest dici, quod

quod nihil prohibet secundum aliquam appropriatam actum irascibilis precedere, secundum quod ille actus correspondet personæ patris, quæ est prima persona in Trinitate: et secundum illam correspondentiam assignatur ordo in mandatis, quæ spectant ad secundam tabulam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod est ibi ordinis repugnantia inter mandata primæ tabulæ, et secundæ, quia inter mandata primæ tabulæ negatiua præponuntur affirmatiua, dicendum quod hoc est falsum: quia quamuis primum mandatum videatur esse negatiuum quantum ad modum, affirmatiuum tamen est quantum ad rem. Prohibentur enim adorari sculptilia, et in hoc clauditur quod vnus solus Deus debeat adorari, et coli.

6. Ad illud quod obijcitur, quod in mandatis primæ tabulæ nobilissimum ponitur ultimo loco, responderi potest per interemptionem: quia non est maius sabbatum sanctificare, quam Deum adorare. Aliter etiam responderi potest: quia etiam quod nobilissimum poneretur tertio loco, adhuc non est deordinatio, quia illud respondeat bonitati, quæ appropriatur Spiritui sancto, cuius personam ipsa fides in Trinitate ordinat tertio loco: sic autem est reperiri circa mandata secundæ tabulæ. Posset etiam dici quod maioris difficultatis est vltimum de mandatis secundæ tabulæ, quam primum: quia maioris perfectionis est rem alienam non concupiscere, quam patri benefacere. Et si tu obijcias tunc, quod deberet primo ordinari, non valet: tum quia mandatum illud non responderi Patri, sed Spiritui sancto: tum quia non est in eo tanta obligatio.

7. Ad illud quod obijcitur, quod in mandatis primæ tabulæ præceptum cordis ponitur primo, et præceptum operis vltimo, respondendum est per interemptionem: quoniam etsi mandatum de sanctificatione sabbati respiciat operationem exteriorem, vt pore opus seruile: non tamen respicit positiuè, sed potius negatiue: actum vero cordis interiorem, qui attenditur in vacando Deo, positiuè respicit: in mandato vero primo non tantum præcipitur cultus cordis interior, verum etiam adoratio exterior.

8. Ad illud quod obijcitur, quod nullus est ibi ordo: quia a quolibet potest fieri inchoatio, dicendum quod ordo non attenditur in mandatis decalogi secundum executionem nostræ impletionis, vel omissionem nostræ præuaricationis, sed secundum dictamen ipsius fidei, et obligationem iustitiæ, sicut prædictum est: et ideo ratio illa non valet.

QVÆSTIO III.

An præcepta decalogi attendatur secundum litteralem, vel mysticum sensum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 29. memb. 2. ar. 2. S. Thomas 1. 2. q. 102. ar. 2.

FVNDAMENTA.

DE numero, et ordine mandatorum per computationem ad tabularum distinctionem: et cum diuersimode a diuersis dicantur fuisse scripta mandata in tabulis, quaeritur quis verius dixerit. Nā Iosephus dicit, quod quinque fuerunt scripta in vna, et quinque in altera. Origenes quod quattuor in vna, et sex in altera. Augustinus vero quod tria in vna, et septem in altera. Et quod verius dixerit Iosephus, videtur. Primo, quia illæ tabulæ æquales sunt quantum ad magnitudinem, secundum quod satis probabile est, cum non legatur contrarium: ergo videtur quod tot debuerit vna tabula continere, quot et altera.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Apostoli:

ubi dicit legem impleri in dilectione proximi, et hoc probat inducendo solummodo in quinque mandatis: ergo videtur quod si Apostolus sufficientem facit inductionem, quod in quinque mandatis sufficienter exprimat continentiam saltem vnus tabulæ.

ITEM sicut denarius numerus conuenit perfectioni, sic quinarium numerus conuenit statui carnali: quoniam status ille per quinque habet designari propter quinarium sensum, secundum quod expositores dicunt: ergo sicut decebat tota legē contineri in decalogi, sic decebat scribi in tabulis per quinarium, et quinarium: ergo videtur quod dictum Iosephi sit verum et congruum: quod si ita est, tunc alij dixerunt falsum.

SED quod Origenis dictum sit magis verum, ostenditur. Primo per ipsum textum: quia mandatum primum, quod spectat ad Dei venerationem, distinguit in affirmatiuum, et negatiuum, cum dicit: Ego sum Dominus Deus tuus. Et postea subiungit: Non facies tibi sculptile. Mandatum vero de concupiscentia coniungit. Vnde interponit concupiscentiam vxoris inter concupiscentiam rerum: ergo videtur quod præcepta ordinantia ad proximum sunt tantum sex, præcepta ordinantia ad Deum sunt quattuor. Si ergo illa quæ ordinant ad Deum debuerunt scribi simul, videtur quod Origenes melius distinxerit per quaternarium, et senarium.

ITEM hoc ipsum ostenditur auctoritate Hieronymi, qui confirmat verbum ipsius Origenis. Ait enim Hieronymus super Osee: Propter duas iniquitates, et cet. Hæc due iniquitates sunt contra duo decalogi præcepta, quibus dicitur: Ego sum Dominus Deus tuus: et non erunt tibi alij Dij præter me. Ergo videtur quod quattuor mandata sint, quæ ad Deum spectant: ergo quattuor sunt in prima tabulæ.

ITEM hoc ipsum ostenditur per illud, quod dicitur in Libro de quæstionibus noui, et veteris testamenti, qui dicitur esse Augustini, ubi post enumerationem quattuor mandatorum dicitur: Hæc quattuor verba proprie ad Deum pertinent, et in prima tabula continentur: ergo videtur quod dictum Origenis fuit magis verum.

SED quod Augustinus verius dixerit omnibus alijs, videtur: Primo, quia scriptura tabularum exterior debet respondere scripturæ interiori: sed in tabulis cordis interioris mandata ordinantia ad summam Trinitatem scribuntur in superiori parte rationis: hæc autem non sunt nisi tria, secundum quod tria sunt appropriata: reliqua vero quæ ordinant ad proximum scribuntur in inferiori parte, quæ tenent quasi rationem alterius tabulæ. Cum ergo tabulæ exteriores respondeant interioribus, videtur similiter quod ita in tabulis exterioribus debeat esse, quod tria scribantur in vna, et septem in altera.

ITEM melius distinguit mandata, qui distinguit ea secundum speciem, quam secundum materiam: sed mandatum de non concupiscendo vxorem, et de non concupiscendo res, formaliter distinguuntur, quia illa est concupiscentia carnis, ista est concupiscentia oculorum. Mandatum vero de non colendo deos alienos, et de non faciendo sculptilia, non diuersificantur nisi secundum materiam. Cum ergo Augustinus hoc modo distinguat, videtur quod assignatio eius sit magis idonea.

ITEM cum omnia mandata ordinentur ad vnus Dei cultum, videtur quod quantum est de se, debuerint simul in vnum colligi, et ordinari. Si ergo fuerunt per tabulas diuisa, hoc non fuit nisi ad commendandum duo charitatis præcepta, quorum vnum ordinat ad Deum, alterum ordinat ad proximum. Cum ergo tria sint ordinantia ad Deum, et septem ordinantia ad proximum, sicut patet ex sufficientia mandatorum superius assignata, videtur quod assignatio Augustini sit magis recta scilicet, vt tria sint scripta in prima tabula, et septem in secundæ.

ITEM

ITEM obijcitur contra omnes assignationes prius habitas: Quoniam si per mandata decalogi prohibetur omne peccatum, et contingit hominem peccare in Deum, et in proximum, et in seipsum, videtur quod secundum multiplicationem personarum, contra quas peccare contingit, debuerit multiplicari numerus tabularum: ergo lex debuit scribi in tribus, non in duabus tantum. Alioquin videtur quod mandata decalogi aut sint insufficienter tradita, aut inconuenienter per tabulas distincta.

CONCLUSIO.

Præcepta decalogi si attendatur secundum sensum litteralem, quinque fuerunt scripta in vna tabula et quinque in alia: si vero secundum sensum mysticum spectentur, tria in vna, et septem in alia.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod Scriptura mandatorum in tabulis dupliciter habet distingui, videlicet secundum sensum litteralem, et secundum mysticum. Si fiat distinctio illius Scripturæ secundum sensum litteralem, sic quinque sunt in vna tabula, et quinque in alia: et hoc modo distinguit Iosephus, qui fuit historiographus, et qui ad sensum litteralem principaliter respiciebat. Si autem fiat distinctio secundum spirituales, siue mysticum sensum, sic distinxerunt doctores sacre Scripturæ, dicentes mandata ordinantia ad Deum pertinere ad primam tabulam, mandata vero ordinantia ad proximum pertinere ad secundam. Illa enim distinctio tabularum fiebat ad geminam charitatem commendandam, et insinuandam. Et quoniam mandata ordinantia ad Deum, et ad proximum dupliciter possunt distingui, et diuersificari, videlicet formaliter, et materialiter: hinc est quod adhuc Doctores nostri fuerunt diuersificati. Considerando enim distinctionem materiale quattuor sunt mandata, quæ ordinant hominem ad Deum. Materialiter enim loquendo, in hoc quod dicitur: Non adorabis deos alienos. Et: Non facies tibi sculptile, duo mandata intelliguntur, et includuntur: Et hunc modum distinguendi, et assignandi seruat Origenes. Si vero consideretur distinctio mandatorum secundum rationem formalem, sic mandata ordinantia ad Deum non sunt nisi tria, tribus appropriatis trium personarum correspondentia, secundum quod tactum est supra. Mandata autem ordinantia ad proximum sunt septem, ita quod illud, quod est de concupiscentia vxoris alienæ, distinguitur ab illo, quod est de concupiscentia rerum, secundum quod alia et alia est concupiscentia secundum formam, et speciem. Et hoc modo considerauit Augustinus. Ait enim sic super Exodo: Conuenientius enim mihi videtur accipi illa tria, et ista septem:

DISTINCT. XXXVIII.

IN EXPLICATIONE OCTAVI PRÆCEPTI agitur de mendacio, quotuplex videlicet sit, quid, et quale.

SCIENDVM tamen tria esse genera mendaciorum. Sunt enim mendacia quedam pro salute vel commodo alicuius, non malitia, sed benignitate dicta, quales obstetrices mentiri solent, et Raab. Est et aliud mendacij genus quod fit ioco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causa ioci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis vero non conuenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicuius, ne pro corpore alterius animam suam occidant.

Licet

quia et Trinitatem videntur illa, quæ ad Deum pertinent insinuar. Et quod dictum est: Non erunt tibi dij alieni præter me, hoc ipsum perfectius explicatur cum prohibetur coli signa. Sic igitur respiciendo ad sensum litteralem bene distinxit Iosephus. Respicendo vero ad intellectum spirituales, et distinctionem materiale, bene distinxit Origenes. Respicendo autem ad sensum spirituales, et distinctionem formalem bene distinguit Augustinus, et excellentius quam Origenes. Nec est ibi aliqua contradictio, quia diuersus modus distinguendi spiritualiter, et literaliter non repugnat. Similiter diuersus modus distinguendi materialiter, et formaliter non repugnat. Et secundum hoc rationes, et auctoritates probantes vnumquemque bene distinguere secundum suam rationem, factis possunt concedi.

Verumtamen ad illud quod obijcitur, quod debent scribi in tabulis exterioribus, sicut scribuntur in tabulis interioribus, dicendum quod est debet esse similitudo ipsius figuræ ad veritatem, et signi visibilis ad intellectum inuisibilem, non tamen debet esse omnimoda similitudo: immo sic est similitudo in vno quod sit dissimilitudo in altero, vt per hoc appareat, quod id est umbra, et illud est veritas. Ideo non oportuit quod omnino scriberetur exterius, secundum quod scribuntur interioribus: immo quia populo carnali tradebantur secundum litteralem sensum, ideo distinguuntur per quinarium, et quinarium. Quia vero secundum spirituales intellectum duo præcepta charitatis insinuabantur: ideo scribebantur in duplici tabula: vnde quodam modo est ibi similitudinis conuenientia, quodam modo discrepantia.

Ad illud vero quod obijcitur ad confirmationem dicti Origenis de auctoritate quæstionum veteris, et noui testamenti responderi potest, quod Augustinus aliquando loquitur secundum opinionem propriam, aliquando secundum opinionem alienam: et ibi distinguebat mandata secundum opinionem alienam, non secundum suam. Aliquibus autem videtur, quod ille liber non sit Augustini, pro eo quod plura ibi dicuntur, quæ verbis beati Augustini repugnare videntur, quod melius patet diligenter speculanti librum illum.

Ad illud quod vltimo obijcitur, quod deberent scribi in tribus tabulis, dicendum quod sicut in mandato de dilectione Dei, et proximi clauditur mandatum de dilectione sui: sic in præceptis, per quæ intelligitur homo ordinari ad Deum, et ad proximum clauditur ordinatio sui ad seipsum: et ideo non oportuit tabulas triplicari, sicut etiam non oportuit triplicari mandata charitatis. Alia etiam est ratio, quia mandata distinguuntur secundum regulam iustitiæ, iustitia autem ad alterum ordinat: et ideo non oportuit tertiam tabulam interuenire, secundum quam insinuaretur ordinatio hominis ad propriam personam.

Resp. ad r.

Resp. ad vl. ti. pro fuu.

Resp. ad vl. ad opposit.

Aug. in ps. 5. ibi perdes omnes, qui loquuntur mend.

Exo. 1. 6 Ios. 2. 8

Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere: ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium vero genus mendacii est, quod ex malignitate et duplicitate procedit, cunctis valde cauendum. His videtur innui mendacia illa, que sunt ioco, vel pro salute alicuius imperfectis esse venialia peccata, perfectis vero illud, quod pro commodo alterius dicitur, esse damnabile, quod etiam de mendacio iocoso putari potest, precipue si iteretur. De mendacio autem obstetricum, et Raab quod fuerit veniale Augustinus tradit, dicens: Forstian sicut obstetrices non remunerate sunt, quia mentite sunt, sed quia infantes liberauerunt, et propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum, sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro qua fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in ceteris peccatis si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam. Multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim et furando alicui prodesse, si pauper cui datur, sentit commodum, et diues cui tollitur, non sentit incommodum. Ita et adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando mortitura, et si vixerit penitendo purganda. Nec ideo peccatum graue negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacii, ut Augustinus in Libro de Mendacio tradit, que diligenter notanda sunt, ut appareat quod mendacium sit veniale, et quod damnabile. Primum capitale est mendacium longeq. fugiendum, quod fit in doctrina religionis, ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum quod tale est ut nulli proficit, sed obfit alicui. Tertium quod ita prodest alteri, ut alteri obfit. Quartum, sola mentendi fallendiq. libidine, quod merum mendacium est. Quintum, quod fit placendi cupiditate de suauiloquio. His omnibus penitus euitatis, sequitur Sextum genus, quod et nulli obest, et prodest alicui: ut si quis pecuniam alicuius iniuste esse tollendam sciens, ubi scit nescire se mentiatur. Septimum quod et nulli obest, et prodest alicui: ut si quis nolens hominem ad mortem questum prodere, mentiatur. Octauum quod nulli obest, et ad hoc prodest, ut ab immunditia corporis aliquem taceatur. In his autem tanto minus peccat quisque dum mentiatur, quanto magis a primo recedit. Quisquis vero aliquod genus esse mendacii quod peccatum non sit, putauerit, decipit seipsum iurpiter: cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii summopere fuge: quia omne mendacium non est a Deo.

Quid sit mendacium.

Lib. contra mendacium ad Confessionem c. 12. in 10. 4. in Enchir. c. 18. 10. 3.

HIC videndum est quid sit mendacium, et quid sit mentiri. Deinde, utrum omne mendacium sit peccatum, et quare. Mendacium est, ut ait Augustinus, falsa significatio vocis cum intentione fallendi: ut ergo mendacium sit, necesse est ut falsum proferatur, et cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in lingua.

Quid sit mentiri.

MENTIRI vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis, siue illud verum sit, siue non. Omnis ergo qui loquitur mendacium, mentitur: quia loquitur contra quod animo sentit, id est, voluntate fallendi: sed non omnis, qui mentitur, mendacium dicit: quia quod verum est loquitur, aliquando mentiendo: sicut econuerso falsum dicendo, aliquando verax est. Vnde ait Augustinus: Nemo sane mentiens iudicandus est, qui dicit falsum quod putat verum: quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacii arguendus est, qui falsa incautus credit, ac pro veris habet. Potiusq. econtrario ille mentitur, qui dicit verum quod putat falsum. Quantum enim ad animum eius attinet, non verum dicit: quia non quod sentit dicit, quamuis verum inueniatur esse quod dicit. Nec ille liber est a mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. Hic queri solet, si Iudaeus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. Non est mendacium quod dicit: quia licet aliter teneat animo, verumtamen est quod dicit, et ideo non est mendacium: mentitur tamen, illud, quod verum est dicens. Quod vero omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat: Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum. Sed multum interest quo anima, et de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, ut qui nocendi voluntate mentitur: nec tantum nocet qui uiatorem mentiendo in diuerso itinere mittit, quantum qui uiam uitae mentiendo deprauat. Porro omne mendacium ideo dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo quod animo gerit, siue illud verum sit, siue putetur, et non sit. Verba enim ideo

In Enchir. c. 18. 10. 3.

In Enchir. cap. 18.

ideo sunt instituta, non ut per ea homines inuicem fallant, sed ut per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec ideo etiam vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo. Possumus enim, ut predictum est, et furando, et adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse possumus dicere, quando aliquis leditur. Cum enim a sciente dicitur falsum, mendacium est, siue quis, siue nemo ledatur. Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum. Non tamen de omni mendacio accipiendum est illud Psalmi: Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Nec illud: Os quod mentitur, occidit animam. Nec omne mendacium isto precepto prohiberi videtur, nec premissa descriptione mendacium iocosi includi.

Vbi periculo erratur, vel non.

ILLUD etiam sciendum est, quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam paruo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capefcendum Dei regnum, utrum credantur an non, vel utrum vera putentur an falsa, siue sint, siue non, in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrarium est esse peccatum: vel si est, minimum atque leuissimum. Et sunt vera quadam quamuis non videantur: que nisi credantur, ad vitam eternam non potest peruenire. Et licet error maxima cura cauendus sit non modo in maioribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errare: non tamen est consequens ut continuo erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod erroris est proprium. Verumtamen in qua re quisquis erret interest plurimum. Sunt enim que nescire sit melius quam scire. Item nonnullis errare profuit aliquando, sed in via pedum non in via morum. Solet etiam queri de Iacob, qui se dixit esse, Esau, aliter animo sentiens, utrum mentitus sit. De hoc Augustinus ait: Quod Iacob matre fecit auctore, ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium sed mysterium. Intendebat enim matri obedire, que per spiritum nouerat mysterium. Et ideo propter familiare consilium Spiritus sancti, quod mater acceperat, a mendacio excusatur Iacob.

Quasi. 68. Leuit. 10. mo 4. Psal. 5. a Sap. 1. 6

Enchir. 19. in princip. Ibid. 21. in princ.

Ibid. 20. ad finem. Ibid. c. 17.

Gen. 27. c. Lib. contra mendacium ad Confessionem c. 10. a prin. 10. 4

DISTINCT. XXXVIII.

De distinctione preceptorum respectu obliquitatum eiusdem oppositarum, et agit primo de mendacio.

Aptio est aequalis peccati. In secunda vero inquit, utrum Iacob mentitus fuerit, ibi: Solet etiam queri de Iacob, et cetera.

De mendacio autem obstetricum, et Raab quod fuerit veniale. Dub. I.

Sciendum tamen tria esse genera mendaciorum, et cet.

CONTRA hoc obijciunt per illud, quod dicit Gregorius in Glossa super Exodo: Benignitatis earum merces, que in aterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in terrenam recompensatione commutata est: sed nihil commutat mercedem eternam in temporalem nisi mortale peccatum: ergo videtur quod mortaliter peccauerunt. I T E M videtur, quod hic contradicat Hieronymus Gregorio. Hieronymus enim dicit quod edificauit eis Dominus domos spirituales: ergo non videtur quod retribuerit eis in presenti.

Exo. 1. 8

Expositio textus.



Diuisio.

V P R A egit Magister de expositione mandatorum, in hac vero parte intendit agere de obliquitatibus, que illis mandatis opponuntur, et per illa prohibentur. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima determinat de mendacio. In secunda de periurio, ibi: Videamus nunc de periurio. Prima autem pars, in qua agit de mendacio, diuiditur in partes tres. In quarum prima determinat de speciebus, et differentijs mendacii. In secunda determinat, quid sit mendacium, et quid mentiri, ibi: Mentiri vero est. In tertia vero determinat de his, que ad mendacium consequuntur, ibi: Illud etiam sciendum est, quod in quibusdam rebus, et cetera. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima ponit trimembrem diuisionem mendacii. In secunda vero subiungit aliam diuisionem octo membrorum, ibi: Sciendum est etiam octo esse genera mendacii. Similiter secunda pars principalis diuiditur in duas. In quarum prima determinat Magister quid sit mendacium, et quid mentiri secundum rem. In secunda vero determinat, quid sit secundum vitij deformitatem, ibi: Quod vero omne mendacium sit peccatum, et cetera. Similiter tertia pars in duas diuiditur. In quarum prima ostendit, quod non omnis de-

RESPON. Dicendum quod circa hoc est duplex modus dicendi. Quidam volunt dicere, quod mendacium obstetricum habuit duplicem respectum, videlicet ad vitam pueroru, et ad vitam propriam: mentiebantur enim pro vtraque seruanda. Et secundum quod habuit respectum ad vitam puerorum, sic erat ex pietate: secundum autem quod habuit respectum ad seruandam vitam propriam, quam magis dilexerunt, quam veritatem, sic erat ex libidine. Et primo modo erat peccatum veniale, quia erat mendacium officiosum. Secundo modo erat peccatum mortale, quia procedebat ex mala radice, videlicet ex libidinoso amore vite propriæ, et eo tempore, quo veritas confitenda esset: et ideo hac culpa abstulit eis mercedem, quam meruerant ex pietate, quam prius habuerant seruando paruulos ex timore Dei: et secundum hoc dicunt currere Sanctorum auctoritates diuersas. Sed iste modus satis calumniabilis est, quia durum videtur dicere, quod aliquis pro seruanda proprij

proprij corporis salute mortaliter peccet, dicendo ali-  
quod mendacium leue. Alius modus dicendi est, quod  
in ipsis obfetricibus duo est considerare, pietatis be-  
neficium precedens, et mendacium subsequens. Et  
primum fuit ex quadam naturali pietate: nec erat me-  
ritorium, sed disponebat ad meritum. Mendacium  
vero subsequens disponebat ad contrarium: et ideo  
pietas precedens fuit temporaliter remunerata pro-  
pter mendacium: non quia mendacium illud aufer-  
ret vitam gratie prius habita, sed quia ad gratiam ha-  
bendam viam precluderet, quod quidem bene potest  
facere peccatum veniale. Et hoc est quod vult Grego-  
rius dicere, cum dicit: Benignitatis earum merces,  
que in aeterna vita remunerari poterat: poterat, in qua,  
non potentia disposita, et propinqua, sed potentia re-  
mota. Et ex hoc patet quod nulla sit controuersia  
inter Gregorium, et Augustinum, et Hieronymum,  
quia non vult dicere Hieronymus, quod obfetrices  
habuerunt domos spirituales per ascensionem gra-  
tie, sed quodam modo ad gratiam preparate fuerunt  
per timorem, et pietatem.

Quantum sola mentiendi, et cetera. Dub. I I.

Dionys. ca.  
4. de diuina  
nom. paulo  
post mod.  
Idem dicit  
Arist. li. 2.  
Magna mo-  
ral. cap. 7.  
recitat. opi-  
onem So-  
cratis.  
1. Tim. 6. b

CONTRA hoc obijcitur: videtur enim quod  
nullum tale sit mendacium, quia secundum quod di-  
cit Dionysius, nullus operatur ad malum aspiciens. Si  
ergo mentiri de se malum est, videtur quod nullus un-  
quam metiatur solummodo aspiciens ad ipsum men-  
dacium. ITEM libido est radix omnium malorum:  
ergo non solum conuenit quarto generi mendacij, sed  
etiam omni mendacio quod fit ex libidine: ergo pe-  
nes hoc non debet assignari aliquod genus mendacij.  
ITEM mendacium quod fit sola libidine mentiendi,  
nullum habet excusatorium: et peccatum quanto mi-  
nus habet excusationis, tanto est grauius: ergo videtur  
quod illud mendacium sit primum, et capitale inter  
omnia mendacia, et non sit quartum genus.

RESP. Ad hoc dicendum est, quod mendacium  
illud dicitur fieri ex libidine, quo quidem homo men-  
titur solum vt placeat. Propter quod notandum est  
quod libido dupliciter dicitur. Vno modo dicitur li-  
bido improba voluntas: et sic est radix mortalium pec-  
catorum. Alio modo dicitur libido quacumque im-  
moderata delectatio: et sic libido dicitur a libendo: et  
hoc modo non solum est radix mortalium, sed etiam  
venialium. Hoc autem dupliciter potest accipi, aut  
communiter prout querit finem in actu proprio, aut  
consequenti, aut specialiter prout in actu proprio  
quiescit. Primo quidem modo communis est omni  
peccato. Secundo vero modo penes ipsam accipitur  
differentia mendacij, quod fit ex libidine: quod in-  
quam non dicitur fieri, quia procedit ex mala volun-  
tate, sed quia homo in mentiendi non querit aliud  
quam seipsum oblectare in ipso mendacio: et huius-  
modi minus malum est, quam illud, quo intendit  
alij obesse, et maius malum est, quam illud, quo inten-  
dit alij prodesse: et ideo medium locum tenet inter  
mendaciorum genera. Ad illud quod primo obijcitur,  
quod nullus operatur ad malum aspiciens, dicendum  
quod in mendacio duo sunt, videlicet veritatis absen-  
tia, et quedam ars, et astutia. Et licet non delectetur  
quis in absentia veritatis: contingit tamen aliquem  
delectari in quadam arte, et astutia mentiendi: et hoc  
alio modo habet speciem boni. Et ratione illius dicit  
Augustinus quod sola mentiendi libidine contingit  
aliquem mentiri. Ad illud quod obijcitur, quod li-  
bido est radix omnium malorum, dicendum quod li-  
bido ibi sumitur large: sed hic appropriatur ad dele-  
ctationem, que habetur in ipso actu mentiendi, qua  
quis sine in se querit, et non in altero: que ideo con-  
stituit speciem mendacij, quoniam in alijs speciebus  
mendacij homo non tantum in se, sed etiam in alijs  
finem querit. Ad illud quod obijcitur, quod illud

A mendacium debet esse maximum, dicendum quod hoc  
non est verum, quia magnitudo mendacij attenditur  
secundum maiorem obliuationem intentionis: mag-  
is autem obliuatur qui in mendacio intendit altum  
offendere, quam semetipsum delectare: et ideo ratio  
illa non valet.

Mendacium est, dicit Augustinus, falsa significatio vocis  
cum intentione fallendi. Dub. I I I.

Obijcitur contra hoc, quod abstracti, et concreti  
eadem est diffinitio. Sed mentiri potest quis sine fal-  
sa vocis significatione, secundum quod post dicit Ma-  
gister, videlicet cum quis intendens dicere falsum,  
dicit verum: ergo ista non est recta diffinitio. ITEM  
sicut mendacium contingit esse in verbis, ita etiam et  
in factis: ergo non tantum debet dici falsa vocis si-  
gnificatio, sed etiam falsa operis significatio. ITEM  
videtur quod predicta notificatio non conuenit om-  
ni mendacio, quia qui mentitur mendacio officioso  
non intendit fallere, sed prodesse: et qui etiam men-  
titur mendacio iocoso, non intendit nisi se delectare: er-  
go non videtur ista diffinitio omni mendacio conuenire.

RESP. Dicendum quod sicut tactum est in prece-  
dentibus, ad completum esse mendacij duo concurrunt,  
videlicet falsa vocis significatio sicut materialis  
et fallendi intentio sicut formale: et ideo recte est as-  
signata predicta notificatio mendacij. Ad illud vero  
quod obijcitur, quod abstracti, et concreti eadem est  
diffinitio, dicendum quod mendacium, sicut infra ta-  
ctum est, non tantum dicitur comparationem ad men-  
tentem, sed etiam ad ipsam rem, de qua fit sermo.  
Mentiri vero proprie dicitur comparationem ad ipsam  
mentientem: et ideo plus claudit in se mendacium,  
quam mentiri: nec est idem omnino mentiri, et men-  
dacium dicere, sicut Magister in littera dicit aperte.

Nec sequitur quod si aliquis mentitur, quod dicit  
mendacium, si proprie accipitur mendacium, nisi  
forte large accipitur mendacium ad mendacium se-  
cundum quid, vel simpliciter. Ad illud quod obij-  
citur, quod mendacium non solummodo est in ver-  
bis, sed est in verbis et etiam in factis, dicendum quod  
est aliquo modo est in factis, secundum quod in-  
nuat Ambrosius, proprie tamen in verbis est, secundum  
quod dicit Augustinus. Verba enim sunt proprie si-  
gna dicentia mentis conceptum, pro eo quod ab in-  
teriori procedunt, et voluntarie formantur. Et quo-  
niam mendacium respectum dicit ad illud, quod est  
in mente interius: hinc est quod proprie est in sermo-  
nibus, et vocibus, et per falsam vocis significationem  
diffinitur, licet et in alijs aliquo modo analogice, et  
per posterius reperitur. Ad illud quod obijcitur,  
quod ista notificatio non conuenit mendacio iocoso,  
et officioso, dicendum quod notificatio ista per prius  
conuenit mendacio pernicioso. Iocoso autem, et of-  
ficioso conuenit quodam modo quasi per posterius.  
Vnde vocabulum fallendi in notificatione mendacij  
non tantum importat decipere, sed etiam falsum di-  
cere: et hoc est omni mendacio commune, et gene-  
rale. Falsum enim dicere exterius quodam modo fal-  
lere est, dum homo id dicit, quod potest hominem  
ad falsitatem deducere, et deducendo ad falsitatem  
fallere, et decipere.

In hoc quod matre fecit auctore, ut falleret patrem, et cet.  
Dub. I I I I.

Videtur hoc non habere veritatem, quia Iacob di-  
xit falsum cum intentione fallendi patrem: intende-  
bat enim significare quod ipse esset Esau: ergo vide-  
tur quod simpliciter fuit mendacium: ergo videtur  
quod simpliciter fuerit mentitus. ITEM menda-  
cium est ita malum, quod nullo modo potest fieri bo-  
num, nec per se, nec per dispensationem aliquam:  
videtur

In hoc quod matre fecit auctore, ut falleret patrem, et cet.  
Dub. I I I I.

Videtur hoc non habere veritatem, quia Iacob di-  
xit falsum cum intentione fallendi patrem: intende-  
bat enim significare quod ipse esset Esau: ergo vide-  
tur quod simpliciter fuit mendacium: ergo videtur  
quod simpliciter fuerit mentitus. ITEM menda-  
cium est ita malum, quod nullo modo potest fieri bo-  
num, nec per se, nec per dispensationem aliquam:  
videtur

7. Mesb. c8  
1 ex. 4. 5. 12  
et 18.

Quaest. 1.  
quo nunc  
postponitur  
dubijs littera  
rabilibus.

videtur ergo quod nullo Spiritus sancti consilio, nec  
matris imperio potuit ipse Iacob a mendacio excu-  
sari.

RESPOND. Dicendum quod secundum  
beatum Ambrosium, et etiam Augustinum,  
Iacob vir simplex a mendacio excusatur, et quantum  
ad id, quod dixit verbo; et quantum ad id, quod fecit  
in facto. Verbo enim dixit, et facto simulauit,  
se esse Esau. Quantum ad id, quod dixit verbo excu-  
satur, quia non intendebat patrem fallere, sed di-  
rigere. Non intendebat etiam dicere se esse Esau  
quantum ad personam, sed quantum ad dignitatem  
primogenituræ, et benedictionis, quam sibi a Deo  
vendicauerat. Et hoc, inquam, non propria aucto-  
ritate, sed matris imperio, et Spiritus sancti consilio  
dicebat. Qui quidem Spiritus sanctus in vno, et eod-  
em vocabulo multiplicem habet intelligentiam.  
Quantum etiam ad id, quod fecit facto, simulado se  
esse Esau non peccauit, quia secundum Ambrosium  
factum illud figuram preferbat futurorum. Vnde  
propter prefigurationem, et rectam intentionem,  
que dirigebatur secundum Spiritus sancti inspira-  
tionem dicit Augustinus Iacob non commisisse men-  
dacium, sed impleisse mysterium iuxta scripturæ te-  
stimonium, quod dicit eum virum simplicem, non  
dolosum.

Ad illud quod primo obijcitur, quod Iacob pa-  
trem suum intendebat decipere, respondendum  
est per interemptionem, quod falsum est, sicut prius  
tactum est: quia non intendebat dicere se esse Esau  
quantum ad proprietatem personæ, sed quantum  
ad proprietatem benedictionis, et primogenituræ.

Ad illud quod obijcitur, quod Spiritus sanctus  
non potest dispensare de mendacio, quod non sit  
peccatum in Spiritum sanctum, dicendum quod il-  
lud veritatem habet quando mendacium vere, et  
proprie mendacium est: sed hoc modo Iacob men-  
dax non fuit, quia quamuis vnū prætere, aliud  
tamen præfigurabat: et Spiritus sanctus illud, quod  
præfigurabatur, principaliter intendebat, et Rebecca  
præcipiens, et Iacob obediens: cuius signum est, quod  
ipse Isaac post benedictionem datam per Spiritum  
sanctum in ecclasi eleuatus, et intelligens futurorum  
præfigurationem, postquam etiam deprehendit  
ipsum fuisse Iacob, confirmauit prius datam bene-  
dictionem.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis possunt sex bre-  
uiter queri. Primo queritur, vtrum essentia-  
le sit omni mendacio esse falsum. Secundo queri-  
tur, vtrum essentiale sit omni mendacio esse  
peccatum. Tertio queritur, vtrum  
mendacium sit peccatum mortale ra-  
tione sui generis. Quarto,  
vtrum omne menda-  
cium sit pecca-  
tum viris perfectis.  
Quinto queritur  
de numero  
men-  
dacionum. Sexto, et vltimo  
queritur de gradibus  
eorundem.

S. Bon. To. 3.

QUESTIO I.

An esse falsum sit essentiale omni  
mendacio.

Alex. Alenf. 2. p. q. 122. memb. 1.  
S. Tho. 2. 2. q. 110. art. 1.  
Et 3. Sent. dist. 38. q. 1. art. 1.  
Richard. 3. Sent. dist. 38. q. 1.  
Tho. Arg. 3. Sent. dist. 38. q. 1. ar. 3.  
Steph. Brulef. 3. Sent. d. 38. q. 1.  
Gabr. Biel. 3. Sent. d. 38. q. 1. art. 3.

TRVM essentiale sit omni mendacio ef-  
se falsum. Et quod sic, videtur. Primo  
per diffinitionem mendacij, quam ponit  
Augustinus in libro de mendacio: Men-  
dacium, inquit, est falsa vocis significatio cum inten-  
tione fallendi. Si ergo diffinitio, et partes diffinitio-  
nis sunt essentiales diffinito: ergo essentiale est men-  
dacio esse falsum.

ITEM hoc ipsum videtur per illud, quod dicit  
Augustinus contra mendacium: Sicut lux opponi-  
tur tenebris, ita veritas opponitur mendacio: sed  
tenebra essentialiter loquendo est priuatio lucis: er-  
go mendacium est priuatio veritatis: sed veritatis  
priuatio est falsitas: ergo a primo, essentiale est ipse  
mendacio esse falsum.

ITEM sicut se habent esse veracem, et mendacem  
circa hominem: sic se habent circa orationem veritas,  
et mendacium: sed ista duo sunt impossibili-  
lia circa eundem hominem simul, et semel, videlicet  
ipsum esse veracem, et mendacem: ergo simili-  
ter erunt impossibilia circa sermonem: ergo impos-  
sibile est, quod idem sermo sit simul verus, et  
mendax. Si ergo mendacium non potest se compa-  
tum veritate, videtur quod inseparabiliter habeat  
sibi annexam falsitatem.

ITEM omne verum secundum quod huiusmo-  
di est a veritate prima: sed nullum mendacium est a  
veritate prima: ergo nullum mendacium est verum:  
et est verum, vel falsum: ergo essentiale est ipse men-  
dacio esse falsum.

SED CONTRA: Augustinus in libro de  
mendacio dicit, quod ille mentitur, qui dicit ve-  
rum quod putat esse falsum: sed qui mentitur, men-  
dacium dicit: ergo aliquis dicendo verum facit men-  
dacium: non ergo omne mendacium necessario est  
falsum.

ITEM sicut verbum discordat ab intentione,  
cum quis negat illud, quod nouit, sic etiam discor-  
dat quando affirmat illud, quod ignorat, et de quo  
dubitat: sed possibile est aliquem affirmare aliquod  
verum, de quo dubitat: ponatur ergo, cum sit pos-  
sibile: sed in tali affirmatione discordat sermo ab in-  
tentione loquentis: ergo est ibi vitium, et pecca-  
tum: sed non est nisi peccatum mendacij: ergo vi-  
detur quod aliquid simul possit esse verum, et tamen  
nihilominus est mendacium.

ITEM si intentio est recta, totum est rectum:  
ergo si intentio est mendax, totum est mendax: sed  
aliquis potest dicere dictum verum intentione men-  
tiendi: ergo possibile est quod aliquis dicendo ve-  
rum sit mendax: sed non est mendax nisi in illo di-  
cto: ergo possibile est dictum verum esse menda-  
cium.

ITEM sicut se habet peccatum ad bonitatem, ita  
se habet

FVNDAMEN-  
TALIA. Cõrra Mẽ-  
da. c. 12. in  
fin. 10. 4.

Cap. 3. in  
prin. 10. 4.

AD OP-  
POSITVM  
Enchir. ca.  
18. 10. 3.



se habet mendacium ad veritatem: sed qui facit ali-

CONCLUSIO.

Mendacium cum nominat ipsum dictum in comparatione ad rem, et ad ipsam dicentem, ad completam eius rationem duplex concurrens falsitas, altera respectu rei, altera respectu intentionis loquentis.

RESP. AD ARG. Ad predictorum intelligentiam est notandum, quod dictum exterius prolatum comparatur ad intentionem dicentis, et ad ipsam re significatam: et secundum hoc sortitur dictum illud rationem duplicis falsitatis, vel veritatis. Nam per comparationem ad rem dicitur verus sermo, per comparationem autem ad intentionem dicentis dicitur verax. Sic etiam falsitas duplex est circa sermonem. Nam per comparationem ad rem, videlicet cum non est adæquatio sermonis, et intentionis, dicitur sermo fallax, siue mendax. Quoniam igitur mendacium nominat ipsum dictum per comparationem ad rem, et ad ipsam dicentem: hinc est quod ad completam mendacij rationem duplex falsitas concurrens. Una per comparationem ad rem, et altera per comparationem ad intentionem loquentis. Et hanc duplicem falsitatem tangit Augustinus in diffinitione mendacij, cum dicit: Mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi. Prima autem falsitas tenet in ipso mendacio rationem materialis. Secunda vero rationem formalem, et ab illa secunda denominatur quis mendax. Ergo propter hanc duplicem comparationem, quam importat ipsum mendacium de ratione sui nominis, necesse est ad eius completam rationem concurrere prædictam duplicem differentiam falsitatis. Mentiri autem dicitur actum per comparationem ad ipsam loquentem. Vnde ad hoc quod aliquis dicatur mentiri, sufficit falsitas, quæ concurrens ex discordia vocis, et intentionis: et hoc patet ex ipsa diffinitione vocabuli, quia mentiri est contra mentem ire. Contra autem mentem vadit non solum ille qui dicit falsum scienter, sed etiam qui dicit verum, quod putat esse falsum. Vnde minus importatur cum dicimus aliquem mentiri, quam quando dicimus aliquem dicere mendacium. Quamvis enim intentio fallendi sufficiat ad hoc, ut aliquis dicatur mentiri: non tamen sufficit ad plenam rationem mendacij, secundum quod dicit Magister in littera, et manifeste apparet ex ipsa notificatione Augustini, et rationibus ad primam partem adductis.

1. AD illud quod obijcitur in contrarium, quod ille mentitur qui dicit verum quod putat esse falsum, iam patet responsio: quia plura requiruntur ad perfectam rationem mendacij, quam quod aliquis dicatur mentiri.

2. AD illud quod obijcitur, quod sicut verbum discordat ab intentione in eo, qui asserit falsum, ita etiam in eo, qui asserit dubium, et incertum, dicendum quod et si ibi similitudo quantum ad discordiam intentionis, dissimilitudo tamen est quantum ad discordiam sermonis, et rei: quia cum asseritur falsum scienter, non tantummodo discordat sermo ab intentione, sed etiam discordat a re: et ideo non sequitur, quod si in asseritione falsi cogniti est mendacium, quod propter hoc est in asseritione veri incerti, nisi secundum quid.

3. AD illud quod obijcitur, quod intentio recta totum rectificat, et obliqua totum falsificat, dicendum quod et si intentio obliqua totum dictum falsificat, non tamen falsificat secundum omnem respectum, sed solum secundum respectum, quem habet ad dicentem, et ille respectus non sufficit ad mendacij rationem, sicut tactum est.

4. AD illud quod obijcitur, quod qui facit bonum mala intentione, committit peccatum: ergo, et cet. dicendum quod bonum mala intentione factum non est simpliciter peccatum, sed peccatum illi qui facit: sicut cum quis dat elemosynam ex vana gloria, dare elemosynam non est peccatum, sed illi qui mala intentione hoc facit: sic et in proposito potest concedi. Sed præterea ex hoc non habetur, quod veritas simul stet cum eo, quod est mendacium simpliciter, sed tantum alicui. Aliter etiam potest dici, quod non est simile: quia peccatum dicitur privationem bonitatis, bonitas autem dicitur ordinationem in finem, quæ quidem habet esse mediante recta intentione. Et ideo recta intentione sublata, cum simpliciter pereat ordinatio, simpliciter iudicabitur aliquid esse peccatum: mendacium autem dicitur privationem veritatis, quæ quidem non tantum consistit in comparatione ipsius sermonis ad intentionem, sed etiam ad ipsam rem. Et per hoc patet responsio ad illud quod obijcitur cõsequenter, quod quicumque peccat, peccatum committit: ergo qui mentitur, similiter committit mendacium. Non enim est simile sicut iam visum est. Esto tamen quod ista conclusio concederetur, quod iste mentiendo committeret mendacium: non tamen sequeretur quod esset mendacium in se: immo est ibi quid et simpliciter, sicut prius explanatum est. Vnde solum illud dictum in quo est falsitas per comparationem ad rem et intentionem, est mendacium simpliciter et complete. Illud vero in quo est falsitas solum per comparationem ad intentionem, est mendacium alicui, et minus complete. Illud autem, in quo est falsitas per comparationem tantum ad rem, est mendacium secundum aliquid, et minime complete.

Vnde fere omnes rationes præmissæ, et etiam consimiles in processu suo peccant secundum quid, et simpliciter.

QUESTIO II.

An esse peccatum sit. essenziale mendacio.

Alex. Alenf. 2. p. q. 122. Memb. 3. S. Thom. 2. 2. q. 110. art. 3. Et 3. Sent. dist. 38. q. 1. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 38. q. 2. Tho. Arg. 3. Sent. d. 38. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 38. q. 2. Guilel. Voril. 3. Sent. dist. 38. q. 1.



TRUM essenziale sit mendacio esse peccatum. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Augustini in libro contra mendacium, qui dicit sic: Videtur mihi omne genus mendacij esse peccatum. I T E M Augustinus in lib. de mendacio: Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis, quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum, bonos aliquando mentiri, quorum primum est perniciosum, secundum stultum: restat ergo ut numquam mentiantur boni. Si ergo aliquis mentitur, necesse est inquantum mentitur esse malum: ergo essenziale est ipsi mendacio esse peccatum.

FVNDAMENTA. Enchir. 18. 10. 3. Augu-

2. 2. 10. 4.

Augustinus in lib. de mendacio: Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis, quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum, bonos aliquando mentiri, quorum primum est perniciosum, secundum stultum: restat ergo ut numquam mentiantur boni. Si ergo aliquis mentitur, necesse est inquantum mentitur esse malum: ergo essenziale est ipsi mendacio esse peccatum.

De mend.

2. 2. 10. 4.

I T E M Augustinus ibidem: Quisquis aliquod genus mendacij peccatum non esse putaverit, semetipsum turpiter decipit: ergo redit idem quod prius. I T E M hoc ipsum videtur ratione: quia essenziale est ipsi mendacio esse privationem veritatis et respectu rei, et respectu intentionis: sed ubicumque est intentionis obliquitas, ibi necessario est culpa: ergo necessarium est ipsum mendacium esse peccatum. I T E M omnis iniquitas, essentialiter loquendo, est peccatum: ubicumque autem est mendacium, ibi est dolositas, quia aliud gerit homo in corde, aliud dicit ore. Vbi autem dolositas est, ibi est iniquitas: ergo a primo, impossibile est aliquod mendacium non esse peccatum.

I T E M verba instituta sunt ad hoc, quod homo exprimat per illa illud, quod mente gerit: sed quicumque mentitur, vitur verbis ad contrarium eius, quod mente gerit: ergo quicumque mentitur, vitur verbis ad contrarium eius, ad quod instituta sunt: et omnis qui vitur re ad contrarium eius ad quod instituta est, necessario illa abutitur, et omnis, qui abutitur, peccat: ergo omnis, qui dicit mendacium, peccat.

AD OPPOSITIVM

Gen. 22. a

Gen. 20. b

De alijs similibus

Aug. cõtra mendac. c.

10.

Gen. 42. b

et 44. a

Iudic. 9. b

I. SED CONTRA hoc obijcitur: Primo per exempla, quia Abraam cum intenderet puerum immolare, dixit se cum puero reuersurum ad seruos: et Isaac de vxore sua dixit, quod soror eius esset. Et de Ioseph similiter habetur exemplum. Si ergo facta patriarcharum narrat scriptura non sicut reprehendenda, sed sicut imitanda, et ipsi mentiti fuerunt, videtur quod mentiri possit aliquis sine peccato.

2. I T E M in scripturis ponuntur multæ locutiones, quæ secundum intentionem litteræ falsæ sunt, sicut patet de eo, quod dicitur: Quod ierunt ligna ad ramum et cetera. et disputantes proponunt multa, quæ sciunt esse falsa: cum ergo sacra Scriptura absque aliquo peccato fuerit data, et scripta, et inspirata, et disputatio ad veritatem inquirendam sit laudabilis, et meritoria, videtur quod aliqua mendacia dici possint absque vlla culpa: ergo non est essenziale ipsi mendacio esse peccatum.

3. I T E M secundum quod dicit Ambrosius, non solum est mendacium in verbis, sed etiam in operibus simulatis: se d facere potest aliquis opera simulata absque aliquo peccato, sicut fecit Iosue, qui simulauit se fugere ante habitatores Hai: et Dauid qui simulauit se stultum ante regem Achis: et Iehu qui simulauit se cultorem Baal: et isti non peccauerunt, sed potius commendantur: ergo videtur pari ratione quod possit fieri mendacium in verbis sine peccato.

4. I T E M maius malum est homicidium et furtum, quam sit mendacium: sed furtum, et homicidium bene possunt fieri, nec est necessarium semper esse peccatum: sicut patet de his qui occidunt auctoritate legis, et furantur tempore necessitatis, vel ex præcepto, sicut filij Israel: ergo videtur multo fortius, quod mendacium aliquod possit bene fieri: ergo nõ est essenziale ei esse peccatum.

5. I T E M mendacium, quo quis mentitur proximo, est contra mandatum secundæ tabulæ: sed in mandatis secundæ tabulæ, ut dicit Bernardus, potest dominus dispensare, ut bene fiant: ergo et in ipso mendacio: ergo non videtur quod essenziale sit ei esse peccatum.

6. I T E M possibile est quod aliquis mentiatur propter castitatem alterius conseruandam, quem diligit ex charitate: si ergo omne, quod fit ex charitate, fit bene, et meritorie, et tale non est peccatum: ergo si possibile est mentiri ex charitate, possibile est mendacium non esse peccatum.

Bern. de dispensat. post initium.

te, fit bene, et meritorie, et tale non est peccatum: ergo si possibile est mentiri ex charitate, possibile est mendacium non esse peccatum.

CONCLUSIO.

Essentiale est ipsi mendacio esse peccatum, et esse malum secundum se, cum de ratione sui nominis includat inordinatam intentionem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio omne mendacium est peccatum: et adeo est ipsi mendacio essenziale esse peccatum, ut nullo pacto, nullo sine, nulla dispensatione, nec humana, nec diuina possit fieri bene. Et hoc Augustinus dicit expresse, et nititur multipliciter probare: et in hoc cõmuniter concordant doctores: sed rationem huius est difficile assignare, et ad hoc possumus niti diuersimode. Vna namque ratio reddi potest ex parte eius, contra quod est mendacium. Mendacium enim est contra veritatem, homicidium vero, et furtum contra creaturam. Deus autem contra suam veritatem non potest facere, nec potest aliquis iuste contra diuinam veritatem ire, quamuis posset quamlibet creaturam alij pro toto subicere, et eam disponere, et ordinare. Ideo licet possibile sit dispensare in homicidio, et furto, non tamen in mendacio. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia non omne mendacium est contra veritatem increatam. Sicut enim bonitas est creata, et increata: ita et veritas. Et sicut Deus est supra creatam bonitatem, ita etiam est supra creatam veritatem: ergo sicut potest dispensare, ut aliquis destruat aliquod bonum creatum, ita tamen quod nullum fiat præiudicium suæ bonitati: ita videtur similiter de veritate. Ideo est alius modus dicendi, quod mendacium nullo modo potest bene fieri, nec aliquo sine, nec aliquo præcepto dispensatio, quia semper manet in eo deordinatio, quæ quidem est ex discordia vocis, et intellectus, non sic autem est reperire in alijs. Nam diuinum mandatum superueniens tollit deordinationem illam, quæ est in homicidio, et in furto: ideo magis adhæret malitia ipsi mendacio, quam furto, vel homicidio. Sed nec adhuc videtur hoc sufficere: quoniam si Deus potest facere duos homines discordare ab inuicem sine peccato, sicut dicimus de Paulo, et Barnaba, videtur quod similiter manente intellectu, et sermonis discordia possit ex dispensatione diuina amoueri omnis culpa. Et ideo non videtur ratio sufficiens sumi ex parte discordiæ intentionis, et sermonis. Et ideo adhuc est tertius modus dicendi, quod dupliciter dicitur esse aliquid malum, aut ex genere actus, utpote cum actus transit super materiam indebitam, aut ex malitia intentionis. Cum autem transit actus super materiam indebitam, hoc potest esse dupliciter, vel respectu Dei, vel respectu proximi. Si respectu Dei: sic est malum in se, et secundum se, nec villo modo potest benefieri, sicut est odire summum bonum, et blasphemare Deum. Si respectu proximi, sicut est nocumentum inferre proximo in persona, vel in rebus: sic est malum in se, et potest aliquo sine benefieri, quia potest esse intentio superuenire ex dispensatione. Cum autem aliquid est malum ex malitia intentionis, tunc siue sit respectu Dei, siue respectu proximi, simpliciter malum est, et nullo sine potest benefieri, quia dicitur privationem debiti finis. Vnde facere hoc malum esse bonum, nihil aliud est facere, quam aliquid simul esse bonum, et malum. Tale autem est mendacium. Nam mendacium non solum modo dicit malum ex hoc quod actus transit super materiam indebitam: sed etiam ex intentione indirecta. Quoniam ad omne mendacium ista duo concurrunt, videlicet dicere falsum, et intentio fallendi. Et prima est

In lib. de mēd. et contra mend. diffuse.

Act. 15. b

Malū quot modis dicitur.

cont. men. 2. 2. 10. 4.

Mentiri quid.

est malum in se, et potest bene fieri ab eo, qui ignoranter dicit falsum. Ratione vero secundi est malum secundum se, et nullo sine potest benefici, nec circa ipsum potest dispensari. Sicut nullo modo potest benefici, quod aliquis cognoscat alienam intentione adulterandi, siue ex improbitate uoluntatis. Cōcedendæ sunt igitur rationes hoc ostendentes, quod essentialiter est ipse mendacius esse peccatum, et quod ipsum mendacium est malum secundum se, sicut dicit Augustinus, quoniam de ratione sui nominis includit inordinatam intentionem, sicut ostensum est.

In principiis quæstionis.

Mendacium quo modo intelligatur

Hebr. 11.

Cap. 5. 20. 4. elicitur et ex lib. cont. mend. 6. 20

Arist. in lib. 1. Elen. c. 2

Simulatio quor modis sumatur.

1. A d illud quod obijcitur in contrarium per exempla veteris testamenti de mendacio Abrahæ, Isaac et Ioseph, dicendum quod nullus eorum mentitus est. Nam etsi Abrahæ uellet filium suum immolare, credebat tamen ex magnitudine fidei sue, sicut dicit Apostolus, quod Dominus eum suscitaret: sciebat enim quod firma erat promissio, qua ei dictum fuerat: In Isaac uocabitur tibi semen. Similiter nec Isaac mentitus fuerat, quia Rebecca foror erat, et uxor: et dicendo ipsam esse suam uxorem, ueritatem utique tacuit: sed tamen falsitatem non dixit. Similiter etiam nec Ioseph mentitus fuit, quia uerba illa non dicebat affirmando, sed potius tentando, cum dicebat eos exploratores esse. Vnde potius intelligenda sunt interrogatiue, quam affirmatiue. Quando autem dixit se peritum in augurandi scientia, large accipitur uerbum augurandi pro futurorum præuisione. Præterea hoc ipsum etiam interrogatiue dixit, potius exprimens famam populi, quam de hoc habebat, quam sibi attribuere uolens famam illam: sic etiam et de consimilibus dicendum est.

2. A d illud quod obijcitur de locutionibus positis in Scriptura, dicendum quod ea, que transumptiue dicuntur, referuntur ad consequentem intellectum, et pro illo intelliguntur: et quoniam pro illo habent ueritatem, nullum est ibi mendacium. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de mendacio: Quidquid figuratiue sit, aut dicitur, non est mendacium: omnis enim enunciatio ad id, quod enunciat, referenda est. Omne autem figuratiue factum aut dictum hoc enunciat, et significat eis, quibus intelligendum prolatum est: et sic nullum est ibi mendacium, quia non enunciantur pro intellectu primo, sed pro secundo, qui uerus est. Sic nec in disputatione est mendacium, cum proponuntur aliqua falsa ad hoc quod per illa deducatur homo ad maius falsum, et deducendo ad maius falsum reducat ad uerum. In disputationibus enim propositiones magis sunt interrogatiue, et dubiæ, quam ueritatis assertiones: nisi forte in doctrinalibus disputationibus, in quibus oportet discipulum credere, ubi sola uero proponuntur, probantur, et supponuntur.

3. A d illud quod obijcitur de simulatione in facto, dicendum, quod est simulatio cautelæ, instructionis, et duplicitatis. Simulatio cautelæ fuit in Iehu, cum finxit se cultorem Baal, et Dauid, qui finxit se stultum. Simulatio uero doctrinæ fuit in Christo, cum finxit se longius ire sicut dicitur Lucæ ultimo: in quo erudiuit discipulos in officio hospitalitatis, in quo coegerunt illum apud se manere, per quod etiam meruerunt illum cognoscere. Simulatio uero duplicitatis est in hypocritis, qui in signo exteriori ostendunt se esse bonos, et interiori replentur malitia. Primæ duæ simulationes non tenent rationem mendacij, sed tertia rationem mendacij tenet: et illa non est sine peccato. Præterea non est simile de uerbo, et facto, quia factum non est principaliter institutum ad significandum mentis conceptum. Sermo autem ad hoc institutus est, ut sit nunciatus, et interpret ipse mens, et ut homo significet alteri quod est apud se, et ut astruatur ueritas apud audientem, quæ est apud loquentem: et ideo qui ad aliud uerit ipso sermone, abutitur ipso sermone,

et incurrit peccatum mendacij: non sic autem est semper ex parte facti.

4. A d illud quod obijcitur, quod maius peccatum est furtum, et homicidium, quam mendacium, dicendum quod quamuis grauius peccatum sit utrumque eorum, quando fit mala intentione, et malo fine: quia tamen contingit illa a malo sine separari, ideo possunt benefici: non sic autem est in mendacio reperire, quia de ipsius nominis ratione nominat intentionis obliquationem.

5. A d illud quod obijcitur, quod est contra mandatum secundæ tabule, dicendum quod in mandatis secundæ tabule quantum ad actum contingit bene Deum dispensare, sed quantum ad deordinationem intentionis nunquam, ut aliquis excusetur a peccato propter diuinum præceptum manente intentione deordinata.

6. A d illud quod obijcitur de eo, qui ex charitate mouetur ad mentendum, dicendum quod charitas præsupponit ueritatem: unde ad nihil mouetur quod ueritati repugnat, ueritati dico ex parte anime. Vnde dicit Bernardus quod ad hoc quod opus sit laudabile, necesse est quod sit charitas in intentione, et ueritas in electione. Et quia ueritas non seruatur in prolatione mendacij: hinc est quod mendacium ex charitate non potest dici. Sicut enim ex charitate non potest scienter committi malum, quod quidem maneat malum, ut inde eueniat bonum: sic etiam non potest ex charitate dici falsum, ut inde sequatur uerum, aut bonum. Et est simile quoniam sicut uis operatiua deseruit affectiue, sic uis interpretatiua deseruit intellectiue: et sicut finis affectiue est bonum, ita finis intellectiue est uerum. Sicut ergo nullum opus potest ex charitate fieri, nisi quis intendat bonum, et illud opus sit ordinabile ad bonum: sic etiam nullus sermo potest ex charitate profertur, nisi in illius sermonis prolatione primo intendatur uerum. Et quia mendacium ordinatum est ad contrarium ueri, uidelicet ad iudicandum falsum ex ipsa intentione profertur: ideo non potest fieri ex charitate, nec meritorie, sed semper male. Et hæc ratio tacta fuit in ipsa responsione facta ad quæstionem.

Bernard. de dispens. circa mediū.

QVÆSTIO III.

An mendacium sit peccatum mortale ratione sui generis.

Alex. Alens 2. p. q. 122. memb. 4. S. Tho. 2. 2. q. 110. art. 4. Et 3. Sent. d. 38. q. 1. art. 4. Et quod 8. art. 14. Scot. 3. Sent. d. 38. q. 1. Richar. 3. Sent. dist. 38. q. 3. Dur. 3. Sent. dist. 38. q. 1. Io. Bacc. 3. Sent. dist. 38. q. 1. Tho. Argon. 3. Sent. d. 38. q. 1. art. 4. Steph. Brulef. 3. Sent. d. 38. q. 3. Gab. Biel. 3. Sent. d. 38. q. 1.

VERVM mendacium sit peccatum mortale ratione sui generis. Et quod sic, uideatur. Primo per illud, quod dicitur in Psalm. Perdes omnes, qui loquuntur mendaciū, Glossa: plus est perdere quam odire: sed Deus neminem odit nisi propter peccatum mortale: ergo omne mendacium est peccatum mortale.

AD OPPOSITVM

2. I T E M primo Sapientia: Os, quod mentitur, occidit animam: quod uerbum tractans Augustinus, dicit in libro de Cōsuetu uitorum, et uirtutum: Nec

Nec officioso mendacio, nec simplici uerbo oportet quemquam decipere, quia quomodolibet mentiat quis, occidit animam. Sed non occiditur aliquis nisi per mortale peccatum: ergo quomodocumque mentiat quis, peccat mortaliter.

Aug. super 2. 5. 10. 8.

3. I T E M super illud: Perdes omnes, qui loquuntur mendacium, Glossa: Si quis non uult hominem ad mortem prodere, uerum taceat, sed non falsum dicat, ne pro corpore alterius, animam suam occidat: sed nullum mendacium est leuius peccatum, quam mendacium officiosum: ergo si illud occidit animam, ergo et omne aliud. Cum igitur anima non occidatur nisi per mortale peccatum, uidetur et cetera.

4. I T E M hoc ipsum ostenditur ratione: Quod est contrarium ueritati, et eius peremptio est peccatum mortale: sed omne mendacium repugnat ueritati, sicut fornicatio castitati: ergo sicut fornicatio est peccatum mortale de ratione sui generis, ita et mendacium.

5. I T E M omnis, qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam: sed omnis mentiens, contra conscientiam loquitur, quia dicit falsum cum intentione fallendi: ergo profertur mendacium ædificat ad gehennam: sed non dicitur homo ædificare ad gehennam nisi per peccatum mortale: ergo et cetera.

6. I T E M omne peccatum, in quo est plenus consensus, et fit ex certa scientia, est peccatum mortale: quia in peccato, in quo est plenus consensus, superior portio rationis manducat: peccatum autem quod est ex certa scientia est peccatum in Spiritum sanctum, quod est grauissimum. Cum ergo omne mendacium de ratione sui generis sit peccatum ex certa scientia, et in quo est plenus consensus, uidetur quod omne mendacium sit peccatum mortale.

FVNDAMENTA. sup. 1. Exo. Greg. li. 1. 8. moral. c. 2. 10. 2.

7. S E D C O N T R A per Glossam: Infirmis mentiri conceditur: sed nullum mortale alicui conceditur: ergo mendacium non est mortale peccatum.

I T E M Gregorius loquens de mendacio obstrictum dicit: Hoc peccati genus de facili credimus relaxari: sed peccatum, quod facile relaxatur, est in genere ueniale: ergo et cetera.

I T E M nihil est peccatum mortale, nisi ubi libido interuenit, vel contemptus: sed mendacium officiosum de sui ratione non dicit libidinem, nec contemptum: ergo non uidetur quod sit mortale peccatum.

I T E M cum quis loquitur, vel ludit cum proximo suo dicendo ei fabulam, non facit contra aliquam prohibitionem: ergo non uidetur quod peccet mortaliter, sed mentitur mendacio iocoso: ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

C O N C L U S I O .

Mendacium quandoque est peccatum mortale, et quandoque ueniale: mortale facit materia, contemptus uocamentum, et libido mentiendi.

R E S P. A D A R G. dicendum quod absque dubio non omne mendacium est peccatum mortale, immo in quantum est de ratione sui generis indifferens est peccatum, et ad mortale, et ad ueniale. Et ratio huius est: quia lingua posita est in lubrico, et facilius est loqui, quam facere: ideo non semper ponderatur actus linguæ, nec ponderari potest facilliter, propter quod dicitur: Qui non offendit in uerbo, hic perfectus est uir, propter quod etiam peccatum mendacij non est generaliter mortale. Sed mortale sit ratione materiae circa quam, et ratione contemptus, et ratione uocamentum, et etiam ratione libidinis mentiendi, quæ faciunt mendacium esse perniciosum, et mortale peccatum. Et quia hæc non semper concurrunt ad esse mendacij: ideo potest esse aliquando ueniale, aliquando mortale, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ.

Iac. 3. a

1. A d illud, quod obijcitur de auctoritate Psalmi, quod omnes perduntur, qui loquuntur mendacium, dicendum quod sicut Glossa exponit, non intelligitur hoc dictum de mendacio generaliter, sed secundum differentiam mendacij perniciosi. Vnde distributio illa non fertur ad ipsum mendacium, sed ad personas mentientes illo genere mendacij. Ideo et in processu illo est fallacia figuræ dictionis propter cōmutationem suppositionis eius, quod dico mendaciū, quia fit processus a determinata ad cōfusam.

2. A d illud quod obijcitur de auctoritate Sapientia, dicit potest, quod similiter auctoritas illa non intelligitur de quolibet mendacio, sed de mendacio pernicioso. Et si obijcitur, quod Augustinus exponit, quod quocumque modo mentitur quis, occidit animam, dicendum quod nec ibi intendit Augustinus distribuere pro omnibus differentiis mendacij: sed intelligens de mendacio pernicioso, quod est in doctrina religionis, dicit quod nullo pacto, nullo sine potest quis mentiri, quin occidat animam: et illud melius potest colligi ex littera sequenti.

de mendac. cap. 5. 10. 4.

Ibidem.

3. A d illud quod obijcitur, quod homo non debet mentiri pro salute alterius, ne animam suam occidat, potest dici quod uerbum illud solummodo ad perfectos se extendit, de quibus loquitur Augustinus in originali, unde Glossa illa sumpta est. Posset etiam dici quod uerbum hoc dictum est consilatorie, quia homo non tenetur mentiri pro aliquo, nec tenetur animam suam ledere pro salute alterius corporali. Quoniam ergo quodlibet mendacium, etsi non inducat mortem, quia tamen peccatum est, ad mortem disponit: ideo consilium, ut non mentiat pro salute corporis alterius seruanda: et sic ex hoc non habetur, quod omne mendacium sit mortale peccatum, sed quod est mortale peccatum, uel ad illud preparat.

4. A d illud quod obijcitur, quod omne mendacium est peremptorium uirtutis ueritatis, dicendum quod uirtus ueritatis potius est uoluntas dicendi uerum, cum oportet, et expedit, quam sit continua enunciatio ueri. Quamuis autem prolatio ipsius mendacij repugnet actui dicendi uerum: tamen non repugnat ipsi ueritati uirtuti, qua quis refugit mendacium perniciosum. Nec est simile de fornicatione respectu castitatis, quoniam actus ille ueritaliter est prohibitus: non sic autem omnis differentia mendacij: et hoc est propter lubricum ipsius linguæ. Vnde quedam sunt mendacia exteriora, quæ non opponuntur ipsi ueritati uirtuti, sicut peccata uenialia, sicut nec primi motus castitati. Quædam uero opponuntur sicut peccata mortalia: et ista prohibentur in quinto mandato, in quo dicit Magister mendacium et peritium prohiberi.

5. A d illud quod obijcitur, quod qui facit contra conscientiam ædificat ad gehennam, dicendum quod conscientia aliquid dicit refugendum, sicut contrarium iustitiæ, aliquid sicut quod facit aliquo modo a iustitia declinare. Qui primo modo facit contra dictamen conscientia, peccat mortaliter propter contemptum interuenientem, et ille ædificat ad gehennam. Qui uero secundo modo, non ædificat ad gehennam, nec proprie dicitur facere contra conscientiam, sed præter conscientiam. Et primo modo sunt contra conscientiam mendacia perniciosissima, secundo modo alia. Conscientia enim non dicit omnia mendacia æqualiter esse vitanda, sed quedam sicut mortalia, quedam sicut uenialia. Et si tu obijcias, quod omnis mentiens quocumque genere mendacii mentiat, semper dicit directe contrarium ei, quod conscientia dicit, dicendum quod conscientia dicit de aliquo quod sit uerum, et de aliquo quod non sit dicendum, uel eius contrarium. Et cum quis profert falsum scienter, et si directe faciat contra conscientiam, quæ dicit aliquid esse uerum: non tamen facit contra conscientiam illam,

quæ dicat aliquid non esse dicendum. Et quantum ad secundum dictamen conscientie, quod dirigit in agendis, pensatur quantitas peccati non quantum ad iudicium conscientie, quod regit in cognoscendis.

Dist. 24.

6. Ad illud quod obijcitur, quod in omni mendacio superior pars rationis comedit, et certa scientia concurrat, dicendum quod sicut in secundo Libro fuit determinatum, manducatio superioris portionis facit peccatum mortale solum in his, quorum actus sunt simpliciter, & vniuersaliter prohibiti, sicut in peccato carnis: hoc autem locum non habet in peccato mendacij. Similiter non omne peccatū, quod fit ex certa scientia, est in Spiritum sanctum, sed illud in quo cum certa scientia concurrat ipsa malitia. Et si tu obijcias, quod omne mendacium impugnat veritatem agnitam, quæ est vna species, peccati in Spiritum sanctum, dicendum quod non quicumque veritatis impugnatio, nec qualiscumque impugnatio est peccatum in Spiritum sanctum, sed impugnatio veritatis secundum pietatem: et ulterius impugnatio, quæ est cum quadam proteruitate, et mentis obfirmatione, quam non est in quolibet mendacio reperire. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod omne mendacium sit peccatum in Spiritum sanctum, nec etiam quod vniuersaliter sit peccatum mortale.

QVÆSTIO IV.

An omne mendacium sit mortale viris perfectis.

Alex. Alenf. 2. p. q. 122. memb. 6. S. Tho. 2. 2. q. 110. ar. 3. Rich. 3. Sent. d. 38. q. 4. Steph. Brul. 3. Sent. d. 38. q. 4.

FVNDAMENTA. Aug. super Ps. 5. 10. 8.

YTRVM omne mendacium sit mortale viris perfectis. Er quod sic videtur. Primo super illud Psalmi: Perdes omnes, et cetera. Glossa: Perfectis omnino mentiri non conuenit: sed hoc non dicit, nisi quia alterius generis peccatum est perfectis, et imperfectis: quod enim omnino non licet, iudicatur esse mortale: ergo, et cetera.

ea. 6. 10. 4. in princ.

ITEM Augustinus de mendacio: Quo modo (inquit) diligit proximum tamquam seipsum, cui ut praeter temporalem vitam, perdit æternam? loquitur de perfectis: ergo videtur quod pro mendacio officioso perdit perfectus æternam vitam: ergo peccat mortaliter.

Fortè in sensu. lib. de mendacio. cap. 28. 10. 4.

ITEM Augustinus tractans illud Prou. secundum translationem septuaginta: Verbum suscipiens filius a perditione longe aberit, et nihil falsi ex ore eius procedit: hoc exponens Augustinus dicit sic: Filius suscipiens per gratiam verbum æternum tam clausum sibi deputat ad subueniendum homini per mendacium, quam si per stuprum transire cogatur. Si ergo per stuprum transire est mortale peccatum, videtur quod filius supernæ Hierusalem mentiri propter salutem alicuius sit mortale peccatum.

ITEM nulli credendum est si viris perfectis non creditur: sed si viri perfecti mentirentur, eis non esset credendum: si autem nulli creditur, perit fides in terra: ergo mendacium perfectorum fidem tollit, & euacuat, per quam regitur homines, et regna. Si igitur talis fides auferri non potest sine mortali culpa, videtur quod viri perfecti in qualibet specie mendacij incurrant reatum mortalis peccati.

AD OPPOSITVM

1. SED CONTRA: Circumstantia personæ non

aggrauat peccatum in infinitum: si ergo status perfectionis est circumstantia ex parte personæ, non aggrauabit peccatum in infinitum: sed mortale excedit veniale in infinitum: ergo quod erit veniale imperfecto, non erit mortale perfecto.

2. ITEM non mentiri omni genere mendacij, aut est consilium, aut est præceptum. Si præceptum: ergo cum ad præceptum omnes obligentur, omnes qui mentiuntur, peccant mortaliter, quod supra improbatum est. Si consilium: sed ad consilia nemo tenetur nisi ex voto: ergo cum viri perfecti illud non vouerint, videtur quod nec mortaliter peccent in quolibet genere mendacij.

3. ITEM si mendacium generaliter repugnat charitati perfectæ: aut ergo in quantum est charitas, aut in quantum est perfectæ. Si in quantum est charitatis: ergo cuilibet charitatis: ergo quilibet peccat mortaliter. Si in quantum est perfectæ: ergo videtur quod per mendacium non cadat vir perfectus a charitate, sed solum a perfectione: igitur non peccat mortaliter per quodcumque mendacium.

4. ITEM vir perfectus in verbo otioso, in motu iræ, et in motibus carnis, et in alijs, quæ sunt venialia de ratione sui generis, non dicitur peccare mortaliter: ergo pari ratione nec in mendacio iocoso, et officioso, cum de ratione sui generis sint venialia.

CONCLUSIO.

Mendacium viris perfectis, et quorum perfectio publica est, quantumcumque paruum imputatur in peccatum mortale ratione scandalii et conscientie, quam debent habere, ut pro nulla re dicant falsum scienter.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est triplex modus dicendi. Quidam namque dicere voluerunt, quod mendacia illa, quæ sunt venialia imperfectis, sunt etiam venialia perfectis viris: sed tamen quia perfecti minorem habent pronitatem ad mendaciū quàm imperfecti: hinc est quod grauius peccant. Vnde Augustinus non vult ostendere, ut dicitur, quod omne mendacium sit mortale peccatum perfectis: sed quod cum nullum mendacium possit bene fieri, magis tamen indecens est, et inconueniens circa perfectos, quàm circa imperfectos: non quia ipse perfectus propter quodcumque peccatum animam suam occidat, et mereatur ire in perditionem: sed quia ex hoc ipso dum minus adhæret veritati, appropinquat iniquitati, et disponit se ad lapsum, et precipitium. Sed quoniam verba Augustini expresse videntur prætere, quod periculosum sit viris perfectis mentiri: dicitur enim in Glossa super illud: Perdes omnes, qui loquuntur mendaciū, quod perfectis non conuenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicuius seruanda: et post subdit, quod perfectus falsum non dicat, ne pro uita alterius animam suam occidat: et sic videtur expresse dicere, quod mendacium officiosum sit viris perfectis mortale. Ideo videtur aliter alijs esse dicendum, quod est perfectio voti, siue religionis, et perfectio charitatis, per quam perfecte adhæret homo summæ veritati, et bonitati per intellectum, et affectum, prout possibile est in via: et ista dicitur perfectio tranquillitatis. De primis perfectis non intelligit Augustinus, sed de secundis. Illi enim perfecti pro eo quod maxime adherent summæ veritati non habent pronitatem ad mentiendum: et ideo cum mentiuntur, non excusantur, sed interuenit veritatis contemptus, et est eis qualecumque mendacium deliberatiue dictū mortale peccatum. Et ponunt exemplum de homine primo, qui in statu innocentie propter tranquillitatem, quam habebat, non poterat peccare venialiter.

1. Opinio.

Improbatio Aug. in Ps. 5. 10. 8.

2. Opinio.

Improbatio

venialiter, quia nulla erat in ipso pronitas infirmitatis, ipsum excusans, ut in peccato suo diceretur esse dignus venia, vel temporali pœna. Sed illud ad huc calumniabile est: quia paucissimos, aut nullos est reperire in ista charitatis perfectione. Prætere: Quantumcumque sit aliquis perfectus perfectione tranquillitatis, si dicat aliquid verbum otiosum, non peccat mortaliter. Et iterum: Quia quanto homo est maioris perfectionis in vita præsentis, tanto maioris est pietatis: et quanto maioris pietatis, tanto pronior est ad subueniendum alienæ salutis. Quando ergo vir perfectus videt, quod potest subuenire alienæ salutis corporali, vel spiritali per falsitatem verbi filij, videtur quod hoc mendacium debeat inclinare ex ipsa pietate, et dulcedine: sicut videmus quod magis pronus est pater ad mentiendum pro salute filij, quàm pro salute vnius extranei. Eto etiã quod nulla sit pronitas, cum mendacium iocofum, et officiosum non sit prohibitum, si aliquis ad hoc se non astrinxerit per votum, quantumcumque sit perfectus, non videtur quod incurrat mortale peccatum. Et propterea est tertius modus dicendi, quod ad aliquod obligatur homo specialiter præter alios vel ratione voti emissi, vel ratione officij commissi, vel ratione scandalii alieni inuitantis, vel ratione conscientie dictantis. Si ergo dicamus viros perfectos obligari ad non mentiendum aliquo genere peccati, cum hoc non sit ex præcepto, nec ex officio commissi, nec ex voto, erit propter scandalum, et conscientie vinculum. Propter quod nota, quod quidam sunt perfecti publici, quidam sunt perfecti occulti. Viris publice perfectis adhibetur fides tamquam confessoribus veritatis. Et quoniam mendacium deprehensum facit, ut homo alteri non credat: si viri perfecti mentirentur, iam nec ipsis crederetur, nec aliquibus: et magnum ipsi veritati fieret præiudicium, et daretur alijs occasio scandalii. Et ideo tales viri perfecti debent habere conscientiam, quod pro nulla re dicant falsum scienter. Quando ergo dicunt, peccant mortaliter, tum quia faciunt contra conscientie dictamen, tum etiam quia alios scandalizant actiue. Non sic autem homines scandalizantur de his, qui sunt imperfecti, vel etiam de perfectis occultis: ideo tales non sic obligantur ad omne mendacium vitandum. Et est exemplum huius: quia si quis impugnaret fidem, licitum esset imperfectis fugere, et latere: sed viri perfecti tenentur stare, et libere consistere, ne per ipsorum fugam, et latitacionem populus infirmus cadat a fide. Vnde conscientia debet eis hoc rationabiliter dictare. Potest igitur concedi secundum Augustinum, quod viris perfectis, quorum perfectio publica est, mendaciū quantumcumque paruum imputatur in mortale peccatum: quoniam propter scandalum vitandum dicere debet eis conscientia nullatenus esse mentiendum, ne faciant veritatem venire in contemptum. Et hoc videtur sensisse Augustinus, qui fuit præcipuus veritatis amator, et omnis vir, qui veritatem amat, vehementer odit mendacium. Vnde dicitur in Ecclesiast. Potior est fur, quàm assiduitas viri mendacis. Vnde et auctoritates, et rationes ad hanc partem inductæ concedendæ sunt.

3. Opinio.

Exemplum

Eccles. 20. d

ceptum et cet. dicendum quod quantum ad quædam genera mendacij prohibitum est, quantum ad alia non est proprie prohibitum, sed cohibitum. Venialia enim non dicuntur prohibita, sed cohibitum. Sed quæ ex diuino præcepto non sunt omnino prohibita: quia præceptum respicit omnes, ex conscientie vinculo, et scandalo, quod respicit speciales personas, efficiuntur prohibita. Et sic intelligendum est se habere in parte ista.

3. Ad illud quod obijcitur, quod mendacium aut repugnat charitati simpliciter, aut charitati perfectæ, dicendum quod mendacium repugnat vtrique. Repugnat enim charitati ratione perfectionis superadditæ: quoniam ipsa perfectio viri iusti alijs manifesta, introducit occasionaliter scandalum, et conscientie vinculum, et per consequens peccatum: quod non tantum tollit perfectionem, sed etiam ipsam charitatem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod vir perfectus non peccat in verbo otioso, nec in primis motibus sicut nec alius imperfectus, dicendum quod non est simile: quia ex alijs venialibus peccatis non ita oritur scandalum, nec ita veritas venit in contemptum, sicut de mendacio, si reperitur circa virum perfectum secundum quod superius est explanatum. Hæc autem sunt dicta de mendacio, secundum quod verba beati Augustini prætere, qui propter magnum veritatis zelum maxime detestatus est mendacium, et conatus est illud ab omnibus excludere, saltem a viris perfectis: et cum non posset mendacium ab omnibus excludere, saltem a viris perfectis voluit elongare, ut veritas in aliquibus inueniret solidam sedem. Et propterea si quis uellet intelligere, quod mendacium quod est alijs ueniale, non sit uiris perfectis mortale, poterit ad uerba Augustini respondere intelligendo per ea mendacium semper esse indecens, et malum uiris perfectis, quoniam mentiendo disponunt se, et alios ad malum: non autem quod semper sit eis mortale peccatum: et per hoc declinari possunt omnes rationes adductæ ad oppositum. Quidquid autem horum uerum sit, uiro tamen, qui perfectionem proficitur, summopere cauendum est omne mendacium.

QVÆSTIO V.

An diuisio mendacij in officiosum, iocofum, & perniciosum sit bona.

E

Alex. Alenf. 2. p. q. 122. memb. 7. S. Tho. 2. 2. q. 110. ar. 2. Et 3. Sent. d. 38. q. 1. ar. 2. Et opusc. 04. cap. 25. et 26. Steph. Brul. 3. Sent. d. 38. q. 5.

DE ipsius mendacij diuisione. Diuidit enim Augustinus et Magister mendaciū per tres differentias primas, uidelicet in officiosum, iocofum, et perniciosum. Sed contra istam diuisionem obijcitur primo ratione primi membri. Officiosum enim mendacium dicitur, quod alicui prodest: sed quod mendacium prodest, hoc est ualde per accidens, cum sit malum: ergo penes hoc quod est prodesse, non est aliquam speciem ipsius mendacij assignare.

2. ITEM idem mendacium secundum speciem potest prodesse, et potest obesse: ergo penes istam non contingit assignare ipsius mendacij species diuersas.

3. ITEM contra secundam differentiam obijcitur, quæ quidem est mendacium iocofum: quoniam sicut contingit peccatum mendacij ioco perpetrari, ita etiam et alias peccatorum differentias: ergo si alia

AD OPPOSITVM. In Psal. 5. 20. 8.

alia peccata non habent diuidi per iocofum, et non iocofum, videtur quod nec ipsum mendacium.

4. I T E M cum quis falsum dicit intendens iocari, non intendit fallere. Sed mendacium (ut dicit Augustinus) est falsa uocis significatio cum intentione fallendi: ergo ubi iocus interuenit, ibi non est mendacium: uidetur ergo quod mendacium iocofum non sit species mendacij, immo potius defectus, et diminutio ipsius.

5. I T E M obijcitur contra tertiam differentiam, quæ est mendacium perniciosum: Si enim perniciosum dicitur mendacium, quod inducit mortem, et omne peccatum mortale inducit mortem: esse perniciosum est generale omni peccato mortali: ergo non est differentia mendacij.

6. I T E M mendacium perniciosum si distinguitur ab alijs, aut hoc est ratione materiæ, aut ratione uoluntatis. Ratione materiæ non, ut uidetur: quia in qualibet materia potest homo mentiri grauitur, et perniciose, si mentiatur ex malignitate. Nec ratione uoluntatis: quoniam in quolibet genere mendacij potest uoluntas inordinate moueri, et inducere mortem, siue perniciem in mentiente: ergo non uidetur, quod sit differentia specialis mendacij.

Aug. lib. de mendac. c. 14. I T E M obijcitur contra differentias prædictas: quoniam Augustinus diuidit mendacium in octo differentias: aut ergo diuisio illa est superflua, aut ista est diminuta, aut necesse est unam reduci ad aliam. Si ergo reducit, quæritur ergo per quam uiam, quæritur etiam quis sit specierum mendacij numerus, et quæ sufficientia.

CONCLVSIO.

Mendacium recte distinguitur in officiosum, iocofum, et perniciosum, quibus alia dantur differentie.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum mendacium habeat pro formali, et complemento intentionem fallendi, secundum intentionem ipsius mentientis habet in species diuersificari. Mentiens autem aut intendit prodesse, aut delectare, aut ledere. Secundum quod intendit prodesse, est mendacium officiosum, secundum quod intendit delectare, est mendacium iocofum: secundum quod intendit ledere, est mendacium perniciosum. Ledere autem potest aliquis dupliciter, uel damno temporali, uel damno spirituali. Et si ledit damno temporali, hoc potest esse dupliciter. Aut simpliciter ledit, aut ita ledit unum, quod alteri prodest: et secundum hoc sunt tres differentie mendacij perniciosi: Quarum una consistit in eo genere mendacij, quo quis mentitur in doctrina religionis: et hoc quidem facit ad nocumentum boni spiritualis, scilicet fidei. Alia differentia consistit in hoc, ut mendacium simpliciter obest. Tertia uero differentia in hoc, quod mendacium non simpliciter obest, sed alicui prodest, alicui obest. Si uero quis mentitur ut delectet, sic est mendacium iocofum: Et hoc potest esse dupliciter. Aut ut delectet alterum: et sic est mendacium simpliciter iocofum. Aut ut delectet semetipsum in mentiando: et sic est mendacium libidinosum. Si uero quis mentitur, ut profit alteri: aut mentitur ut profit in rebus: et sic est una differentia mendacij officiosi: aut ut profit in salute, et uita corporis: et sic est alia: aut ut profit in sanctitate, et castitate mentis: et sic est tertia.

Resp. ad ultimum ad oppositum. Et sic patet quod tria sunt genera mendaciorum, quæ subdividuntur in octo membra, ita quod utraque diuisio sumpta est secundum variationem intensionis mentientis, et ita una illarum in altera habet includi: et hoc satis rationabiliter sicut tactum est. Et per hoc patet responsio ad illud, quod ultimo quærebatur.

1. A D illud quod primo obijcitur in contrarium, quod accidit mendacio quod proficit, dicendum est quod uerum est quantum est de ratione sui generis: quia tamen in moribus intentio ponit nomen operi, ex ipsa intentione potest illa conditio adeo fieri mendacio essentialis, ut secundum ipsam accipiantur diuersæ species ipsius mendacij.

2. A D illud quod obijcitur, quod idem mendacium secundum speciem potest obesse et prodesse, dicendum quod illud est uerum loquendo de mendacio quantum ad sermonem exteriorem, sed non est uerum de ipso quantum ad interiorem intentionem: mendacium autem non sortitur speciem a falsa locutione, sed potius ab ipsa intentione, sicut tactum est.

3. A D illud quod obijcitur, quod alia peccata habent fieri ioco, sicut et mendacium, dicendum quod denominationes non fiunt ab his, quæ raro accidunt, sed ab his, quæ frequenter: licet ergo contingat alia peccata per iocum perpetrari, quia tamen non ita frequenter alia committuntur ioco, sicut ipsum mendacium: hinc est quod esse iocofum non est differentia alterius peccati, sicut mendacij. Præterea, etsi omnia opera sortiantur denominationem ab ipsa intentione, maxime sermo ab intentione denominatur: et quia mendacium est in sermone, inde est quod magis denominatur iocofum, quando fit intentione ludendi, quam alia peccata.

4. A D illud quod obijcitur, quod ubi interuenit iocus, ibi non est intentio fallendi, dicendum quod sicut in littera explanatur, cum dicitur: Mendacium est falsa uocis significatio cum intentione fallendi, secundum quod generaliter accipitur, non idem est fallere quod decipere, sed idem est fallere quod falsum dicere. Unde sensus est: Cum intentione fallendi, hoc est falsum dicendi: et hoc utique continetur mendacio iocoso, licet minus complete, quam pernicioso.

5. A D illud quod obijcitur, quod esse perniciosum conuenit omni generi peccati mortalis, dicendum quod perniciosum assignatur esse differentia ipsius peccati, non quia sit proprium eius simpliciter, sed hoc est ratione mendacij officiosi, contra quod distinguit perniciosum, quia illud prodest, et istud obest: et quoniam alia genera peccatorum non ita distinguuntur per officiosum, sicut mendacium: hinc est quod nec ita distinguuntur per perniciosum.

6. A D illud quod obijcitur, utrum distinguatur ratione materiæ, vel uoluntatis, dicendum quod ratione uoluntatis principaliter: licet etiam possit dici, quod ratione materiæ quantum ad illam differentiam mendacij perniciosi, quæ quidem consistit in doctrina religionis. Et si tu obijcias, quod ista praua uoluntas potest esse in omni genere mendacij, iam patet responsio, quia hoc est falsum secundum quod explanatum est: quia secundum quod uerba deseruiunt intentioni, fit diuersificatio specierum mendacij.

QUESTIO VI.

An in gradibus specierum mendacij detur grauissimum et leuissimum.

Alex. Alex. 2. p. q. 122. membr. 7. S. Tho. 2. 2. q. 110. ar. 2. Et 3. Sent. d. 38. q. 1. ar. 5. Rich. 3. Sent. d. 38. q. 5. et 6. Steph. Brul. 3. Sent. d. 38. q. 5. Guilel. Vorh. 3. Sent. d. 38. q. 1.

AD OPPOSITVM S. Aug. de mendac. c. 21. et 14. 20. 4.

IN gradibus specierum mendacij. Dicit enim Augustinus, quod primum genus mendacij est grauissimum, et ultimum est leuissimum. Et quanto inter genera mendacij aliquod mendacium accedit ad primum, tanto est grauius: et quanto magis elongatur, et accedit ad ultimum, tanto leuius. Primum autem mendacij genus, ut dicit, est in doctrina religionis: ultimum autem est, ut dicit, pro conseruatione alienæ castitatis. Contra hoc, quod dicit, quod primum est grauissimum, obijcitur sic: Est quod aliquis dicat Christum non ascendisse super asellum ex quadam ueritate, et alius imponat falsum crimen proximo, ex quo proximus morte damnatur, constans est quod grauius peccat secundus, quam primus: sed primus peccat primo genere peccati mendacij, secundus peccat secundo genere mendacij: ergo secundum genus peccati mendacij est grauius, quam primum.

2. I T E M aliquis dicit aliquod mendacium in doctrina religionis, quod corrumpit fidem in uo simplici. Alius uero dicit mendaciū, per quod scinditur unitas Ecclesiasticæ pacis. Constat quod grauius peccat secundus, quam primus, quia seminat inter fratres discordias, quod maxime Dominus detestatur: et tamen primus peccat primo genere peccati mendacij, secundus uero secundo: ergo redit idem quod prius.

3. I T E M possibile est aliquem mentiri primo genere mendacij ex infirmitate, secundo uero genere mendacij ex certa malitia: si ergo peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum, quod est grauius alijs, uidetur quod secundum genus possit esse grauius, quam primum.

4. I T E M primum genus mendacij est contra fidem, secundum est contra charitatem, generaliter loquendo: sed maius bonum est charitas, quam fides: si ergo priuationes per habitus dignoscuntur, grauius peccatum est secundum genus mendacij, loquendo generaliter, quam primum. Est igitur questio, quare primum genus peccati mendacij Augustinus dicat esse grauissimum.

5. I T E M obijcitur contra ultimum gradum, dicit enim: Mendacium quod fit pro castitate alterius corporis seruanda, est leuissimum omnium, et leuius eo, quod fit pro seruanda uita. Sed contra: Illud mendacium grauius est, in quo magis seruatur ratio mentiendi: sed mendacium, quod fit serio plus habet de ratione mentiendi, quam mendacium, quod fit ioco. Si ergo quodlibet mendacium officiosum sit serio, quodlibet mendacium officiosum est grauius quam iocofum.

6. I T E M castitatem non potest quis amittere inuitus, uita corporis potest quis amittere inuitus: ergo magis indiget adiutorio, et succursu pro seruanda uita, quam pro seruanda continentia. Videtur ergo quod magis spectet ad officium pietatis: et magis leue peccatum sit mentiri pro seruanda uita corporis, quam pro seruanda continentia carnis.

de mendacio c. 21.

7. I T E M qui perdit uitam, perdit spatium merendi, et penitendi: non sic autem qui perdit carnis continentiam: ergo periculosus, et damnosus est alicui interfici, quam carnaliter violari: ergo magis piuum est in tali casu mentiri. Iuxta hoc quæritur: si quis est in periculo constitutus de castitate amittenda sua, uel aliena, quod sit sibi magis eligendum, uerum mentiri uel sustinere se, uel alium carnaliter violari. Et quæritur etiam, utrum melius faciat ille, qui mentitur, ut alium trahat de statu periculoso, ut in trece religionem, de quo uehementer præsumit, ut possit ipsum per mendacium attrahere: an ille, qui simpliciter negligit, et non uult mentiri pro alicuius salute. Et uidetur quod primum melius faciat, quia non magnum est facere unum peccatum ueniale, ut alius æternam consequatur salutem. Quod autem secundus melius faciat, uidetur, quia maioris perfectionis est in nullo casu mentiri aliqua de causa, secundum quod multipliciter ostendit Beatus Augustinus.

In lib. contra mendac. c. 16. et 17.

CONCLVSIO.

Mendacia cum inter se ordinem habeant, et gradus, illud quod est in ijs, quæ sunt doctrina fidei, est maximum: illud uero quod fit ad utilitatem proximi in bono spirituali est leuissimum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum quod beatus Augustinus dicit: Gradus mendaciorum sequuntur ordinem, ita quod primum est maximum, et ultimum minimum. Et ratio huius est ista: quoniam secundum quod uult Philosophus, si maximum in uo genere excedit maximum in alio genere, simpliciter hoc genus excedit illud. Unde ad hoc quod aliquod genus excedat alterum, non est necesse quod singula illius generis excedant singula alterius generis, sed quod summum in illo genere sit maius omnibus ceteris alterius generis. Quoniam ergo inter mendacia omnia illud est maximum, in quo intendit unus alteri nocere in uia ueritatis, et salutis, quia infert ei nocumentum spirituale, et irremediabile, et quantum ad maxima bona: hinc est quod mendacium, quod est in doctrina religionis, cum sit ad hoc ordinatum, est inter cetera mendacia maximum, et summum. Vterius: Quia non potest aliquis moueri maiori causa ad mentendum, quam pro seruando bono spirituali, uel annexo spirituali: hinc est quod istud mendacium est leuissimum, quod fit pro seruanda castitate corporis, uel pro aliquo simili: et sic gradatim descendendo, et ascendendo oportet uidere in ceteris alijs. Unde ualde rationabiliter beatus Augustinus species mendaciorum distinxit, et gradus ordinauit.

De mend. c. 21.

3. Top. tra. 8. c. 1. c. 4.

1. A D illud ergo, quod primo obijcitur in contrarium de illo, qui mentitur, dicendo Christum non ascendisse super asellum, uel aliud consimile, qui non ita mentitur, sicut ille, qui suo mendacio proximum interficit, dicendum quod uerum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod gradus ille non excedat istum, pro eo quod illud non est summum mendacium in doctrina religionis: sed quando quis ex certa scientia, uel malitia impugnat ueritatem, siue pietatem, ut fidem Christianam, et bonos mores subuertat, hoc, inquam, modo mentiendi non contingit reperiri grauius mendacium in secundo genere: et per hoc patet responsio ad duas rationes sequentes, uidelicet de mendacio, quod inducit schisma, et de mendacio, quod est ex certa malitia. Quoniam mendacium in doctrina religionis non tantum inducit infidelitatem, immo et schisma, et cetera mala: nec tantum est ex infirmitate, immo ex certa malitia.

2. A D illud quod obijcitur, quod primum mendacium est grauius, quod fit pro seruanda uita corporis, et ultimum minimum, quod fit pro seruanda uita spirituali, dicendum quod magis grauius est peccatum, quod fit pro seruanda uita corporis, quam pro seruanda uita spirituali, quia uita corporis potest quis amittere inuitus, uita spiritualis non potest quis amittere inuitus: ergo magis indiget adiutorio, et succursu pro seruanda uita, quam pro seruanda uita spirituali. Videtur ergo quod magis spectet ad officium pietatis: et magis leue peccatum sit mentiri pro seruanda uita corporis, quam pro seruanda uita spirituali.



da cū genus opponitur fidei, secundum vero opponitur charitati, dicitur quod ratio illa dupliciter deficit. Primum quidem: quia non sequitur, si aliqua duo bona sic se habent, quod vnum excedat reliquū, quod si similiter sit et in eorum priuationibus reperire: quoniam sicut negationes e contrario se habent affirmationibus, sic etiam esse potest in priuationibus, et habitibus. Vnde nihil impedit, quod charitas sit maius bonum, quam fides: et tamen maius malum est infidelitas, quam odium. Et ratio huius est: quia plus priuat infidelitas, quam ipsum odium. Alius etiam defectus est ibi, quia mendacium quod est in doctrina religionis, non tantum repugnat fidei, sed etiam moribus bonis: veritas enim secundum pietatem, quæ est in doctrina religionis, non tantum consistit in credendis, verum etiam in agendis. Vnde si quis diceret fornicationem non esse vitandam, et parentes non esse honorandos, mentiretur primo genere mendacij. Et quia in doctrina religionis non tantum docetur qui credendum, sed etiam quid sit secundum singulas virtutes operandum: hinc est quod mendacium potest opponi cuilibet virtuti, et bono spirituali: licet primo et principaliter opponatur ipsi fidei.

3. Ad illud quod obiicitur vterius, quod mendacium iocosum est magis leue, quam officiosum. dicendum quod falsum est, quia in neutro illorum mendaciorum intendit quis decipere alium: intendit tamen dicere falsum in vno ut delectet, in altero ut profit. Minus autem inordinata est intentio, quando intendit prodesse, quam quando intendit delectari. Cum ergo dicit quod mendacium iocosum non sit ferio, dicendum quod falsum est: quia serio mentitur quis illo mendacio, non tamen ad seducendum, sed ad delectandum.

4. Ad illud quod obiicitur, quod magis pium est mentiri pro seruanda uita, quam pro seruanda continentia, dicendum quod falsum est: licet enim non possit aliquis alicui inuito auferre virtutem continentie, quantum ad id quod mentis est: quia tamen potest auferre illud, quod est ei annexum, videlicet continentiam carnis, in cuius ablatione maximum est periculum propter carnis lubricū, ex hoc est quod magis accedit ad pietatem mentiri pro illa continentia seruanda, quam pro vita, secundum quod vita spiritualis præfertur vitæ carnali. Vnde est pietas naturalis aliquo modo plus moueat ad seruandam vitam naturæ: tamen pietas gratuita, quæ mouetur

secundum regulam fidei, magis mouet ad conferuandam vitam gratiæ, et virtutis.

5. Ad illud vero quod obiicitur, quod qui auferit vitam, auferit spatium poenitendi, et merendi, dicendum quod et simul cum hoc auferit spatium peccandi, et nescitur utrum homo liberatus a morte uitam futuram expendat in bonis, uel in malis: ideo non est simile hinc et inde.

6. Ad illud vero quod queritur de aliquo, qui est in periculo constitutus, dicendum quod ille qui est in periculo constitutus de amittenda integritate carnis, aut est perfectus amator continentie, aut imperfectus. Si perfectus est ut possit de continentia mentis confidere, non debet propter hoc mendacium dicere pro vitanda corruptione carnis, quoniam sicut dixit Lucia: Si me inuitam uiolaueris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. In tali periculo sustinere pollutionem illam potest esse sine culpa: sed mentiri non potest esse sine culpa: Si autem est imperfectus, rationabiliter debet timere ne succumbat si ad illum statum uenerit: et ideo tali propter infirmitatem suam conceditur redimere periculum maioris peccati per minus peccatum. Vnde si probabiliter uidet, quod per mendacium posset declinare corruptionem, sanius consilium est illi aliquod falsum dicere, quam corruptionem illam sustinere. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus in libro de mendacio: Illa peccata, quæ ita committuntur in homine, ut eum faciant immundum, etiam peccatis nostris euitare debemus: ac per hoc nec peccata dicenda sunt: quia ideo fiunt, ut illa immunditia euitetur, quod intelligendum est, non quod non sint simpliciter peccata, sed qui a non sunt grauiora. Et sicut dicimus de uiro imperfecto respectu sui, sic etiam intelligendum est de uiro imperfecto respectu alterius uiri imperfecti. Et ita debet homo cauere periculum alienum, sicut et proprium.

7. Ad illud quod ultimo queritur, utrum sanius sit consilium mentiri, ut alius reducatur ad uiam ueritatis, dicendum quod nec perfectio, nec imperfectio conuenit mentiri propter hoc, ut alterum ad uiam ueritatis prouocet, quia non indiget Deus nostro mendacio: nec debet aliquis credere, quod aliquis conuertatur a malo per falsi suggestionem, sed potius per Spiritus sancti inspirationem. Quia secundum quod dicit Gregorius: In uanum laborat sermo prædicatoris, nisi intus operetur gratia Saluatoris.

Habetur in tertia lect. in eius sermo.

poneretur culpam mendacij contraxit, quia sic animo sentiebat. Et si iuramento illud firmasset, non periurium incurrisset: quia quantum in ipso fuit, verum dixit: et si iurationem addidisset, quantum in se foret, verum iurasset, et si aliter euenerit quam dixit. Ideo sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo quam dicat, siue ita sit siue non, ita uidetur quibusdam neminem periurum constitui, nisi aliter sentiat animo quam loquitur, siue ita sit, siue non.

De triplici modo periurij.

SEd melius creditur et ille peierare, qui falsum uoluntate fallendi iurat, et qui falsum putans, quod uerum est, iurat, et qui uerum putans, quod falsum est, iurat. Vnde Augustinus: Homines falsum iurant uel cum fallunt, uel cum falluntur. Aut putat homo uerum esse quod falsum est, et temere iurat: aut scit uel putat falsum esse, et tamen pro uero iurat, et nihilominus cum scelere iurat. Distant autem illa duo periuria que commemorauimus. Fac illum iurare, qui uerum esse putat, pro quo iurat. Verum putat esse, et tamen falsum est. Non ex animo iste peierat, sed fallitur. Hoc pro uero habet quod falsum est, non pro falsa re sciens, iurationem interponit. Da alium qui scit falsum esse, et iurat tamquam uerum sit, quod scit falsum esse. Videtis quam ista detestanda sit belua. Fac alium qui putat falsum esse, et iurat tamquam uerum sit, et forte uerum est. Verbi gratia, ut intelligatis: Pluit in illo loco. Interrogas hominem, et dicit pluisse: et tunc pluit ibi, sed putat non pluisse: periurus est. Interest quem admodum uerbum procedat ex animo, ream linguam non facit, nisi rea mens sit. His euidenter traditur, quod tripliciter peierat homo, ut supra diximus, dum uel sciens falsum iurat, uel putans falsum, quod uerum est, iurat, uel astimans uerum quod falsum est, iurat. Sed hoc extremum non uidetur esse periurium, uel si periurium nominetur, eo quod falsum iuratur, non uidetur reus esse periurij qui sic iurat: quia non est mens eius rea, et ideo nec lingua. Immo eius mens rea est, dum iurare presumit, quod perspicue uerum non deprehendit. Non ergo omne periurium mendacium est, nec omnis, qui peierat, mentitur: sed omnis mentiando iurans peierat, et omnis qui falsum iurat siue mentiens siue non, peierat. Cum uero quis iurat quod uerum est, existimans esse falsum, queritur quid sit ibi periurium. Ipsa enim significatio uocis uera est, quia uerum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio uel falsum uel mendacium est, quia uera est: et quod uerum est, periurium non uidetur esse. Ad hoc dicimus, loqui sic, scilicet contra mentem, sub attestacione iuramenti esse periurium. Mentiri ergo adhibita iuratione periurium est. Periurium ergo est uel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, uel iurando loqui falsum sine intentione fallendi, uel iurando loqui uerum cum intentione fallendi. Hic opponitur: Si omnis qui falsum iurat, peierat: tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid, quod tamen non faciet, ex quo iurauit, peierauit, quia falsum iurauit. Non enim ita futurum erat ut iurauit. Ad hoc dici potest, quia non omnis qui iurat quod falsum est, ex quo iurat, periurus est, sicut iste, de quo agimus: sed ex quo propositum mutatur, uel terminum transgreditur, iuratio talis fit periurium reatu.

De uerbis Aposto. ser. 28. uel 30. ro 10.

Questio explicatiua.

Solutio.

Oppositio.

Determinatio.

An iuratio sit malum.

SI autem queratur, Vtrum iurare sit malum: Dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Sponte enim et sine necessitate iurare, uel falsum iurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem iurare, scilicet uel ad asserendam innocentiam, uel ad fœdera pacis confirmandam, uel ad persuadendum auditoribus quod est eis utile, malum non est: quia necessarium eis est. Vnde Augustinus: Iuramentum faciendum est in necessarijs, cum pigri sint homines credere quod eis est utile. Iuratio non est bona, non tamen mala cum necessaria: id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tamquam mala, cum est necessaria. Non est enim contra preceptum Dei iuratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse a iuramento, ut quantum in ipso est quisque non iuret. Quod multi faciunt, in ore habentes iurationem tamquam magnam atque suauem aliquid. Apostolus enim nouit preceptum Domini, et tamen iurauit. Prohibemur enim iurare uel cupiditate, uel delectatione iurandi. Quod ergo Christus ait in Euangelio: Ego dico uobis, non iurare omnino: ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum, et assiduitate iurandi labatur in periurium. Quod uero addidit, Sit sermo uester: Est, est: Non, non: bonum est et appetendum. Quod autem amplius est, a malo est: id est, si iurare cogaris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades: que infirmitas utique malum est. Vnde nos quotidie liberari precamur, dicentes: Libera nos a malo. Ideo, non dixit: Quod amplius est, malum est. Tu enim

Ex ser. Domini in mō te li. 1. ca. 30. ro. 4. et ex expositione 1. c. ad Gala. in f. 10. 4. Rom. 1. c. Matth. 5. f.

11018

D I S T I N C T. XXXIX. IN EXPLICATIONE ADHVC OCTAUI PRÆCEPTI agit de periurio, multas de illo tractans quæstiones.

**N**UNC de periurio uideamus. Periurium est mendacium iuramento firmatum. Hic queritur, Vtrum sit periurium, ubi non est mendacium. Quod quibusdam uidetur ex auctoritate Hieronymi dicentis: Aduertendum est quod iurandum tres habet comites, ueritatem, iudicium, et iustitiam, si ista defuerint, non erit iuramentum, sed periurium. Vbi autem falsum iuratur, ueritas deest. Si ergo falsum iuret, et si non sit ibi intentio fallendi, uidetur esse periurium, quia deest ueritas. Quibusdam placet non esse periurium ubi non est mendacium, et sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita iuratur falsum sine periurio. Falsum forte dixit Apostolus, cum se uenturum ad Corinthios promisit: Nec tamen sicut ei im-

Hier. super Hierem in commentario ad 1. 4. in principio tam. 5.

1. Cor. 16. a

pone-

non facis malum, qui bene vteris iuratione, sed a malo est illius qui aliter non credit, id est; ab infirmitate, que aliquando pœna est, aliquando pœna & culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suavit bonum, indulgit necessarium.

De iuramento, quod per creaturas fit.

QVÆRITVR etiam vtrum liceat iurare per creaturam. Quod non videtur, cum in Deut. 6. c lege scriptum sit: Reddes autem Domino iuramenta tua: Et Christus in Euangelio precipiat Matt. 5. f non iurare omnino, nec per celum, nec per terram, nec per Hierosolymam, nec per caput Hiero. super Matrh. Comment. Iudeis, quasi parulis, est concessum iurare per Creatorem: & preceptum, ut si iuratum re contingeret, non nisi per Creatorem iurarent, non per creaturam: quia iurantes per angelos ad 5. cap. & elementa, creaturas venerabantur honore: & melius erat hoc exhiberi Deo quam creaturis. Infirmis ergo illud prohibuit: sanctis vero, qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Vnde Ioseph per salutem Pharaonis iuravit, Dei iudicium in eo veneratus, quo Gen. 42. c positus erat in infimis. Christus vero ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid diuinum in eis crederetur, pro quo reuerentia eis deberetur: vel ne per ea iurantes falsum, homines se iuramento teneri non putarent.

Quæ iuratio magis teneat, an quæ sit per Deum, an quæ sit per Euangelium, vel per creaturas.

SI autem queritur: Quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Euangelium, vel per creaturas iurat: Dicimus, qui per Deum, quia per Deum hæc sancta facta sunt. Vnde Chrysostomus: si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum. Qui vero per Euangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, scripturae & sancta propter Deum facta sunt, non Deus propter scripturas: ita & creatura facta sunt propter Deum.

Quid est dicere, Per Deum iuro.

HIC queritur quid sit dicere: Per Deum iuro, hoc est testem adhibere Deum. Iuravit enim Rom. 1. b Apostolus dicens: Testis est mihi Deus: ac si dixisset: Per Deum ita est. Vnde Augustinus: Reticulum est putare hoc, si dicas, Per Deum iuras: si dicas, Testis est mihi Deus, non iuras. Quid est enim, Per Deum, nisi testis est mihi Deus: aut quid est, testis est Deus, nisi per Deum? Quid est autem iurare, nisi ius Deo reddere, quando per Deum iuras? ius scilicet veritatis, & non falsitatis? Item: Ecce dico charitati vestra. Et qui per lapidem iurat falsum, periurus est: quia non lapidem, qui non audit, sed eius Creatorem adhibet testem. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem eius testem adhibere. Est etiam quoddam sine: genus iuramenti grauisimum, quod fit per execrationem: ut cum homo dicit: Si illud feci, In psal. 7. illud patiar, vel illud contingat filiis meis. Secundum quem modum accipitur etiam interdum ibi. cum aliquis iurando dicit: Per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi. Obligat retrib. mihi mala. enim hoc Deo. Vnde Augustinus: Cum quis ait: Per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cum dicit: Per filios meos, oppignerat eos Deo, ut hoc eueniat in caput eorum, quod exit In ser. 28. de ore ipsius: si verum, verum: si falsum, falsum. Et sicut per hoc iurans, aliquando hoc Deo obligat: ita per Deum iurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo iuratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppigneratur: ut hoc sit iurare, scilicet Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignerare. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet Creatorem eius testem adhibere.

De illis qui iurant per falsos Deos.

POST hæc queritur: Vtrum fide eius utendum sit, qui per demonia vel idola iurauerit. August. ad Publicolam epist. 154. in princip. De hoc Augustinus scribens ad Publicolam ait: Te prius considerare volo, vtrum si quisquam per deos falsos iurauerit, & fidem non seruauerit, non tibi videatur bis peccasse. Bis utique peccauit: quia iuravit per quos non debuit, & contra pollicitam fecit fidem, quod non debuit. Ideoq. qui vitur fide illius, quem constat iurasse per deos falsos, & vitur fide illius non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, qui per demonia iuravit, sed bono pacto eius, quo fidem seruauit. Et sine dubitatione minus malum est per deos falsos iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Quanto enim per quod iuratur magis sanctum est, tanto magis est pœnale periurium.

Quod

Quod iuramentum quo incaute iuratur, non est obseruandum, nec votum, nec promissio iniuste facta.

NVNC supereft videre: Vtrum omne iuramentum implendum sit. Si enim quis alicui iurauerit contra fidem et charitatem, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, potius est mutandum quam implendum. Vnde Ambrosius: Est contra officium nonnumquam promissum solvere sacramentum, ut Herodes fecit. Item Isidorus: In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incaute vouisti, ne facias: impia est promissio, que scelere adimpletur. Idem: Non est obseruandum sacramentum, quo malum incaute promittitur: ut si quis adultera perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius enim est non implere sacramentum, quam permanere in stupro. Item Beda: Si quid nos incautius iurare contigerit, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, libere illud salubriori consilio mutandum non uerimus: ac magis instante necessitate peierandum esse nobis, quam pro vitando periurio in aliud crimen grauius esse diuertendum. Denique iuravit Dauid per Deum occidere Nabal virum stultum: sed ad primam intercessionem Abigail femina prudentis remisit minas, reuocauit ensen in vaginam: nec aliquid culpe se tali periurio contraxisse doluit. Item Augustinus: Quod Dauid iuramentum per sanguinis effusionem non impleuit, maior pietas fuit. Iuravit Dauid temere, sed non impleuit iurationem maiori pietate. Ex his alijsq. pluribus ostenditur quaedam iuramenta non esse seruanda: et qui sic iurat, vehementer peccat. Cum autem mutat, bene facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat: et quia iniuste iuravit, et quia facit quod non debet.

An sit periurus, qui non facit quod incaute iuravit.

QVI vero mutat: Vtrum periurus debeat dici, solet queri. Beda supra tale iuramentum vocauit periurium. Ioannes etiam Apocrisarius orientalium sedium dixit: Sermo patris nostri Sophronij significat, quod melius est iurantem peierare, quam seruare sacramentum in fractione sanctarum imaginum. Sed periurium dicitur tale iuramentum non obseruatum: et peierare dicitur qui non implet, quod falsum iurat, non quia inde reus sit quod non obseruat, sed quia iuravit iniustum, ex quo reus est, sicut ille qui peierat.

De eo, qui verborum calliditate iurat.

HOC etiam sciendum est, quod quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit.

De illo, qui cogit aliquem iurare.

QVÆRITVR etiam an peccet qui hominem iurare cogit. De hoc Augustinus ait: Qui exigit iurationem, multum interest si nescit illum iuraturum falsum, an scit. Si enim nescit, et ideo dicit: Iura mihi, ut fides ei sit: non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si vero scit eum fecisse, et cogit eum iurare, homicida est. Idem: Qui prouocat hominem ad iurationem, et scit eum falsum iurare, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam, immo duas animas, et eius, quem iurare prouocauit, et suam.

Ex concilio Aurelianensi.

SANCTA synodus decreuit, nisi pro pace facienda, ut omnes fideles ieiuni ad sacramenta accedant.

DISTINCT. XXXIX.

De periurio.

Nunc de periurio videamus, et cetera.

Expeditio textus.

Diuisio. VPRÆ egit Magister de mendacio, quod opponitur quinto præcepto secundæ tabulæ: In hac vero parte intendit agere de periurio: hæc autem pars continet præsentem distinctionem, et diuiditur in partes tres. In quarum prima inquit Magister, quid sit periurium. In secunda vero determinat, qualiter sit iurandum, ibi: Queritur etiam vtrum liceat iurare per creaturam. In tertia vero quod iuramentum est adimplendum, et cetera: ibi: Nunc supereft inuestigare. vtrum omne iuramentum sit adimplendum. Prima pars S. Bon. To. 5.

A diuiditur in partes duas. In quarum prima determinat de periurio per comparisonem ad mendacium. In secunda vero per comparisonem ad iurationem, vel iuramentum, ibi: Si autem queritur, vtrum iurare sit malum. Hac secunda parte indiuisa remanente, prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima inquit: vtrum essentiale sit periurio esse mendacium, et determinat secundum opinionem alienam. In secunda vero determinat secundum opinionem propriam, ibi: Sed melius cre datur, et cetera. In tertia vero remouet dubitationem annexam, ibi: Cum vero quis iurat, quod verum est, et cetera. Similiter secunda pars, in qua determinat, quo modo sit iurandum, diuiditur in partes duas. In quarum prima determinat de forma iuramenti licita. In secunda de forma iuramenti illicita, ibi: Post hæc queritur, vtrum fide eius utendum sit, etc. Et hac parte remanente indiuisa prima diuiditur in tres. In quarum prima querit, quæ sit forma iuramento cõgrua. In secunda quæ forma sit magis obligatoria, ibi: Si autem queritur quis magis teneatur. T t In

In tertia vero determinat, quæ sit formæ iurandi intelligentia, ibi: *Hic queritur, quid sit, per Deum iurare.* Per hunc etiam modum tertia pars principalis diuiditur in partes duas. In quarum prima determinat de iuramenti obligatione. In secunda vero de honestate, ibi: *Deeruit, et cet.* Et illa parte remanente indiuisa, prima diuiditur in partes tres. In quarum prima determinat, vtrum iuramentum illicitum sit obligatorium. In secunda vtrum iuramentum dolosum, ibi: *Hoc etiam sciendum est, quod quacumque arte verborum, et c.* In tertia vero inquirat, vtrum iuramentum coactum sit obligatorium, ibi: *Queritur etiam an peccet, qui hominem iurare cogit.* Sub diuisione partium satis manifesta est in littera.

*Aduertendum est quod iusurandum tres habet comites, et c. Dub. I.*

Contra: Videtur quod ibi sit superfluitas. Quicumque enim iurat cum iudicio discretionis, vere, et iuste iurat: ergo ex quo ponitur ibi iudicium, superfluit veritas, et iustitia. Item cum omnia opera nostra debeant fieri cum discretionem, et rectitudine, et veritate, queritur quare potius iuramentum debeat habere tres comites quam aliud verbum, et factum. Iuxta hoc queritur, penes quid accipiatur numerus istorum trium comitum.

R. e. s. p. Dicendum quod iuramentum comparatur ad tria, videlicet ad iurantem, a quo procedit, ad rem, de qua fit, et ad causam pro qua. Secundum comparisonem ad eum, a quo egreditur, debetur sibi iudicium: secundum comparisonem ad rem, de qua fit, debetur sibi veritas, vt sit adæquatio rei, et sermōnis: secundum vero comparisonem ad causam de qua, sic debetur sibi iustitia, vt pro iusta causa fiat. Et quoniam omne iuramentum habet istas tres comparationes, ideo omne rectum iuramentum habet istos tres comites. Et per hoc patet responsio ad illud, quod ultimo queritur. Ad illud vero quod obijciatur, quod vbi est vnum, videlicet iudicium, ibi sunt reliqua: ergo alia sunt superflua, dicendum quod illa ratio non valet. Deficit enim talis modus loquendi in his, quæ habent se per connexionem: quia enim virtutes connexæ sunt, si vna habetur, habentur et omnes: et tamen non queritur quod si vna habetur, quod ceteræ superfluant. Alibi etiam deficit, videlicet cum aliqua se habent per additionem. Positio enim posteriori ponitur prius: sic posita rationali in homine ponitur sensibilis, et vegetabilis: et tamen ex quo rationalis habetur, non propterea alie superfluant: sic est in proposito intelligendum. Quoddam enim iuramentum fit iuste, quod tamen non fit vere: et aliquod fit vere et iuste, et non tamen discrete, quia sine præmeditatione: et ideo ratio illa non valet. Ad illud, quod queritur, quare magis iuramentum habet istos comites, quam alius actus, dicendum quod hoc est quia iuramentum est in assertionem nostri sermōnis: sermo autem noster dubietatem habet, secundum quod dicitur: Cogitationes mortalium timidae, et incertæ prouidentia. Ideo ad hoc quod sermo noster per diuinam voluntatem confirmetur directe, et conuenienter, indiget comitibus ipsius regentibus, ne inueniatur dissimilis veritati inuocata.

*Si autem queritur, et cet. Dub. I. I.*

Innuat Magister quod magis tenetur qui iurat per Deum, quam qui iurat per creaturas, vel Euangelium. Et rationem huius assignat, quia tanto minus est iuramentum, et c. Sed contra: Iurans per creaturam, non iurat nisi per Deum, quia non intendit inuocare creaturam testem, sed Creatorem: si ergo idem est vtrubi que per quod iurat: ergo eadem est obligatio, et vniuersalis, ergo vnum non est maius altero: et quanto

sollemnius est iuramentum, tanto transgrediens est infamior, et tanto obligatio maior: sed cum, maiori sollemnitate consuevit fieri iuramentum, quod fit per Euangelium, quam quod fit per Deum: ergo, et cet. Item: Magis est contemnere plura bona, quam vnum: sed qui iurat per creaturam, si peierat contemnit Creatorem, et creaturam: qui vero iurat per Deum, et peierat, contemnit alterum tantum: ergo iuramentum quod fit per creaturam, est magis obligatorium, quam iuramentum quod fit per Deum.

R. e. s. p. Dicendum quod responsio Magistri, et confirmatio Chrysostomi regulariter vera est, quia quanto sanctius est, per quod iuratur, tanto iuramentum est magis obligatorium, hoc dico ceteris paribus vbi sollemnitas obseruatur. Vnde sicut dicit Chrysostomus magis obligatoriu est iuramentum quod fit per creaturam, quam quod fit per Deum. Ad illud vero quod obijciatur, quod iurando per creaturam iurat homo per Deum, dicendum quod cum quis iurat per creaturam, intentio fertur ad Deum: sed hoc tantum habitualiter. Cum vero quis iurat per Deum, non tantum fertur habitualiter, sed etiam actualiter. Et quoniam amplior est conuersio actualis, quam habitualis: hinc est quod secundum ipsam maiorem attenditur obligatio, et maioris culpæ est ipsa transgressio. Ad illud, quod obijciatur de iuramento facto per Euangelium, quod est sollemnius, responderi potest dupliciter. Primo quia non tantum fit iuramentum per Euangelia, sed per Euangelia Dei: ita quod non tantummodo fiat ad ipsum conuersio habitualis ratione sui effectus, sed etiam actualis in se, et ad assumptam humanitatem, et ad propalatum veritatem: et ideo tale iuramentum rationabiliter debet fieri cum maiori sollemnitate, et amplioem inducit obligationem. Alio modo dici potest: quod hoc accidit propter sollemnitatem superaditam, quam omnes in forma illa obseruant. Ad illud quod obijciatur, quod plus est contemnere duo, quam vnum, dicendum quod creatura comparatione Creatoris nihil est: vnde quasi nihil addit supra diuinam excellentiam, et per hoc nec contemptus eius super contemptum Dei. Præterea non adeo contemnitur Deus in creatura, sicut contemnitur in seipso.

*Iurare, scilicet Deum testem adhibere, et c. Dub. III.*

Contra: Si hoc verum est, tunc videtur quod forma ista iurandi, Deus mihi testis est, et iuro per Deum, non sint diuersæ formæ iurandi. Iuxta hoc queritur cum aliquando iuremus per hanc præpositionem, *per*, aliquando per hanc præpositionem, *in*, secundum quod dicit Apostolus: Veritatem dico in Christo Iesu, et non mentior, quæ sit inter has differentia. Item queritur: Cum in veteri testamento iuraretur hoc modo: *Viuit Dominus, et hæc mihi faciat, et hæc addat, in primitiua vero Ecclesia hoc modo: Testis est mihi Deus, et in tempore moderno iuret per Deum, vnde veniat ista formarum differentia, secundum diuersa tempora.*

R. e. s. p. Dicendum quod in forma iuramenti introducit ipsa veritas in testimonium. Et hoc potest esse multipliciter: aut in quantum tenet rationem præcipientis: et sic iuratur per Deum, ita quod importat habitudinem principij. Aut in quantum importat habitudinem præcipientis, et cognoscentis: et sic est ista forma: Testis est mihi Deus: siue Scit Deus, quod idem est. Aut in quantum importat habitudinem retribuentis respectu bonorum: et sic iuratur: *Viuit Deus, qui vitam alijs tribuit.* Aut in quantum importat habitudinem retribuentis respectu malorum: et sic iuratur hæc forma: *Hoc faciat mihi Deus, et hoc addat.* Et quoniam ipsa veritas nunc manifeste adducitur ad confirmationem tamquam omnium veritatis principij, et exemplar: hinc est quod in noua lege dupliciter iuratur. Et quia tempore primitiua Ecclesiæ veritas nõdum erat manifesta, sed indigebat maiori euiden-

*Rom. 9. a*  
Iurandi modus multiplex.

*Rom. 1. b*

ARTICVLVS I.

euidentiã: hinc est quod tenebatur tunc ista forma: *A Testis est mihi Deus.* Quia vero in veteri testamento considerabatur diuina veritas, vt vindicans et vlciscens, quia sub ratione seueritatis, et æquitatis: hinc est quod duplicem formam in veteri testamento seruabant, scilicet *viuit Deus, et hoc faciat mihi Deus, et hoc addat.* Ex hoc patet prædictarum differentiarum distinctio, et sufficientia, et vsus earum secundum diuersa tempora. Ad illud, quod queritur, quæ differentia importatur per hanc præpositionem *per*, magis dicit ipsam veritatem sub ratione testificantis, et præcipientis: hæc autem præpositio *in*, importat habitum diuinæ veritatis sub ratione testificantis, et exemplantis. Vnde secundum rem idem est iurare in Deo, et per Deum, et dicere, testis est mihi Deus: licet sit differentia ex parte modi dicendi.

*Sine dubitatione minus malum est per deos falsos iurare. Dub. IIII.*

Contra: Maius peccatum est idololatria, quam periurium, siue verum, siue falsum, et idololatria in iurando committit idololatriam, quia idolum veneratur per ipsum iurando: ergo si iurat verum per falsos deos, magis peccat, quam ille qui iurat falsum per verum Deum.

R. e. s. p. Dicendum quod in iuramento illo, quo quis iurat per falsos deos, duo sunt, videlicet illud quod asseritur, et illud per quod asseritur. Respicendo illud quod asseritur, sic est minus malum. Et sic loquitur Augustinus, quia ex illa parte asseritur verum, et ex alia parte falsum. Respicendo vero ad illud per quod iuratur, maius malum est iurare verum per falsos deos, quam falsum per verum Deum: et secundum istam viam procedit ratio.

*Qui prouocat hominem ad iurationem. Dub. V.*

Contra hoc est quod iudex sciens aliquem iurare falsum, tenetur tamẽ nihilominus ex officio ab eo exigere iuramentum: ergo videtur quod faciẽdo illud, ad quod tenetur, peccet mortaliter occidendo proximum.

R. e. s. p. Dicendum quod exigens iuramentum aut est persona publica, aut priuata. Si publica sic tenetur exigere secundum iuris ordinem siue sciat, siue nesciat ipsum falsum iurare, quia non imputatur sibi. Verbum autem Augustini intelligitur de persona priuata, quæ non compellitur ex iuris ordine iuramentum exigere, sed ex propria voluntate.

*Sancta synodus decreuit, et cet. Dub. VI.*

Contra hoc obijciatur: quia iuramentum non est opus priuilegiatum, immo pertinet tam ad imperfectos, quam ad perfectos: ergo non videtur quod circa ipsum sit huiusmodi sollemnitas ieiunij obseruanda.

R. e. s. p. Dicendum quod hoc non est propter priuilegium, sed magis propter periculum, quia post cibum, et potum homo pronior est ad multiloquium: et ideo facilius caderet homo in periurium. Præterea, ideo institutum est vt ieiuno stomacho fiat iuramentum, quatenus per hoc insinuetur, quod cum magna reuerentia nomen diuinum est in testimonium inuocandum, et non passim pro quacumque causa. Excipitur autem bonum pacis propter hoc, quod ipsum est maxime appetendum, et eius oppositum maxime fugiendum. Vnde quia in reformando pacem mora trahit periculum ad se, propter hoc in casu isto non ita seruatur ieiunium.

*S. Bon. To. s.*

QUESTIO I.

*An omne periurium sit mendacium.*

*S. Thomas 2. 2. q. 98. art. 1. Et 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 3. q. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 1.*

**M**TRVM omni periurio conueniat ad esse mendacium. Et quod sic, videtur: quia periurium prohibetur per quintum mandatum secunda tabule: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium: sed ibi prohibetur falsitas in verbo, quæ non potest esse sine mendacio: ergo videtur quod cum ibidem prohibetur periurium, quod omne periurium includat in se mendacium.

**Ab oppositum**  
*Exod. 20. b*

1. ITEM qui assumit summam veritatem in testimonium veritatis, recte eam assumit, et qui recte assumit non peccat: ergo quando summa veritas adducitur ad confirmationem veritatis, nullum est periurium. Ad hoc ergo quod sit periurium necesse est ipsam veritatem adduci ad confirmandum mendacium: redit ergo idem quod prius.

3. ITEM qui asserit quod animo sentit non peccat, quia vult sermone ad id, ad quod institutus est: si ergo periurans in assertionem sua peccat: aliud gerit in animo, aliud asserit in ore: sed omnis talis est mendax: ergo mendacium est de esse periurij.

4. ITEM periurium est peccatum linguæ: sed linguam non facit ream nisi mens rea, et male sibi conscia: ergo ad hoc quod committatur periurij culpa, necesse est quod fallendi intentio præcedat: sed illa facit hominem mentiri: ergo, et cet.

*August. de verb. Apof. ser. 28. habetur in littera c. 2.*

SEDCONTRA: Hieronymus super Hieremiam dicit, quod iuramentum habet tres comites scilicet iudicium, iustitiam, et veritatem. Et sicut ex defectu veritatis conuenit fieri iuramentum inordinatum, ita ex defectu iudicij, et iustitiæ. Si ergo periurium generaliter complectitur iuramentum inordinatum, videtur quod non omne periurium sit mendacium.

**FVNDAMENTA.**

I TEM aliquis intendens facere adulterium, et homicidium, hoc iuramento confirmat: Esto ita. Talis autem aut recte iurat, aut periurat: constat quod non recte: ergo periurat, et tamen non mentitur: ergo non est essentiale omni periurio mendacium.

*Hier. c. 4. super illud: Iurabis, viuit Dominus: habetur 22. q. 2. c. Anima- aduersus*

I TEM qui iurat adducit Deum in testimonium veritatis: esto ergo quod iuret falsum, quod credit esse verum, talis cum adducat veritatem in testimonium falsitatis, periurus est: sed quia credit, et intendit verum dicere, non est mendax: ergo non omnis periurus mentitur, nec omnẽ periurium est mendacium.

I TEM ad esse mendacij non tantummodo requiritur intentio fallendi, sed etiam falsitas sermōnis: sed contingit aliquem incurere periurij crimen si verum iuret, et intendat falsum iurare, et per iuramentum

**Tt 2 mentum**

mentum illud proximum ledere: ergo videtur quod alicubi reperitur perfecta ratio periurij, vbi non reperitur plena ratio mendacij: ergo, et cet.

CONCLUSIO.

Periurium oppositum iuramento assertorio vniuersaliter claudit in se mendacium, accipiendo mendacium extenso vocabulo, non autem si proprie sumatur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic est triplex modus dicendi. Quidam namque dixerunt quod periurium subternit sibi mendacium. Eristi dixerunt quod si aliquis iurat falsum quod credit esse verum, nõ periurat, quia non mentitur. Sed hæc positio improbatur per Augustinũ qui dicit, quod cum homo iurat quod putat esse verum, et tamen est falsum, temere iurat. Et ex hoc habetur quod iuramentum illud est temerarium, et inordinatum, et ita periurium: et tamen non est ibi mendacium. Ideo dixerunt alij, quod non omne periurium est mendacium, pro eo quod non solummodo contingit incurrere crimen periurij propter veritatis defectum, verumetiam propter defectum iustitiæ, et iudicij. Sed instantia ista quæ fertur, videtur magis habere locum in iuramento obligatorio, quam in iuramento assertorio. In illo enim proprie reperitur iudicium, et iustitia. Et ideo adhuc remanet quæstio, vtrum omne periurium, quod opponitur iuramento assertorio, sit mendacium, cum sit veritatis priuatiuum. Propterea tertio potest adhuc responderi, quod sicut patuit ex præcedenti distinctione, aliquid est mendacium simpliciter, et secundum rationem completam: aliquid est mendacium secundum quid, videlicet quantum ad ipsius mendacij materiam: aliquid est mendacium secundum quid, quia habet ipsius mendacij formam. Mendacium simpliciter est quod habet falsitatem in voce, et in intentione: mendacium vero secundum quid, et secundum materiam, est quod habet falsitatem in voce, sed non in intentione: mendacium secundum quid, et secundum formam, est, quod habet falsitatem in intentione, sed non in voce. Cum ergo queritur, vtrum periurium oppositum iuramento assertorio vniuersaliter claudat in se mendacium. Si large accipiatur mendacium extenso nomine ad mendacium simpliciter, et secundum quid, sic omne periurium in se includit mendacium. Et hoc est quod Magister dicit in littera, quod periurium est vel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel iurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel iurando loqui verum, cum intentione fallendi. Si autem proprie accipiatur mendacium, sic non est essenziale omni periurio, nec periurio prout opponitur iuramento obligatorio, nec periurio quod opponitur iuramento assertorio, sicut dicit Magister in littera, et rationes probant adductæ ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod periurium prohibetur in quinto mandato, dicendum quod non solum ibi prohibetur, immo etiam prohibetur in secundo primæ tabulæ, in quantum per ipsum periurium facit quis contumeliam summæ veritati assumendo eam in uanum, dum assumit eam ad confirmationem falsi sciti, vel falsi opinati, vel etiam dubij. Possit tamen dici, quod in quinto mandato prohibetur falsum testimonium, non solum quantum ad falsitatem sermonis, sed etiam quantum ad falsitatem intentionis, et rei, et sermonis, et coniunctum, et diuisum; et prout diuisum prohibentur, non dicunt mendacium secundum plenam rationem, sed secundum semiplenam tantum, sicut patet ex præcedentibus.

2. Ad illud quod obijcitur, quod qui adducit diuinam veritatem in testimonium veritatis, recte iurat, dicendum quod illud non semper est verum: quia potest eam adducere in testimonium veritatis intendens eam adducere in testimonium falsitatis: et sua intentio peruersa reatum periurij introducit, quamuis non habeat completam rationem mendacij. Præterea, alius defectus est in ratione illa: quia non omne falsum est mendacium: et propterea non sequitur, quod si periurium includit falsum, quod propter hoc includat mendacium.

3. Ad illud quod obijcitur, quod qui asserit quod in animo sentit, non peccat, dicendum quod verum est si ita nouit in animo, quod possit exterius asserere in sermone, et hoc est quando est certus: sed quando falsa credulitate decipitur, si exterius audeat affirmare per iuramentum, non excusatur: quia secundum quod conscientia erronea in moribus non excusat factum iniustum, sic æstimatio falsa in his, quæ creduntur, non excusat iuramentum falsum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod lingua non est rea, nisi mens prius sit rea, responderi potest dupliciter, quia illud verum est in sermonibus indifferentibus: sed in sermonibus malis, et inordinatis, et a Deo prohibitis, excessus linguæ introducit reatum mentis, et conscientiæ. Aliter etiam potest dici, quod mens, et intentio rea dicitur, non solummodo quia in iurando intendit fallere, sed etiam si intendat iurare id, de quo non habet certitudinem, pro eo quod ipsi summæ veritati subtrahit debitum honorem.

mentum illud proximum ledere: ergo videtur quod alicubi reperitur perfecta ratio periurij, vbi non reperitur plena ratio mendacij: ergo, et cet.

CONCLUSIO. Periurium oppositum iuramento assertorio vniuersaliter claudit in se mendacium, accipiendo mendacium extenso vocabulo, non autem si proprie sumatur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic est triplex modus dicendi. Quidam namque dixerunt quod periurium subternit sibi mendacium. Eristi dixerunt quod si aliquis iurat falsum quod credit esse verum, nõ periurat, quia non mentitur. Sed hæc positio improbatur per Augustinũ qui dicit, quod cum homo iurat quod putat esse verum, et tamen est falsum, temere iurat. Et ex hoc habetur quod iuramentum illud est temerarium, et inordinatum, et ita periurium: et tamen non est ibi mendacium. Ideo dixerunt alij, quod non omne periurium est mendacium, pro eo quod non solummodo contingit incurrere crimen periurij propter veritatis defectum, verumetiam propter defectum iustitiæ, et iudicij. Sed instantia ista quæ fertur, videtur magis habere locum in iuramento obligatorio, quam in iuramento assertorio. In illo enim proprie reperitur iudicium, et iustitia. Et ideo adhuc remanet quæstio, vtrum omne periurium, quod opponitur iuramento assertorio, sit mendacium, cum sit veritatis priuatiuum. Propterea tertio potest adhuc responderi, quod sicut patuit ex præcedenti distinctione, aliquid est mendacium simpliciter, et secundum rationem completam: aliquid est mendacium secundum quid, videlicet quantum ad ipsius mendacij materiam: aliquid est mendacium secundum quid, quia habet ipsius mendacij formam. Mendacium simpliciter est quod habet falsitatem in voce, et in intentione: mendacium vero secundum quid, et secundum materiam, est quod habet falsitatem in voce, sed non in intentione: mendacium secundum quid, et secundum formam, est, quod habet falsitatem in intentione, sed non in voce. Cum ergo queritur, vtrum periurium oppositum iuramento assertorio vniuersaliter claudat in se mendacium. Si large accipiatur mendacium extenso nomine ad mendacium simpliciter, et secundum quid, sic omne periurium in se includit mendacium. Et hoc est quod Magister dicit in littera, quod periurium est vel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel iurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel iurando loqui verum, cum intentione fallendi. Si autem proprie accipiatur mendacium, sic non est essenziale omni periurio, nec periurio prout opponitur iuramento obligatorio, nec periurio quod opponitur iuramento assertorio, sicut dicit Magister in littera, et rationes probant adductæ ad partem istam.

QVÆSTIO II. An omne periurium sit peccatum.

S. Tho. 2. 2. q. 98. art. 2. Et 3. Sent. d. 39. q. 1. art. 4. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 3. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 2.

TRVM omne periurium sit peccatum. Ad oppositum. Et ostenditur quod aliquis possit periurare sine peccato. Esto enim quod aliquis iuret falsum quod putat esse verum propter utilitatem proximi, iuramentum illud nec est in diuinæ veritatis contemptum, nec etiam in proximi nocuum: ergo non repugnat mandato primæ tabulæ, nec secundæ: igitur non est peccatum: et tamen est periurium, sicut in præcedentibus fuit ostensum: ergo non omne periurium est peccatum.

1. ITEM nullus venerando, et amando Deum peccat: sed Augustinus dicit, quod illud per quod quis iurat, veneratur, et amat: cum ergo aliquis iurat falsum per Deum, veneratur et amat ipsum Deum: ergo non committit periurium: ergo periurium non est peccatum.

2. ITEM sicut peccatum opponitur bonitati, sic periurium veritati: sed veritas spectat ad intellectum, bonitas ad affectum: sic etiam falsum, et malum differunt. Cum ergo vitium, et peccatum dicat oppositum bonitati, quæ se tenet ex parte affectus, et periurium sit oppositum veritati, quæ se tenet ex parte intellectus, non videtur quod aliquod periurium sit peccatum.

3. ITEM possibile est aliquem cogi ad hoc quod iuret falsum: sed necessitas non habet legem, immo quæ alias sunt illicita, necessitas facit licita, sicut patet de eo qui furatur, et est in extrema necessitate: ergo videtur quod saltem in tali casu periurium sit licitum: et sic non est essenziale ei esse peccatum.

SED CONTRA: Grauius vitium, et magis deformis est periurium, quam simplex mendacium: sed necesse est omne mendacium esse peccatum secundum

Glossa sum per Mat. 5.

FVNDAMENTA.

quod Augustinus dicit, et habitum est in præcedentibus: videtur ergo quod similiter sit circa ipsum periurium, immo multo fortius.

ITEM quicumque periurat, iurat inordinate: et qui iurat inordinate, iurat iniuste, vel temerarie, et omnis talis peccat: ergo, et cet.

ITEM omnis, qui periurat, assumit nomen Dei in uanum, et omnis talis facit contumeliam diuinæ veritati: hoc autem est peccatum, et malum secundum se: ergo necesse est omne periurium malum esse.

ITEM omne illud est malum, cui debetur pœna: sed omni periurio debetur pœna, secundum quod dicitur: Testis falsus non erit impunitus: ergo si periurium est falsa testificatio, videtur necessario quod omne periurium sit peccatum.

Prout. 19. a

CONCLUSIO.

Periurium est ita de se, et secundum se malum, quod nullo modo potest bene fieri, cum sepe includat mendacium, semper autem iniuriam primæ veritati.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio periurium est malum non solummodo in se, sed etiam secundum se, ita quod nullo modo potest bene fieri. Ratio autem huius est duplex. Vna propter hoc quod periurium plerumque claudit in se mendacium, quod est secundum se malum. Alia vero ratio est generalis, quia omnis periurans contumeliam facit summæ veritati, dum eam adducit ad eius confirmationem, ad quod non deberet assumi. Et ideo, quia non tantum deordinat hominem ad proximum, sed etiam deordinat hominem ad Deum, inde est quod semper est malum. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod primo obijcitur in contrarium, de eo, qui iurat falsum, quod putat esse verum propter utilitatem proximi, dicendum quod talis peccat propter veritatis contemptum: quamuis enim non contemnat ipsam veritatem ex certa scientia, adducendo eam in testimonium falsitatis, contemnit tamen ex ipsa temeritate. Adeo enim est nomen Domini terribile, et venerabile, quod nullus debet ipsum in testimonium assumere, nisi nouerit quid loquatur. Vnde ignorantia non excusat in tali iuramento. Hoc enim debet vnusquisque scire, quod non debet iuramento aliquid firmare, nisi de illo sit certus. Vnde si talis ignoret rem, de qua iurat, hoc ipso scit se male iurare, si eam iuramento affirmat: et ideo non excusatur a culpa.

2. Ad illud quod obijcitur, quod illud per quod quis iurat, veneratur, et amat, dicendum quod illud est verum, quando recte, et ordinate per illud iurat: sed quando false, et inordinate per ipsum iurat, et videatur venerari per credulitatem, potius contemnit, et contumeliam sibi facit per inordinatam locutionem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod periurium opponitur veritati, quæ est in intellectu, dicendum quod secundum quod duplex est cognitio speculatiua, et practica, sic dupliciter contingit loqui de ipsa veritate. Aut prout est regula meræ speculationis, aut prout est regula ipsius locutionis, et operationis. Veritas enim fidei, et prudentiæ dicitur, qualiter loquendum sit, et quid agendum. Cum ergo dicitur, quod mendacium, et periurium opponitur veritati, hoc non intelligitur de veritate primo modo, sed de veritate secundo modo. Et ista veritas secundo modo dicitur iuncta est bonitati: et tenet rationem virtutis, et actus eius est in præcepto, secundum quod dicitur: Loquimini veritatem vnusquisque cum proximo suo. Ipse autem obijcit de veritate, prout consistit in mera speculatione: ideo ratio illa non valet.

Ephes. 4. e

S. Bon. To. 5.

TRVM omne periurium sit mortale peccatum. Et quod sic, videtur. Augustinus in quodam sermone de iuramento: Falsa iuratio est perniciofa, vera periculosa, nulla securo: sed quod est perniciosum, est mortale peccatum: cum ergo omne periurium sit falsa iuratio: ergo periurium est mortale peccatum.

4. Ad illud quod obijcitur de illo, qui peierat necessitate compulsus, quod non peccat, dicendum quod falsum est. Est enim necessitas naturæ, et necessitas coactionis. Necessitas inquam naturæ legem non habet: et potest a toto excusare, necessitas vero coactionis non excusat a toto in his, quæ secundum se mala sunt, sed excusat solum a tanto, quia voluntas sufficienter cogi non potest: et propterea quia periurium secundum se malum est, quantumcumque quis compellitur ad illud, non omnino a peccato excusatur, immo sibi a canone pœna imponitur. Dicit enim canon, quod si quis periurat pro vita corporis seruanda, quia magis dilexit corpus quam animam, ieiunet tres quadragesimas. Nec est simile de furto, quia furtum non est malum nisi propter rerum appropriationem. Extrema autem necessitas omnia facit communia: nulla autem necessitas tollit periurij deformitatem, eo quod nulla necessitate licitum sit nomen Dei in uanum inuocare: et ita non est simile hinc et inde De obligatione autem iuramenti coacti infra determinabitur satis plane.

QVÆSTIO III.

An omne periurium sit mortale peccatum.

S. Tho. 1. 2. q. 36. art. 4. Et 2. 2. quæst. 98. art. 3. Et 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 5. Scotus 3. Sent. dist. 39. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 3. q. 2. Durandus 3. Sent. dist. 39. q. 5. Io. Bacc. 3. Sent. d. 39. q. 1. Tho. Argent. 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 39. q. 2.

TRVM omne periurium sit mortale peccatum. Et quod sic, videtur. Augustinus in quodam sermone de iuramento: Falsa iuratio est perniciofa, vera periculosa, nulla securo: sed quod est perniciosum, est mortale peccatum: cum ergo omne periurium sit falsa iuratio: ergo periurium est mortale peccatum.

1. ITEM quod directe est contra mandatum, et prohibitionem, est peccatum mortale: sed periurium directe est contra prohibitionem secundæ tabulæ, et primæ: ergo videtur quod semper sit mortale peccatum, in vtraque enim prohibetur periurium.

2. ITEM contemptus introducit mortale peccatum: sed omnis periurans contemnit ipsam summam veritatem, dum ipsam adducit in testimonium falsi: ergo omne periurium est peccatum mortale.

3. ITEM mendacium de se quando seriofum est, peccatum graue est: cum ergo iuramentum superadditum trahat ipsum mendacium in aliud genus, videtur quod qualecumque mendacium per iuramentum superadditum fiat mortale peccatum.

SED CONTRA: Sicut contingit aliquem iocose mentiri, sic etiam contingit aliquem iurare falsum: sed quod ioco fit, non fit contemptu: si ergo aliquod periurium potest esse iocosum, non videtur quod omne periurium sit mortale peccatum.

ITEM sicut est aliquid mendacium, quod nulli obest, et alicui prodest: ita potest esse aliquod periurium: sed tamen periurium magis procedit ex pietate, quam ex libidine: cum ergo libido radix sit omnis peccati mortalis: videtur quod non omne periurium, necessario sit mortale peccatum.

AD OPPOSITUM.

FVNDAMENTA.

Tr 3 ITEM



ITEM sicut contingit aliquem impræmeditate loqui falsum, ita contingit aliquem impræmeditate iurare falsum: sed peccatum non est mortale, nisi fiat ex deliberatione, et consensu: ergo non omne periurium est mortale peccatum.

ITEM sicut assumere nomen Dei super falsum, repugnat mādato decalogi, ita etiam affirmare in vanū: sed non semper cum quis assumit nomen Dei in vanū, peccat mortaliter, vt patet de his, qui iurant præter necessitatem: ergo videtur similiter, quod non semper mortaliter peccet qui assumit nomen Dei super falsum: ergo non omne periurium est mortale peccatum.

CONCLUSIO.

Periurium quodlibet non est mortale peccatum, veluti illud quod non est deliberatione factum: sed illud tantum quod fit ex deliberatione: siue sit cum solemnitate, siue non, dummodo deliberatio sit quantum ad dictum, et quantum ad iuramentum simul.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod periurium duo dicit, videlicet iurationem et inordinationem. Est enim periurium iuramentum in debitum, et inordinatum. Iuratio autem triplex est. Quædam est deliberata, et solemnizata, scilicet quod testes iurant supra sancta Dei Evangelia in iudicis præsentia. Quædam est deliberata, sed non solemnizata, quando quis in occulto iurat aliquid ex deliberatione, intendens illud per diuinæ veritatis testimonium confirmare. Quædam autem est nec deliberata nec solemnizata, sicut quando quis iurat in communi sermone, non attendens quem inuocat, et ad quid, sed ex quadam consuetudine. Et secundum hoc, periurium potest committi tripliciter. Nā si committatur circa iurationem deliberatam, et solemnizatam, sic est graue peccatum, et enorme, ita quod reddat hominem infamem. Si vero committatur circa iurationem nō solemnizatam, nec deliberatam, sic non est peccatum mortale, sed veniale, propter hoc quod lingua in lubrico posita est. Si vero committatur circa iurationem deliberatam, licet non solemnizatam, tūc distinguendum est: quia aut deliberat de dicto, et de iuramento, vtrum videlicet dictum sit verum, et vtrum sit iuramento confirmandum: et tunc si periurat, mortaliter peccat. Aut deliberat de dicto tantum, vtrum sit verum, non tamen de iuramento superaddito: et tunc potest esse veniale peccatum. Valde tamen est cauendum, quia veniale illud periculosum est, et multum appropinquat ad mortale peccatum. Concedendum est igitur, quod non omne periurium est mortale peccatum, sicut illud quod non est deliberatum. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ hoc ostendunt, licet aliquæ ex eis non necessario cogant.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, quod falsa iuratio est perniciofa, dicendum quod Augustinus intelligit non generaliter de omni scilicet iuratione, sed de illa, quæ fit cum deliberatione, et de illa verum est quod mortale peccatum est. 2. AD illud quod obijcitur, quod omne periurium directe repugnat diuinæ prohibitioni, dicendum quod illud non est verum de quolibet, sed de illo solū quod fit cum plena deliberatione, et consensu. Sed si tu obijcias, quod omnis actus fornicationis, et adulterij repugnat illi præcepto: Non mœchaberis: et ideo est peccatum mortale, dicendum quod non est simile de verbo quod facile euolat, et de perpetracione peccati carnalis: quoniam actus ille semper debet subiacere imperio rationis. Vnde nunquam consummatur opus carnis, quin homo reputetur consensisse pleno consensu. Ideo magis generaliter repugnat prohibitioni, quam actus periurij.

3. AD illud quod obijcitur, quod in omni periurio est contemptus summæ veritatis, dicendum quod quando aliquis iurat ex quadam consuetudine, vel ioco, non delibens de excellentia veritatis in testimonium inuocata, et si aliquo modo possit dici contemnere, quia non adeo veneratur sicut debet: tamen proprie non contemnit, quia potius est ibi debita honoris omisio, quædam etiam negligentia, quam illatio contumeliæ. Sed si ex deliberatione hoc faceret, absque dubio tunc grauius peccaret.

4. AD illud quod obijcitur, quod iuramentum trahit mendacium ad aliud genus, dicendum quod illud est verum quando iuramentum additur cum deliberatione ipsi mendacio: tunc enim habet plenam rationem iuramenti, et trahit in aliud genus peccati. Quando vero præter deliberationem additur, tunc quædam est circumstantia aggravans, non necessario trahens in genus mortalis peccati, pro eo quod iuramentum illud superadditum non introducit plenum veritatis contemptum: nec est ipsius veritatis destructiuum, licet aliquo modo disponat ad veritatis contrarium, quia consuetudo frequenter parit libidinem, et contemptum: ideo valde cauendum est periurium. Et quia propter incertitudinem sermonis frequenter periurium iuramento coniungitur: hinc est quod ipsum iuramentum in Christianis viris, et maxime per se debet esse valde rarum, secundum consilium eius qui dicit: Iurationi non assuecat os tuum, sunt enim multi casus in illa.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de forma iurandi. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, vtrum liceat iurare per Deum. Secundo vtrum liceat iurare per aliquod creatum. Tertio, vtrum liceat recipere iuramentum ab idololatriis factum.

QVÆSTIO I.

An licitum sit iurare per Deum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 31. Memb. 2. art. 2. S. Thom. 2. 2. q. 89. art. 2. Et 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 2. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 39. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 4. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 39. q. 1.

TRVM licitum sit iurare per Deum. Et quod sit simpliciter illicitum, videtur: Omne illud, quod est prohibitum, est malum, et illicitum, sed iurare per Deum est prohibitum, quia dicitur: Nolite iurare omnino. Similiter: Ante omnia fratres mei nolite iurare: ergo iurare per Deum est malum, et illicitum.

1. ITEM omnis actus, qui est perniciosus, vel periculosus, est de se malus, et illicitus: sed iuratio per Deum facta, secundum quod dicit Augustinus in quodam sermone, aut est perniciofa, aut periculosa, et nulla secuta: ergo, et cetera.

2. ITEM omne illud quod sibi relictum est malum, simpliciter loquendo, iudicandum est malum, et illicitum: sed iurare per Deum sine causa est malum, et illicitum: ergo simpliciter loquendo illicitum est, et malum iurare per Deum.

3. ITEM omnis actus, cuius consuetudo est mala, est de se malus, et illicitus: sed consuetudo iurandi per Deum est mala, et reprobanda: ergo iurare per Deum est malum et illicitum.

4. ITEM omnis actus, cuius consuetudo est mala, est de se malus, et illicitus: sed consuetudo iurandi per Deum est mala, et reprobanda: ergo iurare per Deum est malum et illicitum.

SED

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Augustinus in sermone de verbis Apostoli: Si peccatum esset iuratio, non diceretur in lege: Redde Domino iuramenta tua: sed Dominus reddimus iuramenta, quando iuramus per Dominum: cum ergo hoc sit in lege concessum, videtur quod iurare per Deum non sit illicitum.

ITEM nullus actus qui habet exemplar in Deo est malus, et illicitus: sed iuratio per Deum habet exemplar in ipso Deo, quoniam ipse Deus iurat per semetipsum, secundum quod dicit Apostolus. Et in Psalmo: Iurauit Dominus, et cetera. Et in Genesi: Permetipsum iurauit, et cetera, ergo iurare per Deum non est illicitum.

ITEM nullus actus, in quo exhibetur honor, et reuerentia ipsi Deo, est illicitus: sed cum iuramus per Deum, exhibemus honorem et reuerentiam ipsi Deo: ergo, et cetera. Minor probatur per Glossam: Hoc per quod iurat quilibet, hoc veneratur, hoc amat, hoc timet: ideo prohibetur, quod non iuretur nisi per Deum.

ITEM omnis actus transiens super materiam debitam, est bonus et licitus: sed iurare per Deum est actus transiens super materiam debitam, quia hoc est inuocare diuinam veritatem in testimonium: ergo iurare per Deum est bonum, et licitum.

ITEM omne illud quod facit ad confirmationem veritatis, et ad confutationem falsitatis, et dolositatis, est bonum, et licitum: sed iurare per Deum est huiusmodi, quia per testes et iurationem boni expiantur, et etiam mali conuincuntur, et puniuntur: ergo iuratio per Deum est bona, et licita. Iuxta hoc queritur, vtrum iuramentum bonum, et licitum sit appetendum. Et quod sic, videtur: quia potest esse meritorium. Et sic queritur, quare iuramentum fuit a Domino prohibitum magis, quam aliud bonum.

CONCLUSIO.

Iurare per Deum est licitum.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod aliqui dicere voluerunt, quod omne iuramentum est illicitum, non solum per creaturam, sed etiam per ipsum Deum: et hoc fuit, et est positio hereticorum Manichæorum, qui sui erroris occasione sumperunt ex verbo Domini: et ex eo quod dicitur in Iacobo: Quod quidem verbum male intellexerunt dupliciter. Primo, quia crediderunt quod Dominus ipsum iuramentum prohiberet tamquam de se malum. Secundo, quia intellexerunt per hoc quod dicitur: Non iurabis omnino, quod Dominus omne iuramentum prohiberet. Et in primo errauerunt: quoniam si lex Euangelica non prohibet nisi quod malum est de se, iurare autem per Deum, et adducere ipsam veritatem in testimonium, nec est contra rationem rectam, nec contra consuetudinem bonam, nec contra legem Dei, maxime cum lex diuina dicat: Redde Domino iuramenta tua, quam legem ipsi impij manichæi dicunt a malo Deo esse latam. In eo quod intelligebant Dominum iuramentum prohibere per se, errabant, quia credebant præcepta Euangelij repugnare præceptis legis veteris, repugnare etiam rationi rectæ, et moribus bonis. Vnde et ipsorum errorem elidens Augustinus dicit quod iuramentum non fuit prohibitum propter se, sed propter vitandum periurium. Ait enim sic ad Publicolam: Dicitum est in nouo Testamento, ne omnino iuremus: quod mihi propterea dictum videtur, non quod iurare sit peccatum, sed quia periurare est immane peccatum, a quo nos longe esse voluit, qui ne omnino iurarem commonuit. In alio etiam errabant, quia credebant iurationem vniuersaliter esse prohibitam. Et iste error venit ex manifesta ignorantia, quia nescierunt intelligere, quod alium sensum facit negatio præposita signo vniuersali, alium sensum facit postposita. Præposita enim facit

Positio heretica Manichæi. Matt. 5. f. Iac. 5. c. Improb.

Matt. 5. f. Deut. 5. b.

Epist. 154. 20. 2.

Negatio præposita, et postposita signo vniuersali.

æquipollere particulari negatiuæ, postposita suo contrario. Vnde differt dicere: Non omnis homo currit, et omnis homo non currit. Dominus autem non dixit: Omnino non iurabis, sed non iurabis omnino. Vnde non prohibuit omnem iurationem, sed prohibuit quod non esset omni modo, et sine omni causa iurandum. Et ideo isto errore abiecto tamquam irrationali, et pernicioso, concedendum est, quod licitum est iurare per Deum. Et hoc communiter tenet vniuersitas fidelium. Quia tamen non sic est licitum, quin aliquo modo possit esse illicitum, dubium est inter doctores. Vtrum iurare per Deum dicat actum bonum, in genere, aut actum indifferentem. Et aliquibus visum fuit, quod iurare per Deum est actus bonus in genere, ratione tamen pronitatis ipsius iurantis malus est per occasionem. Dicunt enim illum actum esse bonum in genere, pro eo quod actus transit super materiam debitam, quia inuocare in testimonium recte, transit super ipsam veritatem. Alijs autem videtur quod iurare per Deum de se sit indifferens, quia diuina veritas potest inuocari per iuramentum in testimonium veritatis, et in testimonium falsitatis: et vnum est bonum, et alterum malum, quia in vno sit reuerentia, in altero iniuria. Vnde nota, quod quidam sunt actus, qui pertinent ad diuinum cultum, vt laudare Deum: et isti sunt boni per se, et secundum se. Quidam vero sunt actus qui sunt ad oppositum, et isti sunt per se mali, vt blasphemare Deum. Quidam autem sunt medio modo, sicut actus iurandi, qui si fiat reuerenter, est ad cultum Dei: si fiat irreuerenter, est ad oppositum. Ideo dicunt, quod iurare per Deum licitum est, sicut indifferens, quod potest fieri bene, et male. Et quia indifferens diuersis ex causis potest esse occasio cadendi in malum, et vitandi malum: hinc est quod Dominus aliquando mouet, et inducit homines ad iurandum per Deum, aliquando retrahit: In veteri lege inducebat ad iurandum per Deum, vt per hoc reuocarentur a iuramento idolorum cum dicebat: Redde Domino iuramenta tua. In noua lege retrahit, vt ostendat periurium esse fugiendum. Et pro tanto iuxta hunc modum dicendi satis rationabiliter videtur, quod iurare per Deum sit licitum, tamquam indifferens. Siue autem sit indifferens, siue bonum in genere, quia vtrumque potest dici satis probabiliter, hoc pro certo tenendum est, quod licitum est per Deum iurare, et concedendæ sunt rationes hoc offendentes.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, quod actus iste est prohibitus, dicendum quod non prohibetur actus iste, quia malus est, sed quia occasio est mali: nec etiam prohibetur vniuersaliter, sed prohibetur, vt quis non iuret irreuerenter. Et hoc importat ipsius verbi sententia, secundum quod explanatum est supra.

2. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum vel est perniciosum, vel periculosum, dicendum quod periculosum dicitur aliquid dupliciter, aut quia periculi causa, aut quia periculi occasio. Iurare autem per Deum dicitur periculosum esse, non quia causa periculi, potest enim esse meritorium, et bonum, sed quia occasio periculi in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

3. AD illud quod obijcitur, quod omne illud quod sibi relictum est malum de se, iudicandum est malum, et illicitum, dicendum quod dupliciter contingit intelligere actum iurandi per Deum sibi relinquij. Aut considerando iuramentum in se: et sic non est malum, sed vel est indifferens, vel bonum in genere. Aut secundum quod sit in opere præter causam, et vtilitatem, et necessitatem: et sic malum est, pro eo quod est ibi priuatio finis debiti, et priuatio reuerentia, vel positio irreuerentia, ex hoc quod aliquis præter causam, et vtilitatem, et necessitatem diuinam, veritatem assumit in testimonium. Verum tamen ex hoc non potest concludi, quod iurare per Deum simpliciter sit malum.

4. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

5. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

6. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

7. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

8. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

9. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

10. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

11. AD illud quod obijcitur, quod iurare per Deum est malum, et illicitum, dicendum quod illud quod dicitur: Nolite iurare omnino, non est absolute prohibitum, sed est prohibitum in eo, qui non diligenter obseruat, qualiter iurat.

Veritas Catholica.

Opinio 1.

Opinio 2.

Deut. 5. b. Matt. 5. f.

Approbatio vtriusque.

Sicut

Sicut enim non sequitur: loqui sine causa, et vtilitate est malum: ergo loqui est malum: sic etiam non tenet illatio prædicta.

4. AD illud quod obiicitur, quod omnis actus cuius consuetudo est mala, de se est malus, dicendum quod hoc est falsum, quia multa sunt, quæ bona sunt pro loco, et tempore, et si frequententur generant vitiositatem: sicut bonum est aliquando ridere, et letari, sed non est bonum hoc frequentare, quia perducit in dissolutionem: sic etiam et de iuramento intelligendum est, quia assiduitas iurandi minuit reuerentiam veritatis, et quodam modo disponit ad assertionem falsitatis.

Resp. ad vltimum pro fundam.

AD illud quod queritur, vtrum iuramentum per Deum licite factum sit appetendum, dicendum: quod non: et hoc est propter occasionem mali adiunctam. Et est simile, sicut affluentia diuitiarum, quia distrahit hominem ne cultui Dei intendat, non debet esse in appetitu, licet possit licite, et meritorie possideri. Sic etiam intelligendum est circa ipsum iuramentum. Et propterea beatus Iacobus dicit: Nolite iurare: non solum ostendens vitandum esse actum iurationis sine causa, sed etiam affectum. Vnde etiam monemur circa actum iurationis propter periculum peccati vitare consuetudinem: vitare etiam actum præter necessitatem, et vitare affectum, et ad iuramentum non debet quis ire vltro, sed coactus. Et huius simile potest reddi in præsentia prælationis: quamuis enim bonum sit, et licitum alijs præesse: non tamen est appetendum, sed potius fugiendum: et ad illud debet homo trahi quasi inuitus, quia cum amatur prælatio, frequenter adest ratio superbiendi, et quodam modo apostatandi, et recedendi a Deo. Similiter intelligendum est in proposito. Vnde quamuis iuramentum licitum sit, et meritorium, non tamen est appetendum: et hoc vult innuere textus Euangelij, et admonitio ipsius beati Iacobi.

QVÆSTIO II.

An liceat iurare per omne creatum.

Alex. Alenf. 3. p. quæst. 31. Memb. 3. art. 3. S. Tho. 2. 2. q. 89. art. 6. Et 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 1. Richar. 3. Sent. dist. 39. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 5. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 39. q. 2. art. 2.

AD OPPOSITVM Matt. 5. f

TRVM liceat iurare per aliquod creatum. Et quod non videtur: Primo per ipsum textum: Nolite iurare neque per cælum, quia thronus Dei est: neque per terram, et cetera. Ibi Glossa: Quod perfectionis est, docuit cum dixit: Nō iurare omnino: quod superstitiosum est, refecit, cum subiunxit: Neque per cælum, et cetera. ergo iurare per creaturam est superstitiosum: sed nihil tale est licitum, ergo, et cetera.

Dist. 22. q. 1

2. ITEM Pius Papa: Si quis per capillum Dei, vel caput iurauerit, si in Ecclesiastico ordine est, deponatur, si laicus anathematizetur. Si ergo illicitum est iurare per membra Christi, cum ipsa sint sanctiora omnibus alijs creaturis, videtur quod per nullam aliam creaturam liceat iurare.

3. ITEM iurare per Deum est inuocare Deum testem: ergo iurare per creaturam est inuocare creaturam in testimonium: sed irrationalis creatura non potest aliquo modo veritati testimonium perhibere: ergo falsum, et vanum, et inconueniens est per ipsam iurare.

4. ITEM qui iurat per idolum committit idololatricam, et hoc non est ob aliud, nisi quia in iurando exhibet idolo, quod debet Deo exhibere: ergo iuratio spectat ad cultum latricæ, qui debetur soli Maieitati diuinæ. Sed constat quod non est licitum creaturam aliquam venerari cultu latricæ: ergo nullo modo est licitum per creaturam iurare.

SEDCONTRA: Ioseph iurauit per salutem Pharaonis: si ergo ipse tamquam sanctus homo licitum iuramentum fecit, et salus Pharaonis erat quid creatum, videtur quod per creaturam iurare sit licitum, et concessum.

FVNDAMENTA. Gen. 42. c

B ITEM: Quotidie morior propter vestram gloriam fratres: vbi, secundum quod dicit Augustinus iurauit Apostolus: sed gloria eorum erat quid creatum: ergo, et cetera.

1. Cor. 15. A De verb. Apost. ser. 28. ante med. dium. 10. 20

ITEM forma iuramenti, qua maxime vitur vniuersitas fidelium, est iurare per sancta Dei Evangelia: sed Euangelium est quid creatum: ergo licitum est iurare per creaturam.

ITEM quotidie fideles iurant per Sanctos, vtpote per beatam Virginem, et per beatum Petrum, nec illud iuramentum arguitur: ergo videtur quod forma iuramenti licita non solum habeat fieri per Creatorem, sed etiam per creaturam.

IVXTA hoc queritur, quare magis iuratur per Evangelia, quam per creaturas alias. Queritur etiam, vtrum qui iurat falsum per lapidem, sit periurus. Et quod non videtur, quia lapidi nulla est reuerentia exhibenda. Contrarium autem huius dicit Augustinus: super illud ad Romanos: Testis est mihi Deus, et habetur in littera. Queritur ergo quo modo, et qualiter liceat iurare per creaturam.

August. de verb. Apost. ser. 28. 100. Rom. 1. A

CONCLUSIO.

Iurare per creaturas est licitum, siue imprecando, siue eorum Creatorem in testimonium inuocando.

RESP. AD ARG. Dicendum quod iuramentum assertorium dupliciter habet fieri. Quoddam per imprecationem, quoddam per ipsius veritatis testimonij inuocationem. Per imprecationem autem iuratur cum dicitur: ita viuat filius meus, vel pater, hoc est dicere: Nisi ego implevero quod promitto, vel nisi implevero quod iuro, non viuat filius, vel pater meus. Et in hac forma iurandi creatura ad testificandum non inuocatur, sed potius ipsi Creatori oppignoratur, secundum quod dicit Augustinus. Et hoc quidem est licitum: quia quamuis omnis creatura sit ipsius Creatoris, tamen bonum, vel solatium quod ex creatura percipimus, et a Deo nobis concessum est, Deo tamquam nostro oppignorare possumus: et ideo licita est hæc forma, licet hoc iuramenti genus secundum quod dicit Augustinus in littera, sit grauissimum: Illud vero iuramentum fit per ipsius veritatis testimonij inuocationem, quando aliquis iurat per aliquem ad inuocandum illum in testem. Potest autem creatura dupliciter aduocari in testimonium. Aut secundum se, aut in quantum est vestigium veritatis diuinæ. Si secundum se, hoc modo non licet, quia sic crederetur, quod aliquid diuinum esset in ea, ratione cuius veritas dicti possit per huiusmodi testimonium confirmari. Secundo vero modo in quantum in ea relucet vestigium diuinæ veritatis, licitum est iurare per creaturam. Hoc enim nihil aliud est quam iurare per eum, qui in creatura relucet: et tunc non veneratur quis creaturam, sed Creatorem. Vnde sicut honor, qui exhibetur imagini, refertur ad prototypum, id est ad exemplar primum, sicut dicit Damascenus: ita hoc modo iuratio facta per creaturam refertur ad ipsam creaturam actorem. Et hoc est quod dicitur 22. quæst. 1. Sciendum, quod sancti non tam per creaturas, quam per

Vbi sup. in med. 10. 10.

Resp. ad vltima pro fundam.

De verb. Apost. ser. 28. in fi. 10. 20.

per creaturarum actorem iurabant: nec in creaturis aliud, quam ipsarum Creatorem venerabantur, sicut Ioseph qui per Pharaonem iurando, hoc in eo venerabatur: quod Dei iudicio positus erat in infimis. Et quoniam in omni creatura isto modo relucet Deus, per creaturam omnem licite potest fieri hoc modo iuramentum. Quia vero principaliter relucet in Sanctis, et maxime in verbis Euangelicæ legis, per quæ diuina nobis veritas illuxit: hinc est quod per Sanctos, et maxime per Evangelia consuevit frequentari forma iurationis, qua quidem iuratur per creaturam. Concedendum est igitur, quod per creaturam licitum est iurare, siue imprecando, siue Creatorem eius in testimonium inuocando. Et sic procedunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. AD illud quod primo obiicitur in contrarium, quod Dominus prohibet iuramentum per creaturas: et Glossa dicit illud iuramentum esse superstitiosum, dicendum quod hoc intelligitur secundum quod ipse creaturæ secundum se considerat in veritatis testimonium inuocantur: et hoc modo est ibi superstitio, quia eis reuerentia ultra debitum exhibetur. Et quantum ad hoc intelligi habet Glossa, et textus.

2. AD illud quod obiicitur de auctoritate Pij Papæ, dicendum quod canon loquitur contra illos, qui credebant Deum secundum diuinitatem habere caput, et capillos: et tales erant blasphemæ. Aut certe contra illos, qui irreuerenter nominant membra Christi, et quodam exquisito modo iurandi diuidunt ipsum quasi membratim, qui valde rationabiliter sunt arguendi.

3. AD illud quod obiicitur, quod qui iurat per aliquid, inuocat ipsum in testimonium veritatis, dicendum quod illud non semper est verum, immo aliquando inuocat ipsum in testimonium, aliquando ipsum non inuocat: sed illud ad quod ipsum refertur, vel etiam obligat, et Deo oppignoratur. Ex his modis præmissis licitum est, et concessum iurare per irrationalem creaturam.

4. AD illud quod obiicitur, quod qui iurat per idolum, veneratur ipsum, dicendum quod hoc est, quia ille qui iurat per idolum, inuocat illud in testimonium tamquam Deum: et propterea est ibi idolatria peccatum. Non sic autem est quando iurat per alias creaturas, quia iuramentum illud refertur totum ad veritatem æternam.

AD illud quod queritur vterius, quare magis iuratur per Evangelia, quam per alias creaturas, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt. Sicut enim crucem Christi magis veneramus, propter hoc quod magis refertur ad ipsum Crucifixum: et Sanctos, quia quadam maiori propinquitate se habent ad Deum: sic etiam intelligendum est in ipsis Euangelijs, quæ directe, et immediate ducunt in ipsam æternam veritatem. Et si tu obijcias, quod licet creatura ducat in Creatorem, tamen propter hoc quælibet creatura non est adoranda, sed illa sola, quæ est ad hoc instituta, videlicet: imago crucifixi, dicendum quod non est simile: quia exhibitio honoris cultu latricæ respicit illud, quod honorificatur, secundum illud quod est in eo dignissimum: et hoc est proprium, et singulare: sed inuocatio in assertionem respicit ipsius veritatis in fallibilitatem, et luminositatem: et hæc in singulis creaturis relucet, sed secundum plus, et minus: ideo non est simile hinc et inde.

AD illud quod queritur, vtrum ille qui iurat falsum per lapidem, sit periurus, dicendum quod sic, secundum quod dicit Augustinus, quoniam iurans per lapidem, aut intendit ipsi lapidi reuerentiam exhibere, aut actori lapidis. Et si ipsi lapidi intendat reuerentiam exhibere, dupliciter peccat. Si vero actori lapidis, tunc absque dubio peccat, quia ipsi Creatori lapidis contumeliam facit, dum inueniens per effectum creaturæ intellectum assumit in uanum. Si quis tamen

QVÆSTIO III.

An liceat recipere iuramentum ab idololatri factum.

Alex. Alenf. 3. p. q. 32. Memb. 2. art. 6. §. 2. Richardus 3. Sent. dist. 39. q. 3. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 6. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 39. q. 2. art. 3.

TRVM liceat recipere iuramentum ab idololatri factum. Et quod sic, videtur: Primo exemplo Iacob: Recepit enim iuramentum a Laban, et constat quod Laban idololatra erat, sicut patet: quia Rachel furata fuit idola sua: ergo Iacob recte fecit, nec eum Scriptura reprehendit, videtur quod liceat ipsum quantum ad hoc imitari.

ITEM hoc ipsum ostenditur exemplo Iudæ Machabæi in libro Machabæorum, vbi Iudas recepit iuramentum, quando iniit fœdus, et amicitiam cum Romanis: et constat quod iurauerunt per idola, quæ colebantur. Cum ergo Iudas Machabæus non reprehendatur de contractu illius amicitie, videtur, et cetera.

ITEM Augustinus ad Publicolam: Quamuis dictum sit, ne iuremus, numquam tamen in Scripturis sanctis me legisse memini, ne ab alijs iuramentum recipiamus: ergo cum iuramentum recipere in Scriptura sancta non prohibetur, videtur quod nullum sit peccatum a quocumque recipiatur.

ITEM licitum est cum infidelibus mercari, et treguas inire: sed fides mercationis, et fœderis confirmari habet per mutuum iuramentum: si ergo licet Christiano iuramentum fidei exhibere infideli, et idololatra, videtur quod similiter liceat ab ipso recipere.

ITEM ita mihi licet recipere elemosynam, quæ datur mihi cum murmure, sicut illam, quæ datur mihi cum bona voluntate. Et hoc est, quia quod alijs mala voluntate impendit, alijs potest bona voluntate recipere: ergo licet idololatra peccet iurando per idola, videtur quod non peccet Christianus in suscipiendo eius iuramentum.

SEDCONTRA: Non solum qui talia agunt digni sunt morte, sed etiam qui consentiunt facientibus: ex quo verbo colligitur, quod qui consentit peccanti mortaliter, peccat mortaliter. Cum ergo recipiens iuramentum ab idololatra consentiat in illo iuramento, in quo idololatra peccat mortaliter, videtur quod ipse peccet mortaliter.

ITEM Augustinus dicit, quod qui petit ab alio iuramentum, quem scit iuraturum falsum, animam illius occidit, secundum quod habetur in fine istius distinctionis. Cum ergo sciat idololatram male, et damnabiliter iurare, qui ab eo iuramentum petit, eadem ratione animam ipsius occidit: sed non licet animam ipsius occidere: ergo non licet ab idololatra iuramentum recipere.

ITEM magis debet quis diligere animam proximam, quam aliquam vtilitatem temporalem: quia secundum Augustinum: Nihil post Deum, et ipsum animam est adeo diligendum, sicut proximi salus: cum ergo idololatra iurat contra salutem animæ suæ, videtur quod ordinem charitatis peruertat, qui iuramentum

AD OPPOSITVM Rom. 1. d

August. de verb. Apost. serm. 28. in fi. 10. 10.

Li. 1. de Doctr. Chr. c. 23. et seq. 10. 3.

mentum recipit pro aliquo commo temporali: sed non licet ordinem charitatis pervertere: ergo non licet ab idololatriis iurantibus per idola iuramentum recipere.

4. I T E M idolum nihil est in mundo: ergo fides ab idolo nulla est: sed quod nihil habet fidei, non potest praebere confirmationem sermoni: cum ergo iuramentum per idolum faciat potius ad fidei subuersionem, quam ad conuersionem, videtur quod nullo modo sit recipiendum.

5. I T E M videtur quod non solum ab idololatriis, sed etiam a nullis liceat recipere iuramentum, quia sicut per illud: Quod amplius est, a malo est, dicit Glossa: Non tuo, sed illius, a quo cogis iurare: ergo malum est alicuius iuramentum recipere, et exigitur.

CONCLUSIO.

Quamquam sit illicitum per idola iurare, cum talis forma sit prohibita, tamen ubi necessitas, vel communis utilitas assuevit, licet tale iuramentum recipere.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod contingit idolatram iurare in forma concessa, et in forma prohibita. Si iurat in forma concessa, non iurat secundum quod idololatrat: et hoc modo in quodam casu licet ab eo iuramentum recipere, in quodam vero minime. Quia ille, qui exigit, aut est persona publica, aut priuata. Si publica est, quantum est ex ordine iuris, potest et debet exigere secundum quod iudex. Si vero priuata est, hoc tripliciter potest exigere, aut enim exigit ad veritatis confirmationem, aut in veritatis subuersionem, aut ad suae dubitationis remotionem. Primo modo potest exigi iuramentum sine aliquo peccato, videlicet cum ad hoc exigitur solum, ut firmiter, et stabilior sit ipsa promissio, et veritatis assertio. Cum autem exigit in veritatis subuersionem, hoc non potest esse sine mortali peccato: et illud est quando compellit aliquem iurare, quem nouit iurare falsum. Cum vero exigit propter dubitationis suae remotionem, quia suspicatur ne homo sine iuramento dicat sibi falsitatem, tunc si suspicio illa fiat in generali, sic talis exactio tenet potius rationem poenae, quam culpae. Si vero descendat ad speciale, sic est peccatum veniale, dum de proximo suo malam habet suspicionem. Et propterea dicit Glossa: Quod amplius est, a malo est, scilicet non creditis: non inquam semper a malo culpae: sed etiam a malo poenae, et sic in forma concessa licet iuramentum recipere ab idololatriis, et infidelibus, sicut etiam a Christianis, et fidelibus. Et hoc non quaeritur principaliter in proposita quaestione, sed quaestio principalis est de iuramento, quo quis idololatrat iurat per idolum, et in forma non concessa, utrum illud sit recipiendum. Et ad huius intelligentiam est notandum, quod in iuramento facto per idolum est duo considerare, videlicet ipsius idoli venerationem, et exterioris verbi confirmationem. Habendo respectum ad primum, nulli licet iuramentum ab idololatra recipere, nec exigere, nec facere: quia idoli veneratione est omnino detestanda. Si vero habeatur respectus ad secundum, sic licitum est ab eis recipere iuramentum maxime pro utilitate communi. Et sic recepit Iacob pro pace suae posteritatis: et Iudas pro pace gentis suae: et sic Christiani a saracenis recipiunt pro pace, et utilitate communis. Vnde quamuis illicitum sit iurare per idolum, quia forma illa est prohibita, tamen ubi necessitas, vel communis utilitas hoc requirit, licitum est recipere iuramentum tale. Vnde et rationes concedi possunt, quae hoc ostendunt. Illa tamen auctoritas Augustini, qua dicitur: Non est prohibitum in sanctis Scripturis recipere iuramentum, non cogit: quia hoc intelligitur de forma concessa ab Ecclesia.

August. de verb. Apof. ser. 22. 10. 10.

1. A D illud vero quod primo obijcitur in con-

tratum, quod recipit iuramentum per idolum, factum, illi consentit, respondendum quod cum duo ibi sint, sicut est tactum prius, non consentit idoli venerationi, sed veritatis confirmationi, ut firmum sit verbum, et solidum maneat pactum: quantum ad hoc non est ibi peccatum, quia recipit quod suum est: quod vero ibi malum est, detestatur: sicut pauper indigens elemosyna recipit elemosynam cum murmure sibi datam: et non peccat, quia sic placet elemosynae datio, quod displicet sibi annexa murmuratio.

2. A D illud quod obijcitur de auctoritate Augustini, quod qui exigit iuramentum ab eo, quem scit peierare, animam eius occidit, dicendum quod non est simile, quia illud est in veritatis subuersionem, nec potest fieri bona intentione: sed iuramentum ab idololatra factum per idolum facit ad veritatis confirmationem, quia frequenter idololatras, et infideles ita bene reputant se obligatos per iuramenta illicita, sicut Christiani per licita, et concessa.

3. A D illud quod obijcitur, quod magis debemus amare animam proximi, quam utilitatem temporalem, dicendum quod verum est de utilitate priuata, sed non oportet intelligi de utilitate communi. Alia etiam est ratio, quia sine iuramenti illius expressione nihilominus idololatrat idolum veneratur in corde. Vnde positio, vel priuatio iurationis exterioris non ponit per se salutis defectum, vel detrimentum: ideo charitas de hoc non dicit esse multum curandum: sed si ille vellet ab errore respicere, et ad veram fidem conuerti, tunc nullatenus tale iuramentum debet ab eo exigi.

4. A D illud quod obijcitur, quod idolum nihil est, et fides in idolo nulla est, dicendum quod quamuis nihil sit secundum veritatem, tamen idololatrat aestimat esse aliquid: et ex ipsa sua aestimatione, et errore fortius adharet idololatrat ipsi vanitati, quam multi Christiani ex fide adhæreant ipsi veritati, sicut etiam videmus in hereticis: et ex illa forti adhaerentia, et erronea conscientia, cum per idola iurant, verba sua confirmant.

5. A D illud quod obijcitur, quod nullum iuramentum licet recipere, quia quod amplius est, a malo est, iam patet responsio: quia recipere iuramentum aliquando est culpa mortalis, aliquando venialis, aliquando contracta penalitatis: et secundum hoc malum in textu et Glossa habet differenter accipi, vel pro culpa mortali, vel veniali, vel pro ipso malo poenali. Nisi enim interuenisset incertitudo de veritate conscientiae alienae, et pronitas ad decipiendum, et male suspicandum, non esset necessarium iuramentum. Et ideo ex hoc non potest generaliter concludi, quod iuramentum recipere sit illicitum.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de obligatione iuramenti. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, utrum obligatio contrahatur per iuramentum dolosum. Secundo, utrum contrahatur per iuramentum coactum. Tertio quaeritur, utrum contrahatur per iuramentum incautum, siue indiscretum.

QVÆSTIO I.

An per iuramentum dolosum contrahatur obligatio.

Alex. Alenf. 3. p. q. 32. Memb. 4. art. 3. S. Thom. 2. 2. q. 89. art. 7. Et 3. Sent. dist. 39. art. 3. q. 1. Et 2. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 8.

TRVM obligatio contrahatur per iuramentum dolosum. Et quod sic, videtur per auctoritatem Isidori, quam Magister adducit in littera. Ait enim sic: Quamcumque

etiamque arte verborum quis iuret, Deus sic accipit, sicut ille, cui iuratur, intelligit: sed ille, cui iuratur, intelligit simpliciter, et credit quod alius se velit per verbum obligare: ergo videtur, quod Deus reputat ipsum obligatum: igitur secundum veritatem obligatur quis per iuramentum dolosum.

2. I T E M fraus, et dolus nemini debet patrocinari: sed si ille, qui dolose iurat, ab obligatione esset absolutus, patrocinaretur ei fraus, et dolus proprius: si igitur hoc esset inconueniens dicere, videtur quod iuramentum dolosum obligationem introducat.

3. I T E M verba sunt, in quibus consistit contractus: ergo si forma verborum esset obligatoria, necesse est interuenire contractum obligatorium: ergo siue intendat, siue non intendat, dum tamen verba iuramenti obligationem praetendant, iurans obligatur: ergo ita obligatur homo per iuramentum dolosum, sicut per iuramentum simplex, et verum.

4. I T E M si solummodo verba fidelitatis, et pura obligant in iuramento, cum nemini constet de fidelitate aliena, nemini constaret utrum aliquis esset obligatus per verba sua: sed homo redditur certus de obligatione per iuramentum publicum: videtur ergo quod siue per verba fidelitatis, siue per fraudulentum iuramentum fiat, iurans aequaliter obligetur.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA per Gregorium: Verba deseruiunt intentioni, et Deus talia verba iudicat, qualia ex intimis profuerunt: ergo si homo se non intendit obligare, quantumcumque exterius loquitur, videtur quod Deus non reputet eum obligatum.

1. Reg. 16.

I T E M secundum illud quod dicitur: Homo iudicat ea, quae parent: Deus autem intuetur cor. Vnde quantumcumque sint opera exterius laudabilia: non sunt tamen Deo placita, nisi procedant ex mera intentione, et pura: ergo Deus obligationem iuramenti pensat secundum intentionem cordis: ergo si homo non intendat seipsum obligare, quidquid exterius loquatur, apud Deum non erit obligatus: ergo iuramentum dolosum secundum veritatem non est obligatorium.

I T E M obligatio iuramenti non est a lege naturalitantum, sed etiam a lege naturali, et actu proprio: sed nullus obligatur actu proprio nisi velit, et intendat seipsum obligare: si ergo iurans iuramento doloso non intendat seipsum obligare, sed alium deludere, non videtur obligari secundum veritatem.

I T E M iuramentum non est obligatorium, nisi quando habet suos comites, videlicet iudicium, iustitiam, et veritatem: sed dolosum iuramentum caret veritate: ergo non videtur quod introducat obligationem. Iuxta hoc quaeritur quando verba iuramenti sunt duplicia, et iurans intendit in vno sensu, et recipiens in alio, cuius intentioni sit standum. Et quod magis standum sit intentioni recipientis, videtur per auctoritatem Isidori prius habitam. Quod vero magis intentioni iurantis, videtur per auctoritatem Gregorii prius habitam, qua dicit quod verba illi intentioni deseruiunt, ex qua proferuntur, et cer.

CONCLUSIO.

Iuramentum dolosum in foro Dei non obligat, licet in foro Ecclesia obligare non sit dubium.

Opinio 1.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod hic est duplex modus dicendi. Quidam namque dicere voluerunt, quod iuramentum dolosum simpliciter obligat: quoniam etsi dolosus intendat alium decipere, intendit tamen dicere verba obligatoria: et dum illa voluntarie exterius profert, seipsum simpliciter obligat. Nec aliquo modo excusatur per cordis fraudulentiam, quia non solummodo recipiens, sed etiam ipsa veritas accipit verba secundum sensum, quem faciunt: ita non solummodo

do in conspectu hominum, sed etiam secundum veritatem dicunt, quod iuramentum dolosum est obligatorium. Sed quoniam obligatio iuramenti est obligatoria, sicut obligatio voti, et matrimonij. Ideo videtur alijs dicendum quod sicut matrimonium non est verum, nisi inter sit interior consensus: nec est votum obligatorium, nisi sit intentio obligandi: sic etiam nec ipsum iuramentum dolosum, dicendum est esse simpliciter obligatorium, in quo quis sic iurat, ut tamen per illa verba seipsum obligare non intendat. Et propterea secundum istos distinguitur duplex forum, videlicet forum Ecclesiae, et forum conscientiae. Secundum forum Ecclesiae iuramentum tale est obligatorium. Ecclesia enim iudicat de his, quae exterius obligare possunt. Vnde cum verba illa obligationem exprimant, iudicat sic iurantem ad id, quod insinuant verba obligari. In foro autem Dei, qui iudicat secundum secreta conscientiae, et secundum veritatem, iste quidem non obligatur, quia noluit obligare seipsum: quia tamen dolose iurauit, et nomen Dei in uanum assumpsit, statim in actu ipso commisit crimen periurij. Nec reportat commodum de malitia, quia apud Deum ex illo iuramento iudicatur dignus poena aeterna. Et iste quidem modus dicendi satis probabilis esse videtur. Et secundum ipsum patet responsio ad quaestionem propositam: etiam pro magna parte patet responsio ad obiecta. Nam rationes, quae probant illud iuramentum non esse obligatorium, ostendunt hoc non simpliciter, sed in foro Dei, qui iudicat secundum intentionem, secundum quam dolose iurans non intendat seipsum obligare.

Opin. 2.

C

D

E

F

cuius



cuius iuratio est dolosa: non oportet autem dolum, vel artem interuenire semper, quando verba sunt multiplicia.

QVÆSTIO II.

An iuramentum coactum sit obligatorium.

S. Tho. 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 3. q. 1. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 2. q. 2. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 39. q. 9. Gabr. Biel 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 3.

FVNDAMENTA.

DE iuramento coacto. Vtrum omne iuramentum coactum sit obligatorium. Et quod sic, videtur: Omne iuramentum quod habet iudicium, et iustitiam, et veritatem, est obligatorium: sed iuramentum coactum potest hæc tria habere: ergo videtur quod sit obligatorium.

Lib. de Spir. et lit. c. 32. no. 3.

ITEM coacta voluntas, vt vult Augustinus, vere voluntas est: sed iuramentum dicitur coactum, quia fit a voluntate coacta: ergo iuramentum coactum a vera voluntate est: sed cum aliquis ex voluntate aliquid iurat, nisi sit malum, seipsum obligat: ergo, et cetera.

ITEM peccatum ex coactione perpetratum inducit obligationem ad penam æternam: si ergo iuramentum de sui natura obligat ad veritatem seruandam, sicut peccatum obligat ad penam perferendam, videtur per simile, quod iuramentum coactum sit obligatorium.

Nō inuenitur in August. sed habetur 22. q. 4. Inter cetera.

ITEM hoc ipsum videtur auctoritate Augustini: Quidam coactus iurauit cuidam concubinae, vt eam duceret in vxorem, et ulterius non aduerteret parentes suos. Respondet beatus Augustinus, ex consilio beati Ambrosij, quod matrimonium teneret, et pœniteret de residuo: ergo videtur secundum sententiam beati Augustini: quod iuramentum coactum sit obligatorium.

ADOPPOSITVM

I. SED CONTRA: Vota coacta non obligant, quia votum est coactio spontanea: sed iuramenti obligatio similiter a voluntate nostra procedit: ergo non videtur, quod iuramenta coacta sint obligatoria.

2. ITEM prætor dicit, et etiam Tullius in Rhetoricis, quod vi, vel metu factum est, ratum non habeo. Si ergo lex habet ratam omnem obligationem iustam, videtur quod iuramenta coacta non sint obligatoria.

3. ITEM causa mortis metus cadit in virum constantem: sed metus qui cadit in virum constantem excusat a toto, secundum quod Iurisperiti dicunt: ergo videtur quod iuramentum, quod fit ex tali metu, non sit obligatorium.

4. ITEM coactio excludit contractum matrimonialem: sed tanti robotis, et obligationis est ipsum matrimonium, quanti et iuramentum: si ergo matrimonium ex coactione contractum non est obligatorium, eadem ratione videtur quod nec iuramentum.

CONCLUSIO.

Iuramentum coactum in foro Dei obligatorium est: licet in foro Ecclesia non obliget.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod hic est duplex modus dicendi: Quidam enim dicunt, quod cum duplex sit iuramentum, videlicet promissorium, et assertorium: res-

Opin. 1.

A spectu iuramenti assertorij coactio non excusat a toto, sed a tanto. Si quis enim coactus iurat, et asserit falsum esse verum, incurrit crimen periurij. In iuramento vero obligatorio, sive promissorio, coactio quæ surgit ex metu, qui potest cadere in constantem virum, a toto excusat. Tale enim iuramentum licitum est, et non est contra Deum, quo quis promittit aliquid alicui se daturum, vel facturum. Et ideo respectu talis iuramenti potest interuenire coactio sufficiens ad inclinandum etiam constantem virum. Et quia coactio sufficiens interuenit, voluntas illa non est iudicanda voluntas: ac per hoc nec iuramentum illud est vere-

Iuramentum coactum duplex.

B obligatorium, vt dicunt. Sed quoniam verba Augustini, et consilium etiam eius videtur esse in contrarium: videtur enim beatus Augustinus iudicare tale iuramentum obligatorium. Ideo est alius modus dicendi, vt distinguatur duplex forum, videlicet Ecclesiasticum, et diuinum: ita quod obligatio iuramenti coacti econtrario se habeat obligationi iuramenti dolosi respectu huius duplicis fori. Nam in foro Ecclesiæ iuramentum coactum non est obligatorium: tum quia Ecclesia præsumit, quia iste qui coacte iurauit, non iurauit voluntate implendi iuramentum, sed potius euadendi periculum: tum quia etiam ille, qui iurare compulsi, cum malitiose, et dolose processerit, nullum ius acquisiuit, nec de malitia commodum reportare debuit: vnde nullum habet ius repetendi. In foro autem Dei iuramentum coactum obligatorium est, quia cum Deus aspiciat voluntatem interiorem, et voluntas non possit cogi coactione sufficiens, sed inducente, et ita voluntas coacta, voluntas sit, iudicat Deus talem hominem obligari: et ideo in foro conscientie secundum Theologos consulendum est ei, qui sic iurauit, nisi relaxationem inueniat, iuramentum implere. Et hoc dico si iuramentum illud fuit respectu rei licite: Vnde rationes concedi possunt, quæ sunt ad partem istam.

Opin. 2. Forum duplex.

C 1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium de obligatione voti, dicendum quod non est simile, quia votum respicit obligationem ad Deum, qui vult sacrificia non coacta, sed voluntaria: si quis tamen coactione inducente cogatur vt votum emitat, videlicet vt in periculo mortis existens, a Domino liberetur, non videtur absurdum dicere eum esse obligatum.

2. AD illud quod obijcitur de prætoro, et legibus, quod non reputatur iuramentum factum per metum, dicendum quod lex loquitur in foro iudiciali, quia non intronmittit se de foro conscientie. Vnde secundum illud forum verum est, quod iuramentum coactum non obligat. Ex hoc tamen non potest concludi, quod non obliget quantum ad Deum.

3. AD illud quod obijcitur, quod metus qui potest cadere in constantem virum, excusat a toto, dicendum quod licet respectu actuum humanorum possit cadere metus sufficiens in virum constantem: tamen quantum ad ea, quæ iustitiam sunt, non potest cadere metus sufficiens in virum constantem. Quantum enim ad illa dicit Dominus: Nolite eos timere, qui corpus occidunt. Ideo apud Deum talis metus non reputatur causa sufficiens ad excusandum hominem a reatu peccati, vel ab obligatione iuramenti.

Matt. 10.

4. AD illud quod obijcitur de obligatione matrimonij, dicendum quod non est simile: quia matrimonium hoc habet ex ratione significationis, et institutionis, vt contrahatur ex mera, et libera voluntate: significat enim coniunctionem Christi et Ecclesiæ Dei, et animæ in qua nulla interuenit coactio, sed mera benignitatis dilectio: non autem est sic ex parte iuramenti. Et si tu quæras de illo, qui coacte iurauit contrahere matrimonium, vtrum teneatur, dicendum quod tenetur, nisi ex causa superueniente absoluat. Si tamen contrahat cum alia, in contrahendo peccat mortaliter: nec amplius obligatur, sed pro culpa periurij, est ei pœnitentia imponenda: et

da: et de hoc amplius habetur in Quarto tractatu de A matrimonio.

QVÆSTIO III.

An iuramentum incautum sit obligatorium.

S. Tho. 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 3. Richardus 3. Sent. dist. 39. art. 2. q. 3. Steph. Brul. 3. Sent. dist. 39. q. 10. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 39. q. 1. art. 2.

ADOPPOSITVM

TRVM iuramentum incautum sit obligatorium. Iuramentum autem incautum dico, quod vergit in exitum malum, vel in exitum minus bonum. Et quod iuramentum incautum quod vergit in exitum malum sit obligatorium, probatur. Primo per exemplum Iosue, de quo dicit Ambrosius in lib. de officijs: Iosue pacem, quam dederat, reuocandam non censuit, quia firmata erat Sacramenti religione, ne dum alienam perfidiam redargueret, suam fidem solueret: tenebatur ergo Iosue iuramentum quod fecerat obseruare: sed illud iuramentum fuit incautum, et vergebat in exitum malum, quia contra Dei præceptum, quo præceperat Dominus, ne cum gentibus illis fœdus iniret: ergo videtur quod iuramentum tale sit obligatorium.

De bono coniugij, cap. 4. no. 6.

2. ITEM Augustinus dicit quod meretrix iurans se seruaturam fidem suo locatori, peior est si non seruat fidem, quam si obseruaret: sed iuramentum illud habet malum exitum, et tamen obligat, alioquin non esset peior in non obseruando, quam in obseruando: ergo iuramentum quod simpliciter vergit in exitum malum, est obligatorium.

3. ITEM hoc ipsum videtur de iuramento quod vergit in exitum minus bonum, vt pote qui iurat se non intraturum religionem, quia aliquis per matrimonij vinculum potest obligare se, vt non intret religionem, ita quod matrimonium illud vere est obligatorium: ergo pari ratione videtur quod et per ipsum iuramentum.

4. ITEM licitum est alicui nolle intrare religionem: et quod licitum est nolle, licitum est confirmare: et quod licitum est confirmare, licitum est iurare: sed iuramentum licitum, est iuramentum obligatorium: ergo videtur quod cum aliquis iurat se non intraturum religionem, quod per illud iuramentum obligatur: sed tale est iuramentum incautum quod vergit in exitum minus bonum: ergo videtur quod iuramentum illud sit obligatorium.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Beda dicit, et Magister adducit in littera: Si quid nos incautius iurare contigerit, quod obseruatum peiorem vergit in exitum, libere illud salubriori consilio mutandum nouerimus: ergo secundum hoc iuramentum incautum, quod vergit in exitum malum, vel minus bonum non est obligatorium.

1. fil. li. 2. de sum. bon. c. 22. §. 10.

ITEM Isidorus: Non est obseruandum iuramentum, quo malum incaute promittitur. Si tu dicas, quod auctoritas ista intelligitur solum, quando quis iurat quod est malum, et iniustum, sed non quando quis iurat se non facturum bonum perfectum, ad quod non tenetur. Obijcitur contra hoc: quia nullum iuramentum est iustum, quod impugnat iustitiam perfectionem: sed iuramentum, quo quis iurat se non intraturum religionem, nec aggressurum perfectionem, est perfectæ iustitiæ impugnatium: ergo et iuramentum iniustum: sed nullum tale est obligatorium: ergo videtur quod nullus obligetur per iuramentum incautum, quod vergit in exitum minus bonum.

ITEM nullum iuramentum est discretum, quod est S. Bon. To. 1.

contra Spiritus sancti consilium: sed cum quis iurat se non intraturum religionem, iuramentum illud est contra Spiritus sancti consilium: sed nullum tale iuramentum habet in comitatu iudicium, et nullum tale est obligatorium: ergo idem quod prius. Iuxta hoc quæritur: Si quis iurat se numquam recepturum prælationem, vtrum per tale iuramentum obligetur. Et quod sic, videtur: quia licitum est prælationem fugere: ergo licitum est, quod quis iuret eam non recipere. In contrarium est, quod maioris perfectionis est, vt communiter dicitur, status prælationis, quam religionis, et bono priuato præferenda est utilitas communis.

CONCLUSIO.

Iuramentum incautum vergens in salutis detrimentum, vel in impedimentum perfectionis, directe non est obligatorium.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod multipliciter contingit iuramentum esse iuramentum incautum. Primo modo quando iuratur aliquid, quod simpliciter vergit in salutis detrimentum, sicut cum aliquis iurat se facturum aliquid, quod non potest sine peccato mortali consummari. Secundo modo dicitur iuramentum esse incautum, cum quis iurat aliquid, quod vergit in salutis suæ dispendium, et perfectionis impedimentum, vt puta cum iurat quis se numquam intraturum religionem. Tertio modo dicitur iuramentum incautum, cum quis iurat aliquid in omnem euentum, quod vno casu contingente vergit in salutis dispendium: alio casu contingente vergit in salutis profectum, sicut cum iurat aliquis se numquam recepturum prælationem, quod quidem est in salutis dispendium, si vilis sit, et canonicè eligatur, et a maiori sibi iniungatur: tunc autem vergit in salutis profectum, si sit persona inutilis sibi, et alijs ad statum illum promoueri. Si ergo loquamur de iuramento incauto primo modo, sic absque dubio non est licitum, nec obligatorium, immo qui ipsum obseruat, committit peccatum. Si vero loquamur de iuramento incauto secundo modo, sic nec est licitum, nec obligatorium, licet ipsum obseruare non sit peccatum, quia non est peccatum non intrare religionem: graue tamen peccatum est iurare se numquam ascensurum ad gradum perfectionis, quia in hoc quodam modo impugnat ipsius iustitiæ perfectionem, et Spiritus sancti inspirationem. Si vero loquamur de iuramento tertio modo, sic vno casu contingente est obseruandum, videlicet quando vergit in salutis profectum. Alio modo casu contingente est illicitum, et non obseruandum, videlicet cum vergit in salutis detrimentum. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Concedendum est igitur, quod iuramentum incautum, quod vergit in salutis detrimentum, vel quod directe vergit in perfectionis impedimentum, non est obligatorium, sicut rationes ad hanc partem inductæ ostendunt.

1. AD illud vero quod obijcitur primo in contrarium de Iosue, dicendum quod iuramentum illud obseruatum non vergebat in malum exitum, immo in bonum. Triplex enim ratio fuit, quare Gabaonitæ fuerunt reueruati, et non interfecti. Vna videlicet litteralis, quia melius erat vt damnarentur perpetua seruitute, quam punirentur morte, maxime cum prompti essent seruire magis, quam mortem sustinere, sicut ex ipso textu apparet. Alia vero ratio est moralis, quia in hoc significatur, quod quantumcumque Deus minetur alicui, et indigne in presenti vita: si tamen ad ipsum reuertatur toto corde, non claudit misericordie viscera. Tertia vero ratio est figuralis, quia in hoc significatur quod duo fuerunt in terra promissionis, scilicet Amorheorum, et filiorum Israel, hoc est motum rationabilium, et brutalium, secundum quod dicit Bernardus quantum-

Vu



quantumcumque labores, necesse est vt intra fines tuos habitet Iebusæus. Vnde multiplici ratione obseruatio iuramenti illius non vergebat in exitum malum, sed potius bonum. Et quod obijcitur de mandato Domini, quod Dominus præceperat ei, quod cum eis fœdus non iniret, dicendum quod hoc intelligendum est quantum ad eos, qui erant incorrigibiles.

2. Ad illud quod obijcitur de meretrice, quæ iurat leccatori suo fideliter adherere, dicendum quod in iuramento illo est duo considerare. Vnum quod meretrix iurat se consensuram in nefarium actum cū suo leccatore. Aliud quod iurat se fidem alteri non daturam. Et primum quidem est illicitum, et ad hoc non obligatur, secundum quidem licitum, et quantum ad hoc obligatur. Et ideo dicit Augustinus, quod peior est non seruando, quam si iuramentum seruaret. Per hunc etiam modum intelligendum est si aliquis latro iuraret alij se prædam cum illo diuisurum, et postea retineret totum.

3. Ad illud quod obijcitur de eo qui iurat se numquam religionem intraturum, quod licite potest iurare, sicut licite potest contrahere matrimonium, dicendum quod non est simile hinc et inde duplici ex causa. Prima est, quia matrimonium non tantummodo dicit priuationem boni, quin potius dicit boni positionem: sed iuramentum quo quis iurat se numquam religionem intraturum, de sua principali intentione est boni

A perfecti priuatorum, et impeditum: ideo non est iudicandum obligatorum, sed potius illicitum, et iniurum. Alia etiam ratio est, quia qui matrimonium contrahit, siue ex consensu mulieris, siue ex morte potest aliquando aggredi perfectionem: qui autem iurat se numquam religionem intraturum, quantum est de se, reddit se in sempiternum inhabilem.

4. Ad illud quod obijcitur, quod licitum est nolle intrare religionem: ergo et iuramento firmare, dicendum quod non sequitur, quia nolle intrare religionem est imperfectionis: sed hoc iuramento firmare est cuiusdam obstinationis, et impugnationis gratiæ Spiritus sancti, quæ de tepidis, et negligentibus facit feruidos, et perfectos. Et ideo quamuis illud sit licitum, istud tamen est illicitum.

Ad illud quod queritur ulterius de eo qui iurat se non recepturum prælationem, iam patet responsio per illud, quod iam dictum est, quia iuramentum illud in casu obligat, videlicet cum vergit in damnum proprium, et alienum: in casu vero non, videlicet cum non tantum est persona sibi utilis, verum etiam alijs. Attamen si iuramentum præferat, non debet quis se auctoritate propria a vinculo eius absoluere, sed superioribus voluntatem, mandatum, et auctoritatem super hoc requirere, cuius voluntati magis, quam propriæ debet in hoc casu obedire.

Resp. ad vltimum pro Fundam.

D I S T I N C T. XL.

DE SEXTO ET SEPTIMO PRAECEPTO SECUNDAE TABULAE.

SEXIMUM præceptum est: Non desiderabis uxorem proximi tui. Septimum est: Non concupisces domum proximi tui, non ancillam, et cetera. Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi, vnum esse cum eo quo dicitur: Non furaberis: et præceptum de non concupiscenda uxore, vnum esse cum eo quo dicitur: Non machaberis. Poterat enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, vbi de non concupiscenda re proximi præcipitur: et in eo quod dictum est: Non machaberis, poterat illud intelligi: Non concupisces uxorem proximi tui. Sed in illis duobus præceptis non machandi, et non furandi ipsa opera notata sunt et prohibita: in his vero extremis ipsa concupiscentia. Nullum ergo differunt illa ab istis. Vnde illi præcepto non machandi fit superadditio in Euangelio: vbi omnis concupiscentia machandi prohibetur. Sed cum hic prohibeatur concupiscentia aliena uxoris, et aliena rei: quare dicitur lex comprimere manum et non animum? Illud de lege dicitur secundum caeremonialia, non secundum moralia: vel quia in Lege non est generalis prohibitio omnis mortifera concupiscentia, vt in Euangelio.

Quid sit littera occidens.

SI vero queritur, quam dicat Apostolus litteram occidens. Ea certe est decalogus: Qui non dicitur littera occidens, eo quod mala sit lex: sed quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, et addit prauaricationem nisi liberet gratia, qua gratia non sic abundat in Lege, vt in Euangelio. Vel secundum eorum carnalem intelligentiam. Lex ergo bona est, et tamen occidit sine gratia, cum sit virtus peccati que iubet quod sine gratia impleri non potest. Gratia autem deerat, et ideo littera occidens erat. Distat autem Euangelij littera a Legis littera, quia diuersa sunt promissa: ibi terrena, hic caelestia promittuntur. Diuersa etiam Sacramenta: quia illa tantum significabant, hac conferunt gratiam. Præcepta etiam diuersa, quantum ad caeremonialia. Nam quantum ad moralia sunt eadem. Sed plenius in Euangelio continentur. Audistis decem chordas Psalterij vtrique sexui impostas, qua charitate tangenda sunt, vt vitiorum fera occidantur.

DIST.

D I S T I N C T. XL.

De distinctione duorum præceptorum, in quibus prohibetur duplex concupiscentia, in comparatione ad Legis, et Euangelij differentiam.

Sextum præceptum est.

Expositio textus.

PRÆ determinauit Magister de distinctione mandatorum decalogi quantum ad præcepta primæ tabulæ, et quantum ad præcepta secundæ tabulæ, quæ attenduntur circa opera exteriora, & de obliquitatibus, quæ habent cum eis oppositionem, et repugnantiam. In hac vero tertia parte determinat de distinctione duorum præceptorum, in quibus prohibetur Dominus duplicem concupiscentiam in comparatione ad Legis, et Euangelij differentiam. Diuiditur autem ista pars in tres partes. In prima ponit prædictorum mandatorum distinctionem. In secunda vero, quia in prædictis mandatis lex vetus videtur conuenire cum noua, inquirat legis, et Euangelij differentiam, ibi: Sed cum hic prohibeatur concupiscentia aliena uxoris, et c. In tertia vero breuiter decem mandata epilogat, ibi: Audistis decem chordas. Partium autem subdivisio satis manifesta est in littera.

Diuisio.

Sextum præceptum est: Non desiderabis uxorem. Dub. I.

Contra: Si enim prius est concupiscere quam machari, videtur quod illud mandatum nõ deberet sexto loco, immo tertio loco poni inter præcepta secundæ tabulæ. Item nihil debet præcipi, nisi quod est in nostra potestate: sed natura quamdiu corrupta est, habet pronitatem concupiscendi: ergo videtur quod concupiscentia non debeat in decalogo prohiberi. Item sicut contingit concupiscere vxorem hominis, ita etiã contingit concupiscere filiam, et concubinam: ergo non videtur quod in mandato illo sufficienter prohibeatur carnis concupiscentia.

R. s. p. Dicendum quod macharia se habet ex additione ad concupiscentiam, quia machari est in corde, et opere: concupiscere est in corde. Et quia prohibitio dicit negationem vtriusque, quia negationes se habent e contrario affirmationibus: ideo prohibitio concupiscentiæ addit supra prohibitionem machari: et generaliter prohibitio peccati cordis addit supra prohibitionem peccati operis: plus enim est prohibere peccatum cordis, quam peccatum operis: quia peccatum operis præsupponit peccatum cordis: et ideo ista duo mandata, in quibus prohibetur concupiscentia, vltimo loco sunt ordinata. Et per hoc patet responsio ad illud, quod primo obijcitur. Ad illud quod obijcitur, quod nihil debet præcipi, quod nõ est in nostra potestate, dicendum quod est concupiscentia quæ consistit in sensualitate, et est concupiscentia quæ est in consensu rationis progressiuo ad opus. Prima est peccatum veniale, nec prohibetur, sed cohibetur. Secunda vero est peccatum mortale, et prohibetur in quantum est progressiuo ad opus. Vnde istius mandati explicatio, et intellectus insinuat, vbi dicitur: Fili post concupiscentias tuas non eas: vbi simpliciter non prohibetur concupiscere, sed post concupiscentias ambulare consentiendo, et in actum progrediendo. Ad illud quod obijcitur de concupiscentia filia, et concubinæ, dicendum quod filia et concubina dupliciter potest concupisci, aut in possessionem, vt redigatur in seruitutem, et famulatum, aut ad operis carnalis consummationem. Et primum prohibetur per septimum

A præceptum: Non concupisces rem. Secundum vero prohibetur per mandatum illud, quia prohibetur concupiscentia carnis contra legitimum thorum. Vnde desiderare filiam alicuius in vxorem non est prohibitum, sed desiderare eam in fornicationem, et meretricem: et hoc clauditur in sexta prohibitione.

Septimum est: Non concupisces domum proximi tui. Dub. I I.

Contra: Quia quod licitum est acquirere pretio, est licitum desiderare: sed domum proximi licitum est pretio emere: ergo licitum est eam desiderare, et concupiscere. Si tu dicas quod ibi accipitur concupiscentia pro inordinato desiderio: sic similiter non licet concupiscere rem propriam. Item sicut contingit inordinate desiderare domum proximi, ita contingit inordinate desiderare dignitatem proximi: ergo sicut illud prohibetur, ita et illud debet prohiberi. Si tu dicas quod illud clauditur in hac prohibitione. Contra hoc est, quod concupiscentia dignitatis spectat ad superbiam, et vanam gloriam, concupiscentia domus ad auaritiam: ergo cum ista sint diuersorum generum, videtur quod in vna prohibitione non claudantur.

R. s. p. Dicendum quod in isto verbo prohibetur concupiscentia rei alienæ, secundum quod aliquis concupiscit aliquid in possessionem, quærens in illo sufficientiam. Vnde non tantum prohibetur concupiscentia bonorum temporalium, vt domus et pecudum, sed etiam cuiuscumque alterius rei, quam quis vellet alij præripere. Et hoc quidem prohibetur intelligendo per se, vt quis non concupiscat alienum manens alienum. Vel intelligitur contra iuris ordinem, hoc est quando quis vellet proximum damnificari in re, propter suam vtilitatem: tunc enim non diligit proximum sicut se. Vnde in verbo isto prohibetur omnis auaritia, et cupiditas. Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod licet pretio acquirere, licet concupiscere, dicendum quod concupiscere dicit appetitum immoderatum habendi cum damno proximi, et in hoc ipso etiã clauditur appetitus immoderatus: prohibitio etiã respectu rei proprie, penes quam consistit peccatum cupiditatis, et auaritiæ. Ad illud quod obijcitur de ambitione dignitatis, et honoris, dicendum quod si dignitas, et honor appetatur in ratione sufficienti, sic spectat ad crimen auaritiæ: et in isto mandato prohiberi habet. Si autem in ratione excellenti, sic potest dici quod prohibetur per primum mandatum, in quo præcipitur reuerentia Dei. Posset tamen dici, quod vtroque modo clauditur in prohibitione septimi: quia vtroque est amor boni proprii, et vna est ratio deordinandi respectu proximi, licet multiplex sit ratio deordinandi respectu sui. Ideo sub vna prohibitione habet claudi vtroque concupiscentia: et magis prohibetur concupiscentia domus, quam concupiscentia dignitatis, quia manifestior erat, et sensibilius, et etiam iudei magis prouiderant ad auaritiam.

Diuersa etiam sacramenta, et c. Dub. I I I.

Contra hoc obijcitur, quod nullus saluari potest sine gratia: ergo si sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, videtur quod nullus in lege illa saluatus fuit: quod est impium dicere. Si tu dicas, quod in sacramentis illis dabatur gratia, sed tamen non virtute sacramentorum illorum: in sacramentis autem nouæ legis datur gratia virtute ipsorum, quia sunt ex sanctificatione sanctificantia, sicut dicit Hugo. Obijcitur contra hoc, quia gratia est per creationem: ergo solus Deus habet virtutem conferendi gratiam: ergo si in istis, et illis conferebatur, videtur quod inter hæc sacramenta, et illa nulla sit differentia.

R. s. p. Intelligendum est ad hoc, quod duplex est

Hug. li. 1. de Sac. p. 2. c. 2.

Opin. 1.

est circa quaestionem istam opinio celebris et famosa. Quidam namque voluerunt dicere, quod in vtriusque Sacramentis datur gratia, sed differenter. Quia in illis dabatur ratione fidei, et deuotione ipsius suscipientis: ita quod nullo modo ratione Sacramenti, siue operis operari. In Sacramentis autem nouae legis secus est, quia constat ex verbo, et elemento: sed cum Dominus instituit verbum, dedit illi virtutem, per quam instituit, et agit in animam, vel disponendo ad gratiae susceptionem, vel imprimendo characteris significationem, vel adminiculando ipsi gratiae ad animae curationem, et fomitis debilitationem. Et hoc videtur dicere Augustinus: Quae est virtus aquae vt corpus tangat, et cor abluat, nisi faciendo verbo? Et Hugo de sancto Viatore videtur id idem sentire, qui dicit, quod Sacramenta nouae legis prius sanctificantur per verbum, et postmodum sanctificantur, vt sic fiat ex sanctificatione sanctificantia. Et hunc modum dicendi sustinent viri periti, et fide digni. Sed difficile videtur mihi intelligere virtutem illam simul esse verbo, et elemento collatam quantum ad essentiam, et naturam, quantum ad eius existentiam, quantum ad durationis mensuram, et etiam quantum ad operationis efficaciam, quae omnia necesse est ponere, et explicare circa virtutem illam. Si quis dicat, quod aliqua qualitas detur verbo, et elemento, per quam agat, et influat in ipsam animam, difficile est intelligere ipsius virtutis essentiam. Cum enim non sit substantia, sed accidens quoddam, et in genere boni, dubium est vtrum debeat reponi inter bona maxima, vel media, vel minima. Et si inter bona maxima reponatur, iam gratia erit: gratia autem existens in vno subiecto, non habet virtutem agendi in aliud. Si vero gratia non est, nec virtus, quo modo ergo dicitur secundum veritatem sanctificare ipsum Sacramentum, et eum, qui suscipit Sacramentum: In quo etiam genere sit, et cuius speciei sit, vtrum videatur in diuersis sacramentis diuersificetur formaliter illa virtus, homini parum intelligenti difficile est capere. Et si inter bona media, vel minima reponatur, quo modo talis virtus facit rectitudinem, et sanationem ipsius animae, quae inter bona maxima computantur: Non solum autem difficile est intelligere huius virtutis essentiam, sed etiam substantiam: qua aliter enim accidens spirituale substantiatur in subiecto corporali, cum naturae ordinem, quem Deus non peruerit per miraculum, substantia sit nobilior sua proprietate? Aut si ponitur illa virtus specialis, vt in subiecto, in verbo, et elemento, quare non similiter ipsa gratia, quae debet infundari in animam, quod nescio si aliquis recte intelligens dicat? Aut si est in subiecto corporali, quo modo vna virtus, et qualitas absoluta simul poterit esse in duobus subiectis, verbo videlicet et elemento: ex quibus etiam fiat vnum Sacramentum, non tamen fiat vnum per naturam, et essentiam? Vnitatis autem virtutis secundum quod dicit, et vult Damascenus correspondet vnitati substantiae, et naturae. Aut ergo in vno Sacramento non est vna virtus, sed plures: aut illa virtus composita est: aut vnum accidens simplex, et spirituale, et impartibile simul erit in diuersis subiectis, quod totum valde difficile est intelligere de illa virtute, sed etiam durationis mensuram.

De vno enim est, vtrum Deus dederit virtutem illam cum primo instituit, aut de nouo dedit. Sed quo modo a principio dedit his, quae nondum erant, sicut verbis, quae quotidie de nouo formantur. Si de nouo dat, tunc quotidie in Sacramentis non solum gratiam, sed etiam alia accidentia creat: et tamen consuevit dici, quod creatiois opus non currat nisi circa exitum animae in esse, et circa infusionem gratiae. Et si dedit esse statim prolatum verbo, quo modo creauit Deus tam nobilem virtutem, vna cito deficeret? Et rursus: Si datur verbo, cum non detur verbo in scripto, nec in mente, datur in pronuntiatione: et tunc difficile erit ex-

plicare, vtrum detur in principio, vel in medio, vel in fine: quia nec in principio verbi, nec in medio est actio illius virtutis. Si vero in fine, tunc cum verbum desinat esse, et deficiente verbo desinat virtus verbi, simul incipiet virtus, et desinet. Aut si ante finem datur, quantum detur difficile est insinuare. Nec tamen illud, sed etiam multo difficilius est explicare operationis illius virtutis efficaciam, vtrum scilicet agat generatione aequiuoca vel vniuoca, generando sibi simile, vel dissimile: difficile etiam est, vtrum influat omnino aliquid ab extrinseco, aut educat aliquid de potentia in actu. Primum est soli Deo possibile: secundum autem difficile est explicare: Difficile est etiam intelligere, quomodo characteris impressio possit esse ab illa virtute, cum character videatur esse in superiori parte, in qua solus Deus potest influere. Vnde substantia intelligibilis beata quantumcumque magna sit excellentiae, secundum quod dicit Augustinus, non potest facere ad nostram iustificationem, vel illuminationem aliquid in terius formando, sed solum exterius excitando. Quo modo ergo hoc poterit virtus data elemento, vel verbo, cum non videatur esse capax tantae virtutis? Postremo: In sacramento altaris, in quo fit subito transsubstantiatio panis, secundum se totum in corpus Christi, quod quidem non potest esse nisi ab infinita virtute, quo modo verbum prolatum ab homine, cum sit finitae virtutis, poterit ad istam transsubstantiationem aliquid operari? Et certe si illud verbum virtutem non habet agentem, multominus verba aliorum Sacramentorum. Haec omnia, et multa alia circa hoc valde difficile est intelligere, et explicare.

Quae non idcirco narro, quia credo esse insolubilia, vel vti ipse istam improbam positionem, sed vt ostendam me ipsam non plene intelligere: et ideo nec affirmare, nec negare velle. Quia etsi ipsam clare non intelligam, hoc tamen scio, et intelligo quod plura potest Deus facere, et etiam in ipsis sacramentis facit, quam nos possumus intelligere. Vnde confugiendo ad mirabilem Dei potentiam, omnia ista possumus facile declinare. Et secundum hunc modum dicendi satis plana esset responsio ad quaestionem propositam, si ipsius modi plana esset intelligentia. Et haec positio in Quarto lib. diffusius est explicata, vbi respondetur ad praemissa.

ALIVS est hic modus dicendi. Supposito quod in Sacramentis nouae legis diuina virtus secretius operetur, quia hoc est ipsius fidei, et sententiae communis. Dixerunt aliqui Sacramenta nouae legis habere respectum iustificationis virtutem influentem, virtutem promerentem, virtutem disponentem, et virtutem efficaciter ordinantem. Virtutem influentem ratione Spiritus sancti assistentis, virtutem promerentem ratione meritum passionis ad Sacramentum concurrentis, virtutem disponentem ratione deuotionis ipsius fidelis Sacramentum suscipientis, virtutem denique efficaciter ordinantem ratione diuinae passionis instituentis. Sic enim instituit Dominus, vt ad talis verbi prolationem, et sacramenti susceptionem mirabilis in suscipientibus fieret operatio, et suscipientium sanatio, et iustificatio: et pro tanto dicunt sacramenta nouae legis habere virtutem. Et differunt in hoc a Sacramentis legis veteris praecipue quantum ad ipsam efficaciam ordinationem: quia non interueniebat ibi passio in illis Sacramentis, per quam efficaciter, et infallibilis fieret ordinatio ad gratiam, secundum quod in Sacramentis nouae legis, vt patet in institutione baptismi, vbi dicit: Qui crederit, et baptizatus fuerit, saluus erit. In alijs etiam tribus modis habendi virtutem differentia est penes magis completum, et minus completum: quia in Sacramentis nouae legis Spiritus sanctus influens iustitiam plenius afficit, et passio Christi merito efficacius concipitur in cuius signum de latere Christi profluxerunt sanguis, et aqua: et per consequens sacramenta, de quibus fundatur Ecclesia. Abundantior etiam est deuotio suscipientium propter incrementum fidei propriae, quod factum est in noua lege, tum etiam propter subsidium fidei totius Ecclesiae: quia in fide Ecclesiae suscipiunt Ecclesiastica Sacramenta.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

Difficultas de prima opinione.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

In Ps. 128.

Guil. Epif. Paris. de verminauit ista q. cora Alex. Alex. 50.

In Joan. 5. b

Approbatio vtriusque opinionis.

cramenta. Et propter istum quadruplicem modum habendi virtutem, dicuntur Sacramenta legis nouae iustificare, et esse causa gratiae. Nec volunt, qui hanc positionem sustinent, in Sacramentis nouae legis amplius ponere: tum quia ista satis videntur sufficere ad nostram sanationem, et iustificationem: tum quia etiam ex isto quadruplici modo habendi virtutem satis manifestatur nobilitas Sacramenti nouae legis in seipsis: tum etiam quia nec expressa auctoritas, nec ratio videtur cogere amplius illis dare: et humilitas fidei non tantum debet refugere diminutionem, sed etiam superfluitatem: et laudabilis quodam modo videtur diminute dicere, quam ampliare.

H V N C modum dicendi, et huius quaestionis determinationem plures sustinent bene intelligentes. Et dominus Guilielmus Parisiensis Episcopus in determinando in scholis fratrum minorum approbauit istum modum dicendi coram fratre Alexandro bona memoriae. Et istum modum dicendi dupliciter potest quis sustinere, et intelligere. Vel ita quod omnino affirmet nullo alio modo esse virtutem in Sacramentis nouae legis, quam modis praedictis. Vel quod hoc modo affirmet virtutem in eis esse: ita tamen quod non neget aliam modum praeter hos existendi virtutem in Sacramentis esse possibilem. Et primus quidem repugnat priori modo dicendi. Secundus autem modus dicendi prioris opinioni non repugnat: quia nihil dicit, quod illa non dicat, immo etiam nihil dicit, quod communis opinio non teneat. Nullus enim recte sentiens negat; quin omnibus dictis modis Sacramenta nouae legis virtutem habeant. Sed si quis plus dicit, huic positioni non contradicit, sed addit. Sed forte videbitur alicui calumniale quod dictum est, virtutem Spiritus sancti Sacramento assistere, quin potius in nomine Sacramento claudi, deberet intelligi tamquam de eius integritate, propter hoc quod dicitur: Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua, et sanguis: et hi tres vnum sunt. Et in libro de vnitae, et vno dicitur, quod sunt vnum sacramentum: et ideo non debet dici, quod Spiritus sanctus assistat Sacramento, tamquam cum eo connumeretur: sed propter ipsam vnitatem quae praedicta est, quam efficit Spiritus sanctus in Sacramento, ipsi Sacramento debet attribui. Sed certe etiam hic modus dicendi videatur differre a praedicto, tamen secundum rem idem est, licet vocabula sint diuersa: Quod enim dicitur ista tria vnum sacramentum, hoc non est: quod ex ipsis fiat vnum per essentiam, sed quod fiat vnum per ordinem, quia scilicet ordinantur ad vnum effectum: et hoc nihil aliud est dicere, quam vnum alteri assistere. Item: omne quod est de integritate Sacramenti, aut est res tantum; aut significatio tantum, aut res, et signum. Si ergo Spiritus influens iustitiam ponitur de vnitae Sacramenti, cum non sit signum, et res, nec signum tantum, erit tantummodo sicut res, et ita non habebit rationem causantis, sed potius nomen, vel rationem effectus: et ita Spiritus non staret pro ipsa virtute influente, sed potius pro ipsa gratia Spiritus sancti infusa ipsi animae in Sacramento susceptione. Item non est quaestio vtrum Spiritus sanctus in Sacramento infundat gratiam, sed de hoc est quaestio, vtrum Sacramentum secundum quod dicitur inuisibilis gratiae visibilis forma, ita quod similitudinem eius gerat, et causa existat, virtutem habeat aliquam, per quam influat in animam. Non videtur ergo hoc facere ad propositum. Postremo: Spiritus sanctus sanctificans, et meritum passionis, et elementum exterius non solum modo reperiuntur in Sacramentis legis nouae: sed etiam in Sacramentis veteris legis. Hoc ergo non sufficit ad assignandam differentiam istorum Sacramentorum, et illorum. Aut ergo iste modus dicendi nihil aliud dicit, aut si dicitur parum dicit, et modicum ad propositum facit. Et ideo iustificatur quicumque praedictorum modorum magis placeat: quia primus satis pius est, secundus vero sa-

S. Bon. To. 5.

tis sobrius est, si sustineatur illo modo, quo dictum est: et hoc modo in quarto Lib. sustinetur, sicut patet confiderati. Idcirco hic repeti, non propter hoc vt noua superadderentur, sed vt ostenderetur, quod a communi positione non dissonat, cui pro viribus meis in omnibus praecedentibus libris adhaesi tamquam viae securiori: et sicut scio, et possum mihi, et alijs consimilibus parum intelligentibus persuadere adhaerendum. Et quonia per totum librum hoc diligentius obseruaui, sicut aduertenti clarus apparebit, vt in his quaestionibus dubijs, et difficultibus, in quibus non potui deprehendere, quae esset via communis, quia sapientes opinantur contrarie sapientibus, sic vnam partem tamquam magis probabilem sustineri, vt tamen aliam minime improbarem.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de differentia nouae legis, et veteris, circa quam tria quaeruntur secundum triplicem differentiam, quae consuevit assignari. Primo quaeritur de differentia, quae assignatur penes radicem. Secundo de differentia, quae assignatur penes effectum. Tertio vero de differentia, quae assignatur penes exercitium, siue onus, annexum.

QUESTIO I.

An lex vetus fuerit timoris, et noua sit amoris.

Alex. Alex. 3. p. q. 29. Membr. 1. art. 3. S. Tho. 1. 2. q. 107. art. 1. et 2. Richardus 3. Sent. dist. 40. art. 2. q. 5. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 40. q. 1.

DE differentia, quae assignatur penes radicem. Assignatur autem haec differentia penes radicem secundum Augustinum, quod lex vetus radicabatur in timore, et lex noua in amore. Vnde Augustinus dicit, quod breuis est differentia legis, et Evangelij, timor, et amor. Et cum ex multis locis Scripturae possit ista differentia trahi, maxime accipitur ex Epistola ad Romanos, vbi dicit Apostolus: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis.

SED CONTRA hoc obijciunt multipliciter: Primo contra distinctionem ipsarum radicum. Omnis enim timor, sicut dicit Augustinus, ex amore procedit: ergo si amor est radix timoris, vnum est alterum: habet reduci: ergo non habent ab inuicem distinguui.

ITEM cum sint aliae affectiones animae, videlicet gaudium, dolor, et spes, videtur quod si penes has affectiones duplex lex distinguitur, quod pari ratione penes alias distinguui deberet: ergo videtur quod si penes alias non distinguitur, nec penes istas.

ITEM si istae duae leges distinguuntur penes istas duas radices, cum lex naturae sit ab istis duabus distincta, videtur quod necessaria esset tertia radix praeter istas duas. Aut si lex naturae non habet diuersam radicem obseruantiae a lege Moyfi, videtur quod nec penes hoc differat lex Moyfi a lege Euangelij.

ITEM dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et cetera. Et dicitur in lege noua: Cum metu, et tremore salutem vestram operamini. Si ergo amor praecipitur in veteri, et timor in lege noua, videtur quod secundum hoc non attendatur istarum legum differentia.

ITEM in vtraque lege sunt promissiones, et commina-

Aug. contra Adimantem 1. 6. 20. 6.

Rom. 8. c.

AD OPEROSITVM POSITVM Lib. 14. de Civ. Dei. c. 7. et p. 10. 5.

Deut. 6. a Philip. 2. b

comminationes: sed promissiones attrahunt ad amorem: comminationes vero inducunt timorem: igitur timor et amor conuenit vtrique: ergo penes hoc non distinguuntur ab inuicem.

6. ITEM grauiores comminationes sunt in lege noua, quam in lege veteri, quia ibi puniebatur homo pena temporalis, hic autem comminatur Deus penam aeternam. Si ergo maior comminatio est inductua maioris timoris, videtur quod timor magis deberet legi nouae, quam veteri appropriari: videtur igitur quod penes has duas radices non recte assignetur differentia legis veteris, et nouae: tum per comparationem ipsarum radicum ad inuicem, tum per comparationem ad ipsas leges.

CONCLUSIO.

Lex vetus dicitur lex timoris, et lex noua lex amoris secundum beati Pauli testimonium.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod cum comparamus has leges ad inuicem: hoc potest esse dupliciter, vel secundum statum commune, vel habito respectu ad statum specialis personae. Si habito respectu ad statum specialis personae, sic penes haec duo non est differentia. Nam multi in lege Euangelica ducuntur spiritu timoris, multi etiam in lege veteri ducebantur spiritu amoris. Si vero comparemus has leges ad inuicem habito respectu ad statum commune, vel habito respectu ad statum specialis personae, sic penes haec duo non est differentia. Nam multi in lege Euangelica ducuntur spiritu timoris, multi etiam in lege veteri ducebantur spiritu amoris. Si vero comparemus has leges ad inuicem habito respectu ad statum commune, vel habito respectu ad statum specialis personae, sic penes haec duo non est differentia. Nam multi in lege Euangelica ducuntur spiritu timoris, multi etiam in lege veteri ducebantur spiritu amoris.

1. A D illud quod obijcitur, quod aliae sunt animae affectiones, dicendum quod etsi aliae sint, tamen istae duae sufficiunt, pro eo quod omnes aliae ad istas duas possunt reduci. Omnis enim affectio aut est respectu boni, aut respectu mali: et si respectu boni, reducit ad amorem: si respectu mali, reducit ad timorem. Vnde istae duae affectiones dicuntur habere principatum inter alias, quia maxime habent rationem motiui, vna inclinando ad bonum, altera in retrahendo a malo: et propterea magis competit eis ratio radialis, quam affectionibus alijs. Etsi tu obijcias, quod tunc non deberet esse nisi vna radix, quia timor reducit ad amorem, dicendum quod duae dicuntur secundum immediatam comparationem ad suum motiuum, et ad actus immediatos, qui ab eis habent ortum. Vnde vbi est radix timoris, verum est quod est radix amoris: sed alius est radix immediata ipse timor, cuius non est amor ita immediate.

2. ITEM cum dicitur lex occidens, aut intelligitur de lege seruata, aut de lege non seruata. Si de lege seruata, constat quod hoc est falsum. Si de lege non seruata, sed similiter Euangelium non obseruatum occidit, quia peccat qui non obseruat legem Euangelicam, sicut peccabat qui non obseruabat legem scriptam: ergo lex Euangelica est lex occidens: ergo penes hoc non debet assignari differentia.

3. ITEM si est lex occidens, aut ergo per causam, aut per occasionem, aut per ostensionem. Si per causam, et quod est causa spiritualis occisionis, est simpliciter malum: ergo lex mala est: verum ergo dixit, Mithaeus quod lex vetus fuit a malo Deo. Si per occasionem: cum ergo frequenter homo sumit occasionem peccandi de virtutibus, et bonis operibus, de quibus superbit: tunc ergo virtus, et bona operatio debent dici occidere: quod omnino absurdum est. Si per ostensionem, quia ostendit peccati morbum: ergo cum Euangelium similiter ostendat peccati morbum, tunc Euangelium debet dici lex occidens: ergo penes hoc nulla est differentia.

4. ITEM obijcitur contra secundam partem differentiae, qua dicitur quod Euangelium est lex iustificans: lex enim consistit in doctrina, sed iustificatio consistit in gratia: ergo videtur quod iustificatio nihil pertinet ad legem Euangelicam.

5. ITEM si Euangelium dicitur iustificare, aut sua instructione, aut sua obseruatione, aut alio modo. Sua instructione non multi enim Euangelium audiunt, et non iustificantur: Non enim auditores legis, sed factores iusti sunt apud Deum, sicut dicitur: Si sua obseruatione, sic similiter lex vetus iustificabat, secundum quod dicitur: Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. Et Beata dicit, quod iustitia legis suo tempore obseruata, et non solum temporalia, sed etiam aeterna bona conferebat.

6. ITEM lex Euangelij consistit in praecipis, et consilijs: sed praecipia, et consilia consistunt in operibus bonis: iustitia autem non causatur in nobis ex operibus bonis, immo magis e conuerso: non videtur ergo quod effectus legis Euangelicae aliquo modo sit iustificatio.

QVÆSTIO II.

An lex vetus fuerit lex occidens, et lex noua sit viuificans.

Alex. Alex. 3. p. q. 29. Membr. 1. art. 2. S. Tho. 1. 2. q. 99. art. 2. Steph. Brulef. 3. Sent. dist. 40. q. 2. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 40. q. 1. dub. 2.

DE differentia, qua assignatur penes effectum, videlicet quod lex vetus erat lex occidens, lex vero noua est lex viuificans, quam Magister ponit in littera: et haec accipitur, vbi dicit Apostolus: Littera occidit, spiritus autem viuificat. Et ex eo quod dicitur ad Romanos, et ad Galatas, et ad Corinthios: Virtus peccati lex. Et ex pluribus alijs locis sumi potest ex verbis Apostoli.

1. SED CONTRA hanc differentiam obijcitur, primo ratione primae partis, quia dicitur ad Romanos: Lex quidem sancta, et mandatum iustum, et sanctum. Glossa: Iustum iustificans: sed nihil sanctum, et iustum occidit: ergo lex non occidit.

2. ITEM cum dicitur lex occidens, aut intelligitur de lege seruata, aut de lege non seruata. Si de lege seruata, constat quod hoc est falsum. Si de lege non seruata, sed similiter Euangelium non obseruatum occidit, quia peccat qui non obseruat legem Euangelicam, sicut peccabat qui non obseruabat legem scriptam: ergo lex Euangelica est lex occidens: ergo penes hoc non debet assignari differentia.

3. ITEM si est lex occidens, aut ergo per causam, aut per occasionem, aut per ostensionem. Si per causam, et quod est causa spiritualis occisionis, est simpliciter malum: ergo lex mala est: verum ergo dixit, Mithaeus quod lex vetus fuit a malo Deo. Si per occasionem: cum ergo frequenter homo sumit occasionem peccandi de virtutibus, et bonis operibus, de quibus superbit: tunc ergo virtus, et bona operatio debent dici occidere: quod omnino absurdum est. Si per ostensionem, quia ostendit peccati morbum: ergo cum Euangelium similiter ostendat peccati morbum, tunc Euangelium debet dici lex occidens: ergo penes hoc nulla est differentia.

4. ITEM obijcitur contra secundam partem differentiae, qua dicitur quod Euangelium est lex iustificans: lex enim consistit in doctrina, sed iustificatio consistit in gratia: ergo videtur quod iustificatio nihil pertinet ad legem Euangelicam.

5. ITEM si Euangelium dicitur iustificare, aut sua instructione, aut sua obseruatione, aut alio modo. Sua instructione non multi enim Euangelium audiunt, et non iustificantur: Non enim auditores legis, sed factores iusti sunt apud Deum, sicut dicitur: Si sua obseruatione, sic similiter lex vetus iustificabat, secundum quod dicitur: Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. Et Beata dicit, quod iustitia legis suo tempore obseruata, et non solum temporalia, sed etiam aeterna bona conferebat.

6. ITEM lex Euangelij consistit in praecipis, et consilijs: sed praecipia, et consilia consistunt in operibus bonis: iustitia autem non causatur in nobis ex operibus bonis, immo magis e conuerso: non videtur ergo quod effectus legis Euangelicae aliquo modo sit iustificatio.

CONCLUSIO.

Legi noua competit iustificare triplici modo, formaliter ratione gratiae sacramentalis, in effectu ratione amoris spiritualis, et in exercitio ratione boni operis, ad quod per consilia et praecipia dirigitur: Mosaica vero litteraliter intelligitur, non spiritualiter: vnde illa merito dicitur lex viuificans, haec vero occidens.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam. S. Bon. To. 5.

tiam est notandum, quod multipliciter dicitur aliquid iustificare, siue iustificans. Vno modo effectiue: et sic solus Deus dicitur iustificare. Alio modo formaliter: et sic gratia dicitur iustificare, quae informat ipsam animam expellendo obliquitatem culpae, et dando rectitudinem iustitiae. Tertio modo dicitur aliquid iustificans non solum in habitu, verumetiam in effectu: et sic charitas iustificat, siue fides, quae per charitatem operatur. Quarto modo dicitur aliquid iustificans in ipsius iustitiae exercitatione, et vsu: et hoc modo mandata Dei, in quibus iustitia exercetur, iustificare dicuntur, quando modo debito obseruantur. His praesuppositis intelligendum est, quod in lege veteri tria sunt consideranda, similiter et in lege noua, videlicet mouentia, et ista erant promissa: dirigentia, et ista erant praecipia: adiuuantia, et ista erant sacramenta. Quia secundum quod dicit Hugo: Sacramenta sunt adiutoria, vt per praecipia veniatur ad promissa. Similiter haec tria sunt in lege Euangelica, sed differenter: quia in lege noua secundum primam faciem ista omnia sunt spiritualia, quia promissa sunt aeterna, praecipia sunt spiritualia, et sacramenta sanctificantia: Et ita promissa excitant hominem ad amorem aeternorum, qui est amor charitatis: praecipia dirigunt sufficienter in via morum docendo vitare omne peccatum: Sacramenta sanant animam a vulneribus peccatorum. Et sic legi Euangelicae competit iustificare secundum triplicem modum, videlicet formaliter ratione gratiae sacramentalis, et in effectu ratione amoris spiritualis, et exercitio ratione multiplicis boni operis, ad quod dirigitur homo per consilia, et praecipia. In lege autem veteri erat aliter haec tria consideranda. Quoniam lex vetus dupliciter potest obseruari, et intelligi, videlicet secundum intellectum spiritualem: et sic quodam modo concordat cum lege Euangelica: et qui spiritualiter legem obseruabant, viri euangelici erant, quia lex praegnans erat Euangelio. Alio modo potest obseruari secundum intellectum litteralem: et sic ab Euangelio distinguitur secundum tria praedicta, quia in lege erant promissa temporalia, et praecipia exteriorum regulantia, et sacramenta figuralia: et sic ratione praemissorum non excitabatur homo ad amorem spirituales, ratione praecipiorum non dirigebatur ad iustitiam interiorum, ratione sacramentorum non adiuuabatur, vt posset faciliter legem ipsam implere: et ideo deerat sibi iustificatio. Et quia erat ibi offensio culpae, et non aderat adiutorium gratiae, dabatur per consequens occasio ipsi concupiscentiae, vt traheret ad mortem: et ideo lex Mosaica secundum litteralem sensum dicitur lex occidens per occasionem, non per causam. Et hoc ipsum dicit textus: Peccatum per mandatum occasione accepta seduxit me, et per illud occidit. Ibi Glossa: Ex prohibitione namque vbi charitas deficit, desiderium mali crescit, quo aucto dulcius fit quod prohibetur: et ideo peccatum fallit dulcedine falsa: et ita peccatum per mandatum occidit, quia reatus praeruaricationis accessit. Gladio ergo, quem portabas, inimicus te occidit, armis tuis te interemit. Vnde sicut cum quis armatus portat cultellum, vt se defendat, per quem ab inimico occiditur, illa cultelli portatione dicitur occidi non per causam, sed per occasionem: sic intelligendum est in lege: et sic patet intellectus praedictae differentiae.

1. A D illud vero quod obijcitur, quod lex sancta, et mandatum iustum, et sanctum, id est iustificans, dicendum quod hoc verum est, quia lex iuncta est gratiae adiutrici: verum est etiam quantum est de se, et de principali intentione legislatoris: nihil tamen prohibet ex accidenti, et per occasionem inducere oppositum: sicut cultellus secundum principalem intentionem ferentis est armatura defensionis: et tamen occasionaliter contingit, quod sit instrumentum occisionis ipsius portantis.

2. A D illud quod obijcitur, vtrum lex occidat obseruata, vel non obseruata, dicendum quod non obseruata.

3. A D illud quod obijcitur, quod lex occidens, aut ergo per causam, aut per occasionem, aut per ostensionem. Si per causam, et quod est causa spiritualis occisionis, est simpliciter malum: ergo lex mala est: verum ergo dixit, Mithaeus quod lex vetus fuit a malo Deo. Si per occasionem: cum ergo frequenter homo sumit occasionem peccandi de virtutibus, et bonis operibus, de quibus superbit: tunc ergo virtus, et bona operatio debent dici occidere: quod omnino absurdum est. Si per ostensionem, quia ostendit peccati morbum: ergo cum Euangelium similiter ostendat peccati morbum, tunc Euangelium debet dici lex occidens: ergo penes hoc nulla est differentia.

4. ITEM obijcitur contra secundam partem differentiae, qua dicitur quod Euangelium est lex iustificans: lex enim consistit in doctrina, sed iustificatio consistit in gratia: ergo videtur quod iustificatio nihil pertinet ad legem Euangelicam.

5. ITEM si Euangelium dicitur iustificare, aut sua instructione, aut sua obseruatione, aut alio modo. Sua instructione non multi enim Euangelium audiunt, et non iustificantur: Non enim auditores legis, sed factores iusti sunt apud Deum, sicut dicitur: Si sua obseruatione, sic similiter lex vetus iustificabat, secundum quod dicitur: Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. Et Beata dicit, quod iustitia legis suo tempore obseruata, et non solum temporalia, sed etiam aeterna bona conferebat.

6. ITEM lex Euangelij consistit in praecipis, et consilijs: sed praecipia, et consilia consistunt in operibus bonis: iustitia autem non causatur in nobis ex operibus bonis, immo magis e conuerso: non videtur ergo quod effectus legis Euangelicae aliquo modo sit iustificatio.

Hebr. 7. c. Matth. 5. g.

Exo. 19. c.

Matt. 5. a.

Lex timoris, et amoris vnde dicuntur.

Isai. 2. c.

Rom. 2. b.

Matt. 19. c.

Rom. 7. c.

QVÆ-



Et si obijciatur quod similiter Euangelium non obseruat...

Rom. 7.

QVAESTIO III.

An lex Mosaiica fuerit lex grauitatis, et lex Euangelica sit suauitatis.

Alex. Alenf. 3. p. quaest. 28. Memb. 4. art. 1. S. Tho. 1. 2. q. 107. art. 4. Et 3. Sent. dist. 40. q. 1. art. 4. q. 3. Et Quol. 4. art. 13. Scotus 3. Sent. dist. 40. q. 1. Stephanus Brulef. 3. Sent. dist. 40. q. 3. Gabr. Biel. 3. Sent. dist. 40. q. 1.

Differencia legis, et Euangelij quantum ad onus annexum: Dicitur enim Mosaiica esse lex grauitatis, et lex Euangelica dicitur esse lex suauitatis.

AD OPA POSITVM

Mat. 23. d. Ad. 1. 5. 6.

Ioan. 5. a

Rom. 13. a

1. TEM Qui diligit proximum legem impleuit. Sed hoc est valde facile, cum sit omnino in cordis nostri potestate: ergo facile fuit obseruare legem: ergo lex illa debet dici lex facilitatis, non grauitatis.

3. TEM si lex Mosaiica dicitur lex grauitatis, aut hoc dicitur respectu hominis virtuosi, aut respectu peccatoris, et iniusti. Si respectu virtuosi. Contra: Qui virtuosus est, charitatem habet, et amat, et omnia facilia sunt amanti. Si respectu peccatoris: sed respectu talis lex Euangelij non tantummodo est grauis, immo omnino importabilis: ergo non videtur quod penes grauitatem debeat differentia legis nouae, et veteris assignari.

4. TEM obijciatur contra secundam partem differentiae, quia ars, et virtus est circa difficilia: ergo vbi maior est virtus, ibi maior debet esse difficultas: sed perfectioris virtutis sunt homines in lege noua, quam veteri: ergo videtur quod lex noua deberet esse maioris grauitatis, et difficultatis.

5. TEM difficilius est cohibere manum, et animum, quam manum tantum: sed Euangelium cohibet manum, et animum: lex vero manum tantum: ergo maioris difficultatis est lex Euangelica, quam Mosaiica.

6. TEM quod apponit ad alterum est illo difficilius: sed lex Euangelij se habet ex additione ad legem veterem, sicut patet ex Matthaeo: ergo maior est difficultas, et grauitas in lege Euangelica, quam in lege veteri: ergo nulla est praedicta differentia.

CONCLUSIO.

Lex Euangelica quo ad difficultatem et arduitatem praecceptorum est grauior veteri: quo ad numerum vero est e contra, sed ratione mouentis amoris, et ratione sacramentorum adiuantium est leuior lege veteri.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod de his duabus legibus est loqui tripliciter, aut ratione praecceptorum obligantium, aut ratione affectionum mouentium, aut ratione sacramentorum adiuantium. Si ratione praecceptorum obligantium: sic se habent sicut excedentia, et excessiva. Nam quantum ad numerum lex erat grauior propter multitudinem iudicialium, et caeremonialium: quantum vero ad perfectionem, et arduitatem grauius, et difficilius est Euangelium, sicut difficilius est viuere secundum

cundum exigentiam perfectionis, quam secundum sufficientiam iuris communis. Et sic quodam modo ratione oneris praecceptorum excedit lex in difficultate quodam modo Euangelium. Alio modo est comparare istas duas leges ad inuicem ratione affectionum mouentium, et sic leuius est Euangelium: quia cum in obseruantia legis Euangelicae moueatur amor, qui alleuiat onus, et non sentit laborem, sicut dicit Bernardus, sed potius delectationem in eo quod facit, ratione affectionis mouentis, lex Euangelica est facilis, et suauis. Sed e contra, affectio mouens ad obseruantiam legis mosaiicae timor erat, et illi timori iuncta erat grauis poenitentia, quod significatum est, vbi dicitur quod manus Moysi erant graues. Et quia timor de se poenam habet, et exterius iunctus est poenae: hinc est quod quantum ad hoc lex mosaiica multo grauior erat, quam lex Euangelica. Tertio modo est istas leges comparare ad inuicem ratione sacramentorum adiuantium: et sic multo leuior est lex Euangelica quam mosaiica: quia sacramenta illius legis multum habebant ponderis, et parum de efficacia virtutis: e contra est in sacramentis nouae legis, quae paruum habent difficultatem, et multam habent utilitatem. Hinc est, quod secundum hanc comparisonem lex noua non tantummodo dicitur leuior lege mosaiica, immo dicitur iugum leuitatis, et illa dicitur onus grauitatis. Vnde concedendum est praedictam differentiam esse recte assignatam.

Bernardus c. 5. de natura amoris Dei.

Exod. 17.

1. AD illud vero quod primo obijciatur in contrarium de auctoritate Ioannis, dicendum quod dupliciter est loqui de istis mandatis, aut per comparisonem ad naturam sanam, aut per comparisonem ad infirmam. Si per comparisonem ad naturam sanam: sic dicit mandata eius non esse graua, quia sunt naturae consona. Si autem per comparisonem ad naturam infirmam, quae habet difficultatem ad bonum, et pronitatem ad malum: sic mandata eius et graua sunt, et difficilia: et quantum ad hanc viam, videlicet per comparisonem ad naturam infirmam, et lapsam assignatur praedicta differentia.

2. AD illud quod obijciatur, quod qui diligit proximum legem impleuit, dicendum quod lex arctatur ibi ad mandata decalogi, quae spectant ad secundam tabulam, secundum quod ipse Apostolus explanat. Vnde in hoc non clauduntur caeremonialia, et iudicialia, maxime illa, quae ad proximum non ordinant, et illa quidem obseruare est satis difficile: et ideo non sequitur, quod si facile sit proximum diligere, quod propter hoc facile sit obseruare totam legem. Praeterea alius defectus est ibi: quia licet facile sit diligere proximum ei, qui ducitur amore: ei tamen qui regitur feruili timore valde est difficile, quod diligit proximum sicut se: et in nullo proximum ledat, tunc potissimum quando ab eo laeditur, et grauatur.

3. AD illud quod quaeritur, vtrum dicatur lex grauis homini virtuoso, vel non virtuoso, dicendum quod intelligitur de homine virtuoso, cui etiam difficilia sunt opera, et praeccepta illa caeremonialia sicut baptisinata calicum, et vticeorum, et vitatio immunditatum carnalium, in quibus potius consistit iustitiae significatio, quam exercitatio. Vnde quod dicitur, quod virtus reddit opus facile, hoc est verum quantum ad proprium actum. Aliter potest dici quod dupliciter est loqui de homine virtuoso, aut quantum ad profectum in bono, aut quantum ad statum perfectionis.

AD OPA POSITVM

Mat. 23. d. Ad. 1. 5. 6.

Ioan. 5. a

Rom. 13. a

Licet autem quantum ad statum perfectionis efficiantur sibi omnia facilia: tamen quantum ad profectum multa sunt ipsi homini habenti virtutem difficilia: et hoc ratione defectus ipsius naturae corruptae, cui difficile est cooperari virtuti, et gratiae, nisi fulciatur magno iuuamine.

4. AD illud quod obijciatur, quod ars, et virtus est circa difficile, dicendum quod hoc est verum de difficili, secundum quod sonat in perfectionem arduitatis, non autem secundum quod sonat in onus grauitatis, et laboris: et ideo non sequitur quod Euangelium sit difficilius, quamuis sit in eo perfectius virtutis exercitium. Praeterea quod dicitur virtus esse circa difficile, hoc est circa difficile ipsi naturae priuatae virtute, non autem respectu ipsius naturae informatae, et eleuatae per gratiam, et virtutem, per quem quidem modum in lege Euangelij eleuatur.

5. AD illud quod obijciatur, quod difficilius est cohibere manum, et animum, quam manum tantum, dicendum quod verum est quantum est de genere operis, et respectu hominis non habentis charitatem, sed in lege noua his, qui volunt eam seruare, et custodire datur gratia, et charitas, quae ita reddit facilem ad refranandum animum, sicut timor reddebat ad refranandam manum.

6. AD illud quod obijciatur, quod lex Euangelij se habet ad additionem ad legem veterem, dicendum, quod additiones illae, quae sunt in lege noua, faciunt ad charitatis cumulum: et quia secundum quod charitas augetur, secundum hoc alleuiatur pondus: hinc est, quod additiones illae potius alleuiant, quam grauant. Non enim omnia addita aggrauant, sed quaedam alleuiant, sicut pennae in auibus, et rotae in curribus, et vela in nauibus: quia sine istis multo grauiores sunt. Per hunc modum intelligendum est in additione facta in Euangelio, quae quidem facit ad charitatis profectum, cuius est nos sursum leuare ad modum pennae: ad bona opera continue ordinare, et mouere ad modum rotae, per aquas tentationum, et tribulationum traducere ad modum vela: et ille solus, qui hanc charitatem habet, spectat ad legem Euangelij, quam multo melius, et vtilius est desiderare, quam habere omne donum scientiae, et prophetiae, quia qui addit scientiam, addit et laborem: qui vero charitatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem. Istud est complementum dubij litteralis superpositi. Sufficiat enim in dubijs scire, quid sapientes senserunt, nec est vtile contentionibus deservire. Multa dicimus, et deficiamus in verbis. Consummator autem sermonum ipse est Dominus noster Iesus Christus, de quo factus est sermo in isto tertio Libro, cui immensas gratias ago, quia adiuit me peruenire ad consummationem opusculi, miseratus paupertatem scientiae, et ingenij mei. In quo tertius iste liber est annotatus. Quem rogo vt faciat prouenire mihi ad obedientiae meritum, et ad statum profectum: propter quae duo, labor iste fuit a principio assumptus. Ipsi ergo de quo factus est sermo Domino nostro Iesu Christo, regi saeculorum, immortalis, et inuisibilis, qui pro nobis factus homo et crucem subiit, et gratiam multiplicem contulit, et mandata dedit, secundum quod in hoc Libro explanatum est, sit omnis honor, et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

7. AD illud quod obijciatur, quod lex Euangelij se habet ad additionem ad legem veterem, dicendum, quod additiones illae, quae sunt in lege noua, faciunt ad charitatis cumulum: et quia secundum quod charitas augetur, secundum hoc alleuiatur pondus: hinc est, quod additiones illae potius alleuiant, quam grauant. Non enim omnia addita aggrauant, sed quaedam alleuiant, sicut pennae in auibus, et rotae in curribus, et vela in nauibus: quia sine istis multo grauiores sunt. Per hunc modum intelligendum est in additione facta in Euangelio, quae quidem facit ad charitatis profectum, cuius est nos sursum leuare ad modum pennae: ad bona opera continue ordinare, et mouere ad modum rotae, per aquas tentationum, et tribulationum traducere ad modum vela: et ille solus, qui hanc charitatem habet, spectat ad legem Euangelij, quam multo melius, et vtilius est desiderare, quam habere omne donum scientiae, et prophetiae, quia qui addit scientiam, addit et laborem: qui vero charitatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem. Istud est complementum dubij litteralis superpositi. Sufficiat enim in dubijs scire, quid sapientes senserunt, nec est vtile contentionibus deservire. Multa dicimus, et deficiamus in verbis. Consummator autem sermonum ipse est Dominus noster Iesus Christus, de quo factus est sermo in isto tertio Libro, cui immensas gratias ago, quia adiuit me peruenire ad consummationem opusculi, miseratus paupertatem scientiae, et ingenij mei. In quo tertius iste liber est annotatus. Quem rogo vt faciat prouenire mihi ad obedientiae meritum, et ad statum profectum: propter quae duo, labor iste fuit a principio assumptus. Ipsi ergo de quo factus est sermo Domino nostro Iesu Christo, regi saeculorum, immortalis, et inuisibilis, qui pro nobis factus homo et crucem subiit, et gratiam multiplicem contulit, et mandata dedit, secundum quod in hoc Libro explanatum est, sit omnis honor, et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

8. AD illud quod obijciatur, quod lex Euangelij se habet ad additionem ad legem veterem, dicendum, quod additiones illae, quae sunt in lege noua, faciunt ad charitatis cumulum: et quia secundum quod charitas augetur, secundum hoc alleuiatur pondus: hinc est, quod additiones illae potius alleuiant, quam grauant. Non enim omnia addita aggrauant, sed quaedam alleuiant, sicut pennae in auibus, et rotae in curribus, et vela in nauibus: quia sine istis multo grauiores sunt. Per hunc modum intelligendum est in additione facta in Euangelio, quae quidem facit ad charitatis profectum, cuius est nos sursum leuare ad modum pennae: ad bona opera continue ordinare, et mouere ad modum rotae, per aquas tentationum, et tribulationum traducere ad modum vela: et ille solus, qui hanc charitatem habet, spectat ad legem Euangelij, quam multo melius, et vtilius est desiderare, quam habere omne donum scientiae, et prophetiae, quia qui addit scientiam, addit et laborem: qui vero charitatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem. Istud est complementum dubij litteralis superpositi. Sufficiat enim in dubijs scire, quid sapientes senserunt, nec est vtile contentionibus deservire. Multa dicimus, et deficiamus in verbis. Consummator autem sermonum ipse est Dominus noster Iesus Christus, de quo factus est sermo in isto tertio Libro, cui immensas gratias ago, quia adiuit me peruenire ad consummationem opusculi, miseratus paupertatem scientiae, et ingenij mei. In quo tertius iste liber est annotatus. Quem rogo vt faciat prouenire mihi ad obedientiae meritum, et ad statum profectum: propter quae duo, labor iste fuit a principio assumptus. Ipsi ergo de quo factus est sermo Domino nostro Iesu Christo, regi saeculorum, immortalis, et inuisibilis, qui pro nobis factus homo et crucem subiit, et gratiam multiplicem contulit, et mandata dedit, secundum quod in hoc Libro explanatum est, sit omnis honor, et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

9. AD illud quod obijciatur, quod lex Euangelij se habet ad additionem ad legem veterem, dicendum, quod additiones illae, quae sunt in lege noua, faciunt ad charitatis cumulum: et quia secundum quod charitas augetur, secundum hoc alleuiatur pondus: hinc est, quod additiones illae potius alleuiant, quam grauant. Non enim omnia addita aggrauant, sed quaedam alleuiant, sicut pennae in auibus, et rotae in curribus, et vela in nauibus: quia sine istis multo grauiores sunt. Per hunc modum intelligendum est in additione facta in Euangelio, quae quidem facit ad charitatis profectum, cuius est nos sursum leuare ad modum pennae: ad bona opera continue ordinare, et mouere ad modum rotae, per aquas tentationum, et tribulationum traducere ad modum vela: et ille solus, qui hanc charitatem habet, spectat ad legem Euangelij, quam multo melius, et vtilius est desiderare, quam habere omne donum scientiae, et prophetiae, quia qui addit scientiam, addit et laborem: qui vero charitatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem. Istud est complementum dubij litteralis superpositi. Sufficiat enim in dubijs scire, quid sapientes senserunt, nec est vtile contentionibus deservire. Multa dicimus, et deficiamus in verbis. Consummator autem sermonum ipse est Dominus noster Iesus Christus, de quo factus est sermo in isto tertio Libro, cui immensas gratias ago, quia adiuit me peruenire ad consummationem opusculi, miseratus paupertatem scientiae, et ingenij mei. In quo tertius iste liber est annotatus. Quem rogo vt faciat prouenire mihi ad obedientiae meritum, et ad statum profectum: propter quae duo, labor iste fuit a principio assumptus. Ipsi ergo de quo factus est sermo Domino nostro Iesu Christo, regi saeculorum, immortalis, et inuisibilis, qui pro nobis factus homo et crucem subiit, et gratiam multiplicem contulit, et mandata dedit, secundum quod in hoc Libro explanatum est, sit omnis honor, et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

FINIS TERTII LIBRI SENTENTIARVM SANCTI BONAVENTURAE.



# INDEX QVÆSTIONVM S. BONAVENTURAE IN TERTIVM LIBRVM SENTENTIARVM.



## DISTINCT. PRIMA.

### Artic. I.

**V**TRVM *diuina natura potuerit vniri cum humana natura.* q. 1.  
*Virum vna persona possit vniri sine altera.* q. 2.  
*Virum persona vna possit simul vniri cum alia assumendo vnã, et eandem naturam numero.* q. 3.  
*Virum qualibet trium personarum possit incarnari per se ipsam.* q. 4.

### Artic. II.

*Virum in opere incarnationis seruetur debita congruentia ex parte Dei.* q. 1.  
*An ratio incarnationis fuerit humani generis redemptio.* q. 2.  
*Quae trium personarum fuerit magis idonea ad incarnationem.* q. 3.  
*Quo tempore fuerit magis congruum filium Dei incarnari.* q. 4.

## DISTINCT. II.

### Artic. I.

*Virum maior sit congruitas ad vnionem in rationali creatura, quam in toto vniuerso, an e contrario.* q. 1.  
*Virum maior sit congruitas ad vnionem in humana natura, quam in angelo, an e conuerso.* q. 2.  
*Virum maior sit congruitas in tota specie humana, quam in vno individuo.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum Christus assumpserit veram carnem.* q. 1.  
*Virum Christus assumpserit animam rationalem.* q. 2.  
*Virum Christus habuerit cum aliis hominibus communem speciem.* q. 3.

### Artic. III.

*Virum corpus Christi vnium fuerit mediante spiritu humano, siue anima.* q. 1.  
*Virum anima Christi fuerit assumpta a Verbo mediante aliquo habitu gratuito.* q. 2.  
*Virum Verbum sit vnium humana natura mediante Spiritu sancto.* q. 3.

## DIST. III. PARS I.

### Artic. I.

*Virum caro virginis sanctificata fuerit ante animationem.* q. 1.  
*Virum anima beata Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem.* q. 2.

*Virum beata virgo sanctificata fuerit ante natiuitatē.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum per sanctificationis gratiam munda fuerit ab omni actuali peccato.* q. 1.  
*Virum in prima sanctificatione in virgine fuerit fomitis concupiscentia exiuncta.* q. 2.  
*Virum in secunda sanctificatione ablata fuerit ab ea peccandi potentia.* q. 3.

## DIST. III. PARS II.

### Artic. I.

*Virum aliquis decimari habeat in parentibus.* q. 2.  
*Virum Christus in Abraam fuerit decimarius.* q. 2.

### Artic. II.

*Virum caro Christi in Abraham, et alijs patribus distincta fuerit secundum qualitatem a carne aliorum filiorum.* q. 1.  
*Virum caro Christi fuerit in parentibus aliter, quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis.* q. 2.

### Artic. III.

*Virum corpus Christi productum fuerit ad perfectam molem subito, aut successiue.* q. 1.  
*Virum membrorum formatio, et distinctio facta sit subito, an successiue in corpore Dominico.* q. 2.

## DISTINCT. IV.

### Artic. I.

*Virum filij Dei incarnatio debeat appropriari Patri, an Spiritu sancto.* q. 1.  
*Virum Christus possit dici Filius Spiritus sancti.* q. 2.  
*Virum Christus possit dici filius Trinitatis.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum Christi conceptio, vel incarnatio fuerit ex mera gratia, an hoc impetrauerint patrum merita sanctorum.* q. 1.  
*Virum meruerit beata Virgo Christum concipere, an fuerit conceptio illa solum ex munere gratia diuina.* q. 2.  
*Virum gratia illa, qua fuit in conceptione in comparatione ad dignitatem nature assumpta, teneat rationem proprietatis naturalis vel gratuita.* q. 3.

### Artic. III.

*Virum in illa conceptione aliquid virgo Maria fuerit Spiritu sancto cooperata in aliquo, mediante aliqua potentia.* q. 1.  
*Virum*

*Virum illa cooperatio beata Virginis fuerit naturalis, vel miraculosa.* q. 2.  
*Virum virgo Maria sit genitrix Dei appellanda.* q. 3.

## DISTINCT. V.

### Artic. I.

*Virum assumere sit actus conueniens diuina nature.* q. 1.  
*Virum assumere conueniat diuina persona.* q. 2.  
*Virum assumere persona conueniat ratione nature, an e conuerso.* q. 3.  
*Virum assumere possit conuenire diuina natura abstracta omni persona.* q. 4.  
*Virum hæc sit concedenda: Diuina natura est caro facta.* q. 5.

### Artic. II.

*Virum concedendum sit, quod humana natura sit assumpta a Deo.* q. 1.  
*Virum Deus assumpserit humanam personam.* q. 2.  
*Virum sit ponere intentionem personalitatis in anima separata omni vnione circumscripta.* q. 3.  
*Virum concedendum sit quod Deus assumpserit hominem.* q. 4.  
*Virum hæc concedenda sit: Filius Dei assumpserit humanitatem.* q. 5.

## DISTINCT. VI.

### Artic. I.

*Virum Christus sit duo.* q. 1.  
*Virum persona Christi sit vna vnitate simplicis, aut composita.* q. 2.  
*Virum Christus secundum quod homo sit substantia, an homo praeexistens per modum habitus, et accidentis.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum vnio diuina nature cum humana terminata sit ad vnitatem personæ, an non.* q. 1.  
*Virum modus illius vnionis sit singularis, an reperiatur aliquis vnionis modus ei conueniens.* q. 2.  
*Virum illa vnitas quantum ad gradum excellat omnes vnitates creatas.* q. 3.

## DISTINCT. VII.

### Artic. I.

*Virum illa propositio sit vera: Deus est homo.* q. 1.  
*Virum hæc sit admitenda: Deus factus est homo.* q. 2.  
*Virum hæc sit concedenda: Homo est factus Deus.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum filius Dei sit predestinatus.* q. 1.  
*Virum illa sit vera: Filius Dei predestinatus est esse homo.* q. 2.  
*Virum illa sit concedenda: Homo predestinatus est esse filius Dei.* q. 3.

## DISTINCT. VIII.

### Artic. I.

*Virum hæc sit concedenda: Diuina natura est de virgine nata.* q. 1.  
*Virum nasci de virgine vere dicatur de natura assumpta.* q. 2.  
*Virum homo veraciter dicatur de diuina natura.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum concedendum sit Christum bis natum esse.* q. 1.  
*Virum in Christo sint filiationes aua.* q. 2.  
*Virum Christus sit filius naturalis ratione vtriusque natiuitatis, videlicet temporalis, et eterna.* q. 3.

## DISTINCT. IX.

### Artic. I.

*Virum cultus latræ sit exhibendus humanitati, siue carni Christi.* q. 1.  
*Virum cultus latræ exhiberi debeat imagini Christi.* q. 2.  
*Virum cultus latræ Mari eius debeat exhiberi.* q. 3.  
*Virum cultus latræ sit exhibendus cruci Christi.* q. 4.  
*Virum latræ exhibenda sit membris Christi.* q. 5.  
*Virum cultus latræ possit exhiberi Christi aduersario sine peccato.* q. 6.

### Artic. II.

*Virum latræ sit in genere virtutis.* q. 1.  
*Virum latræ sit virtus generalis, vel specialis.* q. 2.  
*Virum latræ sit virtus Cardinalis, an theologica.* q. 3.  
*Virum latræ sit virtus distincta a dulcia.* q. 4.

## DISTINCT. X.

### Artic. I.

*Virum hæc sit admitenda: Christus secundum quod homo est Deus.* q. 1.  
*Virum illa sit vera: Christus secundum quod homo est persona.* q. 2.  
*Virum ista sit vera: Christus secundum quod homo est indiuiduum.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum filiatio adoptionis sit in Christo.* q. 1.  
*Virum filiatio adoptionis conueniat nobis per Christum.* q. 2.  
*Virum filiatio adoptionis sit in nobis per comparationem ad Christum.* q. 3.

## DISTINCT. XI.

### Artic. I.

*Virum predestinatio Christi sit nostra predestinationi conformis.* q. 1.  
*Virum predestinatio Christi respectu nostre predestinationis sit forma exemplaris.* q. 2.  
*Virum in predestinatione Christi respectu nostre sit vera ratio causalitatis.* q. 3.

### Artic. II.

*Virum hæc sit concedenda: Christus est creatura.* q. 1.  
*Virum hæc sit concedenda: Iste homo incepit esse Christus Christo demonstrato.* q. 2.  
*Virum hæc sit concedenda: Homo incepit esse Deus.* q. 3.

## DISTINCT. XII.

### Artic. I.

*Virum decuerit filium Dei assumere humanam naturam de massa perditionis, siue de genere Adam.* q. 1.  
*Virum congruum fuisse ipsum Adam assumi.* q. 2.

### Artic. II.

*Virum Christus potuerit peccare.* q. 1.  
*Virum*

Virum Christus potentiam peccandi habuerit, vel assumpserit. q.2.

Artic. III.

Virum docuerit Deum assumere muliebrem sexum ad reparandum genus humanum. q.1. Virum magis debuerit carnem assumere de viro simul, et muliere, quam de muliere tantum. q.2.

DISTINCT. XIII.

Artic. I.

Virum in Christo gratia singularis persone sit gratia creata, vel increata. q.1. Virum in Christo sit gratia finita, vel immensa. q.2. Virum gratia singularis persone in Christo fuerit gratia plena, atque perfecta. q.3.

Artic. II.

Quid sit gratia creata secundum essentiam, virum sit quid creatum, vel increatum. q.1. Virum sit alia quam gratia singularis persone, et gratia uniois. q.2. Virum mediante illa gratia Deus influat sensum in omnem aliam creaturam habentem gratiam siue angelicam, siue humanam. q.3.

DISTINCT. XIV.

Artic. I.

Virum animam Christi cognoscit Verbum cognitione alia, quam illa, qua est ipsum Verbum. q.1. Virum animam Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi unium. q.2. Virum animam Christi in cognoscendo Deum designat aspectum in ipsum lumen aeternum, an in aliquid circa ipsum. q.3.

Artic. II.

Virum anima Christi eadem cognitione, qua cognoscit Verbum, cognoscit alias res in Verbo. q.1. Virum anima Christi cognoscit in Verbo actu omnia, qua cognoscit in habitu. q.2. Virum anima Christi cognoscit omnia in Verbo, qua cognoscit Verbum. q.3.

Artic. III.

Virum Christus habuerit aliam scientiam a Verbo prater illam, quam habuit in Verbo. q.1. Virum Christus profecerit secundum illud genus cognitionis. q.2. Virum Deus communicauerit anima Christi omnipotentiam, sicut communicauit omniscientiam. q.3.

DISTINCT. XV.

Artic. I.

Virum congruum fuerit humanos defectus in Christo reparari. q.1. Virum Christus assumpserit omnes defectus nostros prater peccatum. q.2. Virum in Christo fuerit huiusmodi defectus a natura, an a voluntate. q.3.

Artic. II.

Virum Christus habuerit ignorantiam in rationali. q.1. Virum in Christo fuerit passio in sensibili. q.2.

Virum in Christo fuerit passio, vel affectio ira. q.3.

DISTINCT. XVI.

Artic. I.

Virum in Christo fuerit vera passio doloris. q.1. Virum in Christo fuerit dolor acerbissimus. q.2. Virum Christus necessitatem assumpserit patiendi. q.3.

Artic. II.

Virum Christus passus fuerit secundum rationem, an tantum secundum sensibilitatem. q.1. Virum anima Christi passa fuerit secundum superiorum portionem rationis. q.2. In qua parte anima fuerit dolor intensior, virum in parte rationali, aut parte sensibili. q.3.

DISTINCT. XVII.

Artic. I.

Virum in Christo fuerit voluntatum pluralitas. q.1. Virum in Christo fuerint duae voluntates. q.2. De illarum voluntatum conformitate et concordia, virum ista voluntates essent in Christo conformes vel repugnantes. q.3.

Artic. II.

Virum decuerit Christum orare. q.1. Virum Christus in omni oratione fuerit exauditus. q.2. Virum illa oratio, qua orauit in passione, ut calix transferretur a se, fuerit a ratione, vel a sensibilitate. q.3.

DISTINCT. XVIII.

Artic. I.

Virum Christus meruerit ab instanti conceptionis. q.1. Virum Christus aliquid meruerit post conceptionem. q.2. Virum Christus aliquid meruerit in passione. q.3.

Artic. II.

Virum Christus sibi meruerit Dei fruitionem, siue premium substantiale. q.1. Virum Christus meruerit sui corporis glorificationem. q.2. Virum Christus meruerit nobis tantam aperitionem. q.3.

DISTINCT. XIX.

Artic. I.

Virum per passionem Christi fiat remissio peccatorum. q.1. Virum per passionem Christi fuerit chirographorum deletio. q.2. Virum per passionem Christi liberati simus a potestate diaboli. q.3. Virum per passionem Christi absolui mur a pena peccati. q.4.

Artic. II.

Virum solus Filius sit redemptor, aut etiam Pater, et Spiritus sanctus. q.1. Virum Christus sit mediator secundum diuinam, vel humanam naturam. q.2.

DISTINCT. XX.

Artic. I.

Virum congruum fuerit humanam naturam a Deo reparari. q.1. Virum. q.2.

Artic. II.

Virum fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis. q.1. Virum fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis. q.2. Virum fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis. q.3.

Artic. III.

Virum illa definitio Richardi, qua definit articulum: Articulus est indivisibilis veritas de Deo, arcetans nos ad credendum, sit conuenienter assignata. q.1. Virum illa notificatio Isidori, qua describit articulum: Articulus est perceptio diuina veritatis, tendens in ipsam, sit conuenienter assignata. q.2.

DISTINCT. XXV.

Artic. I.

Virum sufficienter contineantur in Symbolo Apostolico omnia illa, qua opportunum est credere ad salutem. q.1. Virum is, qui praecerit aduentum Christi, secesserit ad salutem credere ea tantum, qua spectant ad diuinitatem. q.2. Virum omnes qui aduentum Christi sunt subsecuti, teneantur credere omnes articulos explicitate post aduentum Christi. q.3.

Artic. II.

Virum fides creuerit, vel profecerit quantum ad credendum multitudinem. q.1. Virum fides profecerit quantum ad luminis plenitudinem. q.2. Virum fides creuerit quantum ad sensus certitudinem. q.3.

DISTINCT. XXVI.

Artic. I.

Virum spes sit virtus gratuita. q.1. Virum spes sit genus virtutis, vel species specialissima. q.2. Virum spes sit virtus Cardinalis, an theologica. q.3. Virum virtus spei aliquando sit informis, an semper sit formata. q.4. Virum spes in actu suo sit certitudinalis, an dubia. q.5.

Artic. II.

Virum timor, et spes sint vnus, et idem habitus, vel diuersi. q.1. Virum spes ex bonis meritis habeat ortum. q.2. Virum spes precedat charitatem ordine natura, an e conuerso. q.3. Virum spes sit in bonum se habet ratione boni. q.4. Virum spes sit in parte anima cognitiua, vel affectiua. q.5.

DISTINCT. XXVII.

Artic. I.

Virum charitas sit habitus ab alijs virtutibus distinctus, aut omnibus virtutibus communis, et generalis. q.1. Virum habitus charitatis sit vnus indivisus, an per species multiplicatus. q.2. Virum habitus charitatis sit mere gratuitus, an aliquod addat ultra gratiam sicut habitus aliarum virtutum. q.3. Virum habitus charitatis possit esse informis, an semper sit formatus. q.4. Artic.

Virum magis congruat genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam. q.2. Virum aliqua creatura pura potuerit satisfacere pro toto genere humano. q.3. Virum aliquis adiuuus gratia potuisset satisfacere pro se ipso. q.4. Virum Deus debuerit modo satisfaciendi per passionem Christi acceptare. q.5. Virum alio modo potuerit Deus genus humanum saluare. q.6.

DISTINCT. XXI.

Artic. I.

Virum in morte anima Christi separata fuerit a Deitate. q.1. Virum in morte Christi diuinitas sit separata a carne. q.2. Virum verbum vnium fuerit carni, et anima duplici vnione. q.3.

Artic. II.

Virum post instantem separationis anima Christi impassibilis sit effecta. q.1. Virum ex illa separatione caro fuerit mortua, an post eam habuerit vniam. q.2. Virum propter mortem carnis sit mors persone Verbi tribuenda. q.3.

DISTINCT. XXII.

Artic. I.

Virum Christus fuerit homo in triduo. q.1. Virum Christus secundum quod homo fuerit in loco determinato, an vbique. q.2. Virum corpus Christi per triduum fuerit in sepulchro. q.3. Virum anima Christi descenderit ad inferos. q.4. Virum omnes animas, qua in inferno erant, liberauerit. q.5. Virum statim post mortem introduxerit eas in caelum. q.6.

DISTINCT. XXIII.

Artic. I.

Virum fides sit virtus propria dicta. q.1. Virum fides sit in parte anima cognitiua, an affectiua. q.2. Virum fides sit virtus vna. q.3. Virum fides sit certior quam scientia. q.4. De descriptione fidei ab Apostolo assignata, quoniam ipsa inter cetera, est magis authentica. q.5.

Artic. II.

Virum fides informis sit in genere virtutis, an non. q.1. Virum fides informis sit infusa, an acquisita. q.2. Virum fides informis sit in demonibus. q.3. Virum fides informis omnino expellatur per aduentum gratiae. q.4. Virum adueniente gratia fides informis fiat formata. q.5.

DISTINCT. XXIV.

Artic. I.

Virum fides obiectum sit ita verum, quod ei non possit subesse falsum. q.1. Virum fides sit circa verum creatum, et in creatum, an circa increatum tantum tamquam circa obiectum proprium. q.2. Virum fides sit circa complexum, an circa incomplexum. q.3.

Artic. II.

Virum motus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum. q.1.
Virum possibile sit motum charitatis esse mercenarium. q.2.
Virum idem motus dilectionis possit esse in Deum, et in proximum. q.3.
Quis istorum motuum precedat reliquum. q.4.
Virum actus dilectionis in Deum habeat modum. q.5.
Virum teneamur ad illum modum implendum, quem Dominus in precepto implicat. q.6.

DISTINCT. XXVIII.

Artic. I.

Virum ex charitate diligenda sint creatura irrationales. q.1.
Virum ex charitate diligendi sint demones. q.2.
Virum ex charitate sint diligendi mali homines. q.3.
Virum ex charitate diligenda sint corpora nostra. q.4.
Virum ex charitate dona gratuita sint diligenda. q.5.
De diligendorum numero, et sufficientia. q.6.

DISTINCT. XXIX.

Artic. I.

Virum ordo sit in charitate diligibilium. q.1.
Virum charitas in diligendo proponat Deum nobis. q.2.
Virum secundum ordinem charitatis proponendum sit bonum proprium bono ipsius proximi. q.3.
Virum magis diligendi sint parentes, quam filij, an e converso. q.4.
Virum domesticus sit extraneo proponendus. q.5.
Virum ordo charitatis attendatur penes affectum tantum, an simul penes affectum, et effectum. q.6.

DISTINCT. XXX.

Artic. I.

Virum cum quantalacumque charitate possit quis resistere quantalacumque tentationi. q.1.
Virum homo in quantalacumque charitate constitutus teneatur mortem pro Christo subire. q.2.
Virum perfectam charitatem habentes, teneantur ea, qua sunt perfectionis implere. q.3.
Virum omnes iam perfecti, quam imperfecti teneantur diligere inimicos quantum ad effectum. q.4.
Virum omnes teneantur diligere inimicos, quantum ad effectum. q.5.
Quid sit maioris perfectionis, et meriti, verum diligere amicum, an diligere inimicum. q.6.

DISTINCT. XXXI.

Artic. I.

Virum charitas semel habita possit amitti. q.1.
Virum a charitate cadens possit resurgere in aequali. q.2.
Virum homo possit resurgere in charitate minori. q.3.

Artic. II.

Virum fides in gloria euacuetur. q.1.
Virum spes euacuetur per aduentum gloria. q.2.
Virum habitus scientie euacuetur in patria. q.3.

Artic. III.

Virum coniugat charitatis habitum in patria euacuari. q.1.

Virum charitas habeat in patria dilatari. q.2.
Virum ordo charitatis in patria habeat immutari. q.3.

DISTINCT. XXXII.

Artic. I.

Virum Deus dilexerit creaturas aeternaliter. q.1.
Virum Deus diligat omnes generaliter. q.2.
Virum Deus diligat omnes equaliter. q.3.
Virum Deus magis diligat hominem, quam angelum, an e converso. q.4.
Virum Deus magis dilexerit genus humanum, quam Christum. q.5.
Virum magis dilexerit Ioannem, quam Petrum. q.6.

DISTINCT. XXXIII.

Artic. I.

Virum opportunum sit prater virtutes theologicas Cardinales ponere. q.1.
Virum omnes virtutes Cardinales sint una virtus, an diuersa. q.2.
Virum virtutes Cardinales sint in parte animarationali, an in ea parte, qua solum obtemperat rationi. q.3.
Virum tantum debeant esse quattuor, an plures. q.4.
Virum huiusmodi virtutes sint a Dei dono, vel ab assuetudine. q.5.
Virum in patria maneant, an euacuentur. q.6.

DIST. XXXIV. PARS I.

Artic. I.

Virum dona, et virtutes ab invicem differant. q.1.
Virum dona sint priora virtutibus, an e converso. q.2.
Virum virtutes sint excellentiores donis, an e converso. q.3.

Artic. II.

Virum sint precise tantum septem dona Spiritus sancti. q.1.
De donorum ordine, et combinatione, qua duo valde significantur inuicem. q.2.
De donorum euacuatione, verum scilicet dona maneant in beatis. q.3.

DIST. XXXIV. PARS II.

Artic. I.

Virum timor seruilis sit donum Spiritus sancti diuinitus datum. q.1.
Virum usus timoris seruilis sit bonus, an malus. q.2.
Virum timor seruilis expellatur gratia adueniente. q.3.

Artic. II.

Virum timor initialis, et filialis sint diuersa timoris gratuiti species. q.1.
Virum crescente charitate timor decreseat. q.2.
Virum timor gratuitus in patria maneant, an euacuentur. q.3.

DISTINCT. XXXV.

Artic. I.

Virum actus ipsius doni sapientie attendatur penes cognitionem veri, an penes affectionem boni. q.1.
Virum actus, principus doni scientie consistat in actione, vel in consideratione. q.2.
Virum donum intellectus simul consistat in contemplatione Creatoris, et creatura. q.3.

DISTINCT. XXXVIII.

Artic. I.

Virum essentialiale sit mendacio esse falsum. q.1.
Virum essentialiale sit mendacio esse peccatum. q.2.
Virum mendacium sit peccatum mortale ratione sui generis. q.3.
Virum omne mendacium sit mortale viris perfectis. q.4.
De ipsius mendacij diuisione. q.5.
De gradibus specierum mendacij. q.6.

DISTINCT. XXXIX.

Artic. I.

Virum omni periuicio conueniat adesse mendacium. q.1.
Virum omne periuirium sit peccatum. q.2.
Virum omne periuirium sit mortale peccatum. q.3.

Artic. II.

Virum licitum sit iurare per Deum. q.1.
Virum liceat iurare per aliquod creatum. q.2.
Virum liceat recipere iuramentum ab idololatriis facium. q.3.

Artic. III.

Virum obligatio contrahatur per iuramentum dolosum. q.1.
Virum omne iuramentum coactum sit obligatorium. q.2.
Virum iuramentum incautum sit obligatorium. q.3.

DISTINCT. XL.

Artic. I.

De differentia nouae legis, et veteris, qua assignatur penes radicem. q.1.
De differentia earundem, qua assignatur penes effectum, videlicet quod lex vetus erat lex occidens, lex vero noua est lex viuificans. q.2.
De differentia legis, et Euangelij quantum ad onus annexum. q.3.

Virum actus ipsius doni consilij sit consiliarius. q.4.
Virum actus doni fortitudinis principaliter consistat circa passiones tolerandas, an circa cupiditates reprimendas. q.5.
Virum actus principalis pietatis consistat in religione respectu Dei, vel in compassione respectu proximi. q.6.

DISTINCT. XXXVI.

Artic. I.

Virum sit ponere connexionem in virtutibus gratuitis. q.1.
Virum dona Spiritus sancti sint connexa. q.2.
Virum sit connexio virtutibus politicis, ita quod una habitus necesse sit habere omnes. q.3.
Virum sit connexio in vitijs, et peccatis. q.4.
Virum sit ponere aequalitatem in habitibus gratuitis. q.5.
Virum charitas sit forma virtutum. q.6.

DISTINCT. XXXVII.

Artic. I.

Virum Deus debuerit homini imponere mandata obligatoria. q.1.
Virum precepta decalogi obligent ad opera formata. q.2.
Virum obligatio mandatorum decalogi attendatur secundum legem naturae, aut secundum legem scripturae. q.3.

Artic. II.

Virum mandata decalogi debeant esse decem, an plura, an pauciora. q.1.
De ordine mandatorum decalogi. q.2.
De ordine, et numero mandatorum per comparationem ad tabularum distinctionem. q.3.

Indicis Distinctionum, et Quaestionum in secundum Librum Sententiarum finis.