



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**DN. DVRANDI|| à Sancto Portiano, in Senten=||tias
Theologicas Petri Lombardi|| Commentariorum libri||
quatuor.||**

Durandus <de Sancto Porciano>

Antverpiæ, 1567

Distinctio decimaquarta.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-72607](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-72607)

ad superiori. In perfectione, quia in capite vigent omnes sensus, & exteriores, & interiores; in ceteris autem membris est solus tactus. In virtute vero, quia virtus & motus ceterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim cognitivam, & motivam ibi dominantem.

Hoc supposito patet quod Christo secundum quod homo est, competit ratio capitis, quantum ad eius omnes conditiones, quia illud quod est eiusdem naturae cum membris ecclesiae, excedit tamen ordine perfectione, & virtute, habet rationem capitis: sed Christus secundum quod homo, est huiusmodi: ergo Christus secundum quod homo, est caput ecclesiae. Maior patet ex dictis, Minor declaratur, quia Christus secundum quod homo, est unius naturae cum hominibus qui sunt membra ecclesiae, excedit autem in ordine, quia gratia eius altior est, & prior dignitate, et non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam, per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Roma. 8. Quos praefecit & praedestinavit conformes fieri imagini filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Excedit etiam in perfectione, quia ipse habet plenitudinem gratiarum, quae in aliis sunt diuisae secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiae & veritatis: habet etiam virtutem influendi sensum, & motum spirituales membris ecclesiae, secundum illud Ioan. 1. De plenitudine eius accepimus omnes. Et sic patet quod Christo, secundum quod homo est, competit esse caput Ecclesiae, secundum omnes conditiones capitis, ipsi autem secundum quod Deus est, non competit ratio capitis, quae est ratio convenientiae naturalis cum membris: sed ceterae conditiones conveniunt excellentius Christo secundum quod Deus est, quam secundum quod homo, quia est eminentior dignitate, completior in perfectione, virtuosior in influentia seu operatione, & sic patet primum.

Quantum ad secundum, scilicet an sit caput non solum hominum, sed etiam angelorum. Sciendum est quod Christus secundum neutram naturam est caput angelorum quantum ad rationem naturalem convenientiam, quam debet habere caput cum membris, sed quantum ad alias tres conditiones potest dici caput angelorum & hominum. Cuius ratio est, quia ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput, sed multitudo angelorum & hominum pertinet ad unum corpus mystice loquendo, ergo habet unum caput: hoc autem est Christus, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia omnis multitudo ordinata ad unum finem secundum distinctos actus & officia potest dici unum corpus, prout nunc mystice de corpore loquimur, sed multitudo angelorum & hominum ordinatur ad unum finem, qui est gloria divina fruitionis, ergo tam homines quam angeli pertinent ad unum corpus ecclesiae mysticum, quae comprehendit militantem per fidem, & triumphantem, seu regnantem per speciem: cuius multitudinis caput Christus est, non solum secundum quod Deus, sed secundum quod homo, quia dona gratiae participat eminentius, & perfectius etiam angelis. habet etiam influere eis divinas illuminationes ut dicit Dion. 7. cap. caelest. Hierar. & ideo Christus secundum quod homo, non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Et hoc expresse dicit Apostolus. Col. 2. loquens de Christo, qui est caput omnis principatus. Et eadem est ratio de omnibus ordinibus angelicis.

Quaeritur autem Christus sit caput angelorum & hominum, non tamen aequaliter omnium: quidam enim vniuntur sibi actualiter per gloriam, alii per fidem & gratiam, alii per solam fidem: alii vero solum in potentia quandoque ad actum reducenda, alii vero in potentia, quae nunquam reducitur ad actum. Et quia primus modus perfectior est quam secundus, & secundus quam tertius, & sic de ceteris usque ad ultimum: ideo Christus primo & principaliter dicitur caput illorum, qui sibi primo modo vniuntur, deinde secundario illorum qui secundo modo vniuntur sibi, & sic de ceteris: qui autem ei nullo modo vniuntur, neque actu, neque potentia, ut infideles damnati totaliter definit esse membra Christi, quia iam non sunt in potentia, ut Christo vniantur, & sic patet secundum.

Quantum ad tertium dicendum est quod eadem gratia per essentiam fuit in Christo ad perfectionem personalem, & ad influendum membris ecclesiae, sicut caput ha-

bet membris influere. Cuius ratio est, quia perfecti est agere, & id quod est agere ratio perfectionis in se, est sibi ratio agendi in alia (sicut idem est calor, quo ignis est calidus, & quo calefacit alia) Sed gratia personalis in Christo est, quia Christus in se perfectus est: gratia vero capitis est illa quae inluit ceteris, ergo eadem est gratia personalis, & gratia capitis, & sic patet tertium. De gratia autem unio nis dictum fuit prius quod non est aliud, nisi unio naturarum in Christo gratuita a Deo facta, nullis praecedentibus meritis.

Ad primum argumentum dicendum est quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia. Sic enim non esset similitudo, sed veritas, capitis ergo naturalis non est aliud caput, quia corpus humanum non est pars alterius corporis, sed corpus similitudinariè dictum, id est, aliqua multitudo ordinata potest esse pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet supra se aliud caput, scilicet rectorem civitatis, & hoc modo nihil prohibet quod Christus secundum quod homo habeat supra se aliud caput, scilicet deum, quantum ipse sit caput ecclesiae, quia sicut Christus secundum quod homo habet membris influere, sic secundum quod homo recepit influentiam a Deo.

Ad secundum dicendum est quod dare gratiam, aut spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod deus est per auctoritatem, sed per meritum & ministerium competit Christo secundum quod homo est. Augustinus autem negat Christum secundum quod homo est, dare spiritum sanctum per auctoritatem non autem per meritum & ministerium.

Sententia huius distinctionis. XIII.
in generali & speciali.

Haec quaeritur opus est. Superius determinavit Magister de plenitudine perfectionis Christi, quantum ad gratiam. Hic vero comparat perfectionem quam habet secundum quod homo ad perfectionem dei. Et dividitur in duas. Primo comparat animam Christi ad perfectionem Dei quantum ad scientiam. Secundo quantum ad potentiam ibi, si vero quaeritur. Prima in duas. Primo movet quaestionem. Secundo determinat eam secundum alios ibi. Quibusdam placet. Tertio ponit propria determinationem, & rationes aliorum soluit ibi. Quidam respondent. Tertia pars principalis ibi, si vero quaeratur, dividitur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo obicit in contrarium, & soluit ibi. Sed si anima illa non habet. Haec est diuisio &c.

In speciali sic procedit. Et primo quaeritur utrum Christus habuerit sapientiam aequalem Deo. Et utrum omnia sciat quae scit Deus. Et respondet secundum quorundam opinionem, quod anima Christi non habuit aequalem scientiam Deo, nescit enim omnia quae scit Deus, quia ipsa est creatura, nulla autem creatura equatur suo creatori. Et hoc confirmat auctoritate Cassiodori. Si ergo anima Christi non scit omnia quae Deus scit, non habet scientiam aequalem Deo. Si enim Christi anima sciret omnia, sequeretur impossibile. Sicut enim Deus scit creare mundum & animam ita & anima Christi sciret creare mundum, & etiam seipsam. Postea ponit circa hoc opinionem propriam, quod anima Christi per sapientiam sibi gratis collatam a verbo cui unita est, intelligit omnia, & scit omnia quae scit Deus, sed non potest omnia quae potest Deus, nec scit omnia ita plene, sicut Deus scit. Et ita non aequatur creatura creatori suo, quia licet aequatur in numero scitorum, non tamen in modo scitendi. Quod autem Apostolus dicit, Nemo novit quae dei sunt, non obstat praedictis de numero scitorum. Et arguit ad oppositum exponendo Apostolus quod spiritus datus est Christo non ad mensuram: & ideo anima Christi habuit omnem scientiam. Et hoc confirmat auctoritate Fulgentii. Inducit etiam ad hoc rationem quae talis est, nihil scit aliquis quae eius anima ignorat, sed Christus omnia scit (ut concedit omnes) ergo &c. Et quod obicitur quod tunc sciret creare mundum, & seipsum, dicitur quod habuit scientiam, sed non potentiam, scit enim quod mundus

creatus est. scit etiā se esse creaturā, sed nō creandam. Postea querit qualiter anima Christi nō habet potentia alia creandi, sicut omnia sciendi. Et respondet q̄ naturaliter fuit capax sciendi omnia, nō tamen posse omnia. Et subdit q̄ forte Deus non potuit ei dare potentia faciendi omnia, licet potuerit ei dare potentia faciendi aliqua que de natura sua facere nō potuisset. Postea opponit per Ambr. qui dicit q̄ potentia qua Dei filius naturaliter habet, homo acceptus erat ex tēpore. Et respondet quod hoc non dicitur, pro eo quod Christus secundum humanā naturā habuit omnipotentia ex tempore, sicut habuit secundum diuinā naturā ab eterno. Sed quia Filius dei ab eterno omnipotens futurus erat homo in tempore habens omnipotentia nō secundum humanā naturam, sed secundum diuinam. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum anima Christi perfectius videat essentia diuinam, quam quacūq; alia creatura.

Tho. 3. q. 10. ar. 4.

CIRCA distinctionem istam primō queritur de scientia Christi. Secundō de potentia. Et quia quidam ponunt in Christo triplicem scientiam præter scientiam diuinam, scilicet beatam, infusam, & experimentalem, seu acquisitam, ideo de istis queritur per ordinem. Et primō de scientia beata, de qua queruntur duo. Primum est, verū anima Christi perfectius videat diuinam essentiam, quam quacūq; alia creatura. Secundum est, vtrum anima Christi videndo diuinam essentiam cognoscat in ipsa omnia. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod anima Christi nō videat perfectius Deum, quam angeli beati, quia idem obiectum, & eodem modo representatum perfectius apprehenditur a perfectiore potentia, sed idem est obiectum, & eodem modo representatum angelo beato, & anime Christi, scilicet essentia diuina per semetipsam representata. Potentia autem intellectiua angeli perfectior est quam potentia intellectiua anime Christi; ergo diuina essentia perfectius apprehenditur ab angelo, quam a Christo.

2. Item natura que magis est ad imaginem dei magis capax est maioris beatitudinis, sed natura angelica est perfectius ad imaginē dei, quam anima humana in Christo, vel in quocūq; alio, ergo est capax maioris beatitudinis, ergo angelus vel est, vel esse potest, salte postea esse beatorum Christo. Maior patet per Aug. 14. de Trin. qui dicit q̄ anima eo est ad imaginem dei, quo eius capax est, ergo quod magis est ad imaginē, magis est capax eius. Minor patet, quia imago dei reperitur in sola intellectuāli natura, ergo perfectior est in perfectiori, sed natura intellectiua perfectior est in angelo quam in homine, ergo & imago.

3. **I**N CONTRARIUM arguitur, quia in beatitudine quanto aliquis est superior, tanto perfectius videt Deum, sed Christus est superior in beatitudine omni creatura etiam angelica, ergo perfectius videt Deum. Maior de se patet. Minor probatur: dicitur enim Ephe. 1. q̄ Deus pater constituit Christum in celestibus super omnē principatum, potestatem, & virtutem, & dominationē, & omne nomen quod nominatur non solum in hoc seculo, sed in futuro.

4. **R**ESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an in Christo fuerit cognitio beata. Secundum est, vtrum fuerit perfectior cognitio existente in quacūq; creatura. Tertium est, vtrum cōprehenderit diuinam essentia.

1. Quātum ad primū dicendum est quod rationaliter ponitur in Christo fuisse cognitio beata etiam ab instanti suæ conceptionis. Primō, quia quāuis persona diuina de potentia absoluta potuerit assumere creaturam in rationalem non beatificabilem, tamen non deuit, ex quo sic potest argui. Natura que est assumpta ad supremum esse, debuit eleuari ad summum operari sibi possibile, sed natura humana in Christo fuit assumpta ad summū esse, ergo deuit quod eleuaretur ad summum operari sibi possibile. Sed beatitudo que consistit in visione diuine essentia est summa operatio possibilis nature humana, ergo &c. Secundō quia sicut dictū fuit prius, dist. 13. q. 1. in Christo fuit plenitudo gratia intensiue & extēsiue, quia

data fuit gratia vt vniuersali principio, sed sub plenitudine extēsiua continetur gloria que est quedā gratia, vel gratum faciens, vel saltem gratis data, ergo Christus a principio habuit gloriam, sed gloria non est sine visione beata, quare &c. & sic patet primum.

2. Quātum ad secundum sciendum est quod cum visio beata dependat ex duobus, scilicet ex potentia intellectiua, & ex lumine glorie, nō est difficile videre quo modo anima Christi videat perfectius Deum q̄ anime ceterorum hominum beatorū, quia cum anima Christi æquetur animabus ceterorum hominum in naturali lumine intellectus, excedat autem in lumine glorie, non est mirum si excedit in claritate visionis essentia diuina, & autē excedat alias animas quoad lumē glorie, patet: q̄ gratia & gloria sibi inuicem correspondēt, sed Christus habuit tātam plenitudinem gratia quod nullus purus homo habuit æqualem sicut in precedente distinctione probatum est, ergo habuit tantam plenitudinem glorie quod nullus purus habuit æqualem. Et sic propter excessum luminis glorie & puritatem in lumine naturali facile est videre quo modo anima Christi excedat omnem animam in videndo Deum.

3. De angelis autem secus est, quia & si anima Christi excedat angelos quoad lumen glorie, exceditur tamē ab angelis quoad lumen naturale intellectus, propter q̄ nō est ita facile videre quo modo anima Christi perfectius videat Deum q̄ angeli. Imō posset alicui videri q̄ angeli perfectius videant ipsum, quia perfectior est visio secundum perfectiorem excessum luminis requisit ad visionē, sed angeli plus excedunt animā Christi quantum ad lumen naturale q̄ anima Christi excedat angelos quantum ad lumen glorie, quare &c. Maior videtur manifesta, minor probatur, quia maior est excessus secundum speciem q̄ secundum intentionē in eadem specie, sed angelus excedit animā Christi in lumine naturali secundum speciem, quia alterius speciei videtur esse intellectus angelicus & humanus. Anima autem Christi excedit angelos in lumine glorie secundum intentionē in eadem specie, quia lumen glorie videtur esse vnus speciei in quocūq; beato, quare &c. Et sic posset alicui videri q̄ angeli perfectius viderent Deū q̄ anima Christi, & fortiori ratione quam anima cuiuscūq; alterius hominis, hoc igitur est quod facit difficultatem in proposito.

4. Hoc autē non obstante tenendum est q̄ anima Christi perfectius videat Deum q̄ quicūq; angelus loquendo de visione beata. Ad cuius declarationē sciendum est q̄ si cognitio beata in homine & in angelo esset alterius & alterius speciei sicut nonnulli credunt de cognitione naturali huius & illius, impossibile esset vnā æquari alteri, quia due species nō possunt esse æqualis gradus. Et fortiori ratione nō esset possibile cognitionē inferioris speciei puta hominis, excedere cognitionē perfectioris speciei. I. angeli, nūc autē nō est sic, imō cognitio beata cuiuslibet creaturæ angelicæ & humanæ est vnā secundum speciem. Cuius ratio est quia gratia & gloria, præmium & meritum sibi inuicem correspondēt. Gratia autem gratum faciens est vnus speciei in hominibus & angelis cū sit gratia per quā tam homines q̄ angeli adoptantur in filios dei similiter meritū, vt meritum cum sit per gratia & charitatē informantē est in oibus vnus rationis specificæ quāuis opera meritoria sint diuersarū rationū in genere natura, ergo cum similiter gloria & visio beata, que est hominum & angelorū præmiū, sint vnus rationis in eis, & cum recipient magis & minus, possibile est lumen glorie & gratia, & visionem beatā adeo intēdi in homine q̄ excedat vtrunque in quocūq; angelo sicut factum est de Christo propter assumptionem nature humanæ ad diuinum suppositum, que assumptio non est communicata nature angelicæ. Nusquam enim angelos apprehēdit, sed semen Abraham, vt dicit Apost. ad Hebr. 2. cap. Per idem patet quod etiam puri homines possunt æquari & paritari angelis in beatitudine & aliqui homines aliquos angelos possunt excedere vt dicit beatus Gregorius quod ad singulos ordines angelorum assumuntur aliqui ex hominibus, quod non est intelligendum de æqualitate officii.

te officii vt quidā male exponunt, sed de aequalitate præmi, quia actus & officia ordinum angelorum sunt purga re, illuminare, perficere, custodire, & nutrire qui nō cōpeterent animabus sanctis, post resurrectionē, nec modo comperunt eis secundū communem legē, quāuis aliquē ex diuina dispensatione aliquādo reuelauerint & nūcrauerint aliquā viuentibus. Sed priuilegia paucorū non faciunt legem communem & ideo aequalitas hominū cum angelis non potest intelligi quoad ista quæ pertinet ad cognitionem reuelationis, sed solum quoad visionē diuinæ essentia. Quia sicut homines possunt parificari angelis in merito ratione gratia, quæ est radix meriti, & propter multiplicationem meritorum ex parte hominis, & quia meritum hominis inicitur merito Christi: sic possunt parificari in præmio, quod est visio beata, vt plenius habet videri secundo libro, dist. 9. quæst. 2.

9 Ad rationem dubitationis suprapositæ dicendum est quod maior propositio habet veritatem, quando lumina duo se habent de pari & æquē immediatē ad cognitionē, & agens, vel influēs cognitionē agit vel influit ex necessitate nature. Tunc enim secundū maiorem excessum luminis est perfectior cognitio, si potentia non leditur ab excessu. Nunc est ita quod lumen naturale intellectus, & lumen gloriæ non se habent æquē immediatē ad visionem beatam, quia quāuis vtrumque se habeat passiuē ad visionem beatam, tamen non æquē immediatē, quia lumen naturale, intellectus est ratio recipiendi remota, lumen verō gloriæ est dispositio propinqua & immediata. Actus autem recipit variationē per illud quod se habet immediatius ad ipsum: & ideo actus beatitudinis magis variatur secundum variationē luminis gloriæ, quā secundum variationem luminis naturalis. Item Deus influēs visionem beatam, non influit eam ex necessitate nature, sed liberē. Et ideo prout placet, potest eam influere intensius vel remissius non obstantē dispositione maiori vel minori huius vel illius luminis, propter quod dato quod lumen gloriæ requireretur ex necessitate ad visionem beatam, ad hanc Deus posset influere perfectiorem visionem homini quā angelo non obstantē maiori perfectione luminis naturalis angelici quā humani.

10 QVANTVM ad tertium dicendū est breuiter, quod anima Christi diuinam videndo essentia non comprehendit ipsam. Cuius ratio est, quia vbi perfectio obiecti in actuali entitate, excedit perfectionem potentia in intellectualitate, ibi obiectum non comprehenditur à potentia, sed perfectio diuinæ essentia in entitate excedit perfectionem potentia intellectualis create: ergo nulla potentia creata potest comprehendere diuinam essentiam. Maior patet, quia illud comprehenditur, cuius finis attingitur, vel positiuē ponēdo terminum, vel negatiuē remouendo excessum (ita scilicet vt actualitas obiecti non excedat intellectualitatem potentia) minor manifesta est, scilicet quod essentia diuina perfectior sit in entitate, quā potentia quæcūq; creata in intellectualitate, sicut infinitum perfectius est finito.

11 AD primum argu. dicendum quod licet potentia intellectiua angeli sit perfectior in naturalibus, quā potentia intellectiua anime Christi, tamen non ad lumen gloriæ anima Christi perfectior est angelo. Lumen autem gloriæ secundum vnam opinionē plus facit ad visionem beatam, quā naturalis perfectio potentia. Et ideo anima Christi ratione maioris luminis gloriæ potest esse beator angelo.

12 Argumentum secundū probat quod angelus potest esse beator homine quocūq; etiā Christo: & illud non videtur inconueniens. Si enim Deus daret tantū lumen gloriæ angelo, quantum dedit anime Christi, angelus esset beator anima Christi, quia æquaretur in lumine gloriæ, & excederet in lumine nature. Non decuit tamen quod daret angelo tantum lumen, sicut Christo, ne natura nō assumpta æquaretur. Imo excederet naturam assumptam.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum anima Christi videndo Deum, videat in ipso omnia.

Tho. 3. q. 10. ar. 2.

AD secundum sic proceditur. Et videtur quod anima Christi videndo Deum, non videat in ipso omnia.

Quæstio II.

Quia scientia anime Christi non potest æquari scientia diuinæ, sicut nec anima eius æquari potest essentia diuinæ, sed si anima Christi videns Deum cognosceret omnia in ipso, scientia anime Christi æquaretur scientia diuinæ: ergo &c. Maior iam patet. Minor probatur, quia quantitas scientia attenditur secundum numerum obiectorum. Si ergo anima Christi cognosceret omnia sicut Deus, scientia anime Christi æquaretur scientia diuinæ, quod est impossibile.

2 Item Mat. 20. dicitur quod de die illa, scilicet de die iudicii nemo scit, neq; angeli in celo, neq; filius, sed tantum pater. Sed constat quod filius secundum diuinam naturam scit omnia, sicut pater: ergo secundum humanam ignorat aliquid quod non ignorat pater.

3 IN contrarium est quod dicit beatus Greg. 4. Dialo. loquēs generaliter de omnibus beatis, quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt. Et super Apoc. 5. ca. dignus est agnus qui occisus est accipere virtutē & deitatem, & sapientiam, dicit glosa, id est omnem cognitionem.

4 RESPONSO. Quæstio ista solum intelligitur de cognitione beata, vtrum secundum eam anima Christi videndo Deum cognoscat in ipso omnia. Circa quod intelligendum quod de rebus possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quid sint, & an sint. Prima est cognitio rei quantum ad quidditatem & essentiam. Secunda est cognitio rei quantum ad actualem existentiam. Dicendum ergo quod anima Christi videndo Deum cognoscat in ipso omnia entia, & possibilia, quantum ad id quod sunt, de nullo tamen cognoscat ex natura talis visionis, an sit, an non. Cuius ratio est ista, intellectus creatus videns clarē diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter, & ex necessitate repræsentantur, alia verō nō, sed essentia diuina naturaliter & ex necessitate repræsentat omnes res entes, & possibiles, quantum ad illud quod sunt. Nō autem quantum ad actualem existentiam (scilicet an sint, an non) ergo omnis intellectus creatus tam Christi quā cuiuscūq; alterius, videndo Deum, cognoscat in ipso de omni re ente vel possibili quid sit, non autem an sit. Maior patet, quia ex parte repræsentatis non est impedimentum, quum repræsentet naturaliter & ex necessitate, & determinatē. Nec ex parte cognoscentis, cui fit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam diuinam quæ excedit omnia alia, etiam simul sumpta, potest in omnia per ipsam repræsentata. Minor probatur, quod enim repræsentet omnes res entes & possibiles, quæ sunt ad id quod sunt, non est dubium, quia aliter Deus qui cognoscat omnia per suam essentiam non cognosceret omnes res.

5 Quod autem repræsentet eas naturaliter, & ex necessitate probatur sic, diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum. Sed diuina essentia est causa secundum potentia omnium rerum naturaliter & ex necessitate quantum ad id quod sunt, licet nō sit actu causa producens nisi liberē. Est enim in potestate diuinæ libertatis producere quālibet rem, sed non est in libertate diuinæ nature posse producere quācūq; rem, imo ex naturali perfectione diuinæ essentia, est habere potestiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum respicit effectum, quoad eius existentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, seu quantum ad id quod est, quia sicut ex parte cause est productiuum & producens, ita ex parte effectus est producibile, & productum. Quorum primum respicit essentiam absolute: secundum respicit eam sub actuali esse, sicut ex parte cause productiuum respicit potentiam, producens autem respicit actionem: res ergo creabiles, quantum ad id quod sunt necessariō & essentialiter, repræsentantur ab essentia diuina, vt est productiua virtus, sed quantum ad existentiam actualem non, quia dependent ex libera voluntate diuina. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod intellectus videns diuinam essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt: scit enim de quocūque ente possibili quid est, vt quid est homo, & quid est asinus: non tamen scit vtrum homo vel asinus sint in rerum natura, ex natura talis visionis: nec in hoc intellectus Christi excedit alios intellectus beatos, nisi in limpидitate videndi.

4 AD primum arg. dicendum q̄ scientia animæ Christi non æquatur scientiæ diuinæ, per hoc q̄ videt omnia quantum ad id quod sunt, neq̄ quantum ad numerū scitorum, neq̄ quantum ad claritatē cognitionis, nō quantum ad numerum scitorum, quia Deus non solum scit de rebus quid sint secundum naturam speciei & quidditatis, sed scit de vnaquaq̄ specie rei quot̄ indiuidua sunt actualiter, vel erūt pro quacunq̄ differentia temporis, quia cognoscit essentiā suam non solū vt est potens producere, sed vt est actū volens producere hoc vel illud: numerus autē indiuiduorum excedit numerū quidditatum secundum speciem. Etiam dato q̄ æquaretur secundū numerum scitorum nō tamen simpliciter. Quia quātitas scientiæ non solum attenditur secundū numerum scitorū, sed etiam secundum claritatē cognitionis. Constat autē quod Deus clarius videt res, quā quicunq̄ intellectus creatus.

7 Ad secundum arg. dicendum quod illa cognitio de die iudicii quando futura sit, est cognitio an sit, vel quando erit: & talem cognitionē nullus beatus præter Deum habet ex natura visionis diuinæ, vt dictum fuit. nihilominus quāuis anima Christi hoc modo non habuit cognitionem de die iudicii, habuit tamen per reuelationē: dicitur tamen nescire, quia non fecit nos scire. Interrogatus enim ab Apostolis super hoc Act. 1. noluit eis indicare, sed dixit, non est vestrum nosse tēpora, vel momenta, &c. Pater autē dicitur scire, quia hanc cognitionē tradidit filio, non solū secundum diuinā naturam, sed etiā secundū humanam, sicut Chryso. argumentatur: si enim Christo homini datum est qualiter oporteat eum iudicare, multo magis datum est ei scire, quod est minus, scilicet tempus iudicii.

8 AVTORITAS autem Gregorii adducta pro alia parte, intelligenda est de cognitione rerum quārum ad essentiam & non quantum ad existentiam, vtrum sint, an non. Et similiter exponenda est glosa Apoc. vel vtrumq̄ intelligendū est, non solū de cognitione beata, sed de quacunq̄ cognitione diuinitus infusa, de qua postea quæretur.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo data fuerit Christo cognitio rerum in proprio genere.

Tho. 3. q. 11. ar. 1. & 2. q. 12. ar. 1.

DEinde quæritur de secunda cognitione quæ ponitur in Christo. Et quæritur, vtrum præter cognitionem rerum in verbo fuerit Christo infusa alia cognitio rerum in proprio genere. Et videtur quod non, quia eiusdem secundum idem, ac respectu eiusdem non est nisi vna perfectio, sed Christus secundum partem intellectiuiam nō habet de eisdem rebus aliam cognitionem.

2 Item vbi est cognitio perfecta, non indiget cognitione imperfecta, sed omnis creata cognitio quæ habetur de rebus in verbo, ergo vbi est cognitio de eisdem rebus in verbo, superfluit omnis alia cognitio de eisdem rebus, sed in Christo est cognitio rerum in verbo, ergo &c.

3 IN cōtrarium arguitur, quia cognitio rerum in verbo non excludit in angelis cognitionem earum in proprio genere. matutina enim cognitio nō excludit vespertinam: ergo similiter in Christo cognitio rerum in verbo non excludit cognitionem rerum in proprio genere.

4 RESPONSIO. Circa quæstionem istam videntur da sunt tria. Primum est, an in Christo sit ponere talem scientiam. Secundum est, ad quæ, & quos se extendit. Tertium est, de vsu illius scientiæ, vtrum fuerit collatiuus, & per conuersionem ad phantasma.

5 QVANTVM ad primum dicendū est q̄ præter cognitionem beatā fuit in Christo cognitio infusa, quæ cognouit res in proprio genere. Quod probatur dupliciter, supposito illo quod dictū fuit superius, scilicet q̄ non deuit filium Dei assumere naturam humanā imperfectā. tunc sic, sicut se habet gratia ad volūtatē, sic scientia ad intellectum, sed in Christo fuit plenitudo gratiæ perficiens voluntatē non solū ad actus patriæ, sed ad actus viæ: ergo in Christo fuit plenitudo scientiæ perficiens eius intellectum, non solū quoad actum patriæ, quæ est visio beata, sed etiam quo ad actum viæ, quæ est cognitio rerū in proprio genere. Secundū quia dicit Dion. 7. cap. cœlestis

Hierat. Christus secundum q̄ homo docet angelos. Hoc autem non potest intelligi quo ad cognitionem beatam, quia secundum illam quilibet docetur immediate à Deo videndo diuinā essentiam, & illa quæ representantur per ipsam. Oportet ergo quod intelligatur de alia scientia, per quam cognoscuntur res aliter quā in verbo. Tenendum est ergo quod in ipso ab infatī suæ conceptionis fuit non solum cognitio beata, sed quædam alia cognitio infusa, per quam cognouit non solum entia naturalia, sed etiam mysteria diuina, vt itatim dicitur.

6 QVANTVM ad secundum dicendū est q̄ scientia hæc extendit se ad cognitionē omnium rerū naturalium, & ad cognitionē omnium mysteriorum diuinorū, & omnium cogitationū & factorum hominū. Quod autem extendat se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & omnium mysteriorum diuinorum patet ex eodem principio, ex quo supra, scilicet quod deuit quod anima Christi esset perfectissima. Ex quo sic arguitur, Ens in potentia non est perfectum quousq̄ reductum sit ad actum, sed anima Christi fuit in potentia naturali ad cognitionem omnium rerum naturalium, cum hæc sit natura intellectus possibilis: fuit etiā in potentia obedienciali ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorū: ergo cū fuerit perfectissima, oportet quod habuerit cognitionem omnium naturalium & mysteriorum diuinorum. Quod autem cognouit omnia facta, & cogitata hominū patet, quia cuiuslibet beato præter visionem diuinā reuelatur quicquid ad ipsum pertinet, sed ad Christum secundū quod homo est, pertinet iudicare de omnibus hominibus factis, & cogitationibus eorum, ergo Christus habuit cognitionem omnium hominum factorum, & cogitationum ipsorum: ipsam tamen diuinam essentiā non videt per talem scientiam, nisi sicut videtur in viatoribus deductione naturali quia visio clara & iuda diuinæ essentie est visio beata, de qua dictum fuit supra: hæc autē quæ dicta sunt insinuantur mysticē de Christo Esa. 11. vbi dicitur plenus spiritu sapientiæ, & intellectus, scientiæ & consilii. Nam ad sapientiam pertinet cognitio diuinorum ad intellectum principiorum, ad scientiam cognitio conclusionum, & ad consilium cognitio agendorum, quæ omnia perfectissime fuerunt in Christo, propter quod dicit Apost. Col. 2. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei absconditi: & sic patet secundum.

7 QVANTVM ad tertium de vsu talis scientiæ vtrum fuerit collatiuus, & de conuersione ad phantasmata. Intelligendum est q̄ duplex est collatio: vna per quā ex notis inuestigantur ignota, & talis non fuit in Christo, cui omnia nota erant per scientiā infusam. Alia est collatio, per quam ex aliquo actū cōsiderato deducitur aliud non actū cōsideratum, licet habitualiter esset notum, & hæc fuit in Christo, quia non cōsiderauit simul omnia, quorum notitiam habitalem habuit. Et ideo ex vno actū cōsiderato potuit aliud nō actū cōsideratum collatiue deducere. De cōuersione autem ad phantasmata videtur esse tenendum quod fuerit necessaria ad vsum talis scientiæ. Cuius ratio est, quia perfectio recipitur secundū modum, & capacitatem receptibilis. Hęc autē scientia de qua loquimur, fuit perfectio animæ Christi secundum q̄ erat viator. Condicio autem animæ intellectiue pro statu viæ est nihil cognoscere, nisi per conuersionem ad phantasmata, non solum quod ad res naturales, sed etiā quo ad diuina mysteria dicente Dionysio, quod impossibile est nobis aliter superlucere radium diuinum, nisi sacrorum velaminum varietate circumuelari. Propter quod videret quod ad vsum talis scientiæ requirebatur in Christo conuersione ad phantasmata. Et ideo vsum talis scientiæ non habuit Christus à principio, licet habuerit habitum.

8 AD primum argumentum dicendum quod maior veritatem habet de perfectionibus eiusdem rationis, non autem de perfectionibus diuersarum rationum, quia eandem rem possumus cognoscere per seipsam & per causam suam: & hæc sunt diuersæ cognitiones eiusdem potentie respectu eiusdem obiecti. Et eodem modo est de cognitione in verbo: & in proprio genere, quia non sunt eiusdem rationis, sed diuersarum.

9 Ad secundū dicendum est q̄ licet habens cognitionem perfectam non indigeat minus perfecta, nō oportet tamen

tamen quod minus perfecta superfluat, quia vtraque perficit subiectum secundum modum suum, nec vna inuit perfectionem alterius, & ideo licet cognitio beata simpliciter sit perfectior quacunque cognitione alia, eo quod est nobilioris obiecti, tamen alia cognitio videtur esse in aliquo perfectior quantum ad cognitionem rerum creaturarum, quia per cognitionem beatam non cognoscitur de rebus, an sint, an non. Per aliam autem cognitionem cognoscit Christus de rebus an sint. Et similiter de mysteriis diuinis, de factis & cogitatis hominum, propter quod non superfluit, imo quo ad hoc perficit, vt supplet id quod non habetur per cognitionem beatam.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum in Christo fuerit scientia modo humano acquisita.

Tho. 3. q. 9. ar. 4. ad primum.

Postea quaeritur vtrum in Christo fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. Et videtur quod sic, quia Christus in scientia profecit secundum illud Luc. 2. Iesus proficiebat sapientia, etate, & gratia apud Deum & homines. Et Ambr. dicit quod proficiebat secundum sensum humanum. Sed constat quod non proficiebat quantum ad scientiam beatam, nec quantum ad infusam, quia vtramque istarum habuit plenissime ab instanti suae conceptionis, ergo proficiebat secundum aliam scientiam modo humano acquisitam.

2. Item perfectio gratiae non excludit perfectionem naturae, sed ad perfectionem naturalem animae pertinet acquirere scientiam per experimentum & doctrinam, ergo scientia beata & infusa quae fuerunt in Christo per gratiam, non excludunt ab eo scientiam modo naturali acquisitam.

3. Ad idem est quod dicitur Heb. 5. quod cum esset filius Dei didicit ex his quae passus est obedientiam.

4. IN contrarium arguitur, quia si in Christo esset aliqua scientia modo humano acquisita, ille modus esset per doctrinam vel experientiam, non per doctrinam, quia sicut dicitur Ioan. 7. Mirabantur Iudei dicentes, Quomodo hic literas scit cum non didicerit eas? nec per solam experientiam, quia illa scientia quae est per solam experientiam vnus hominis acquisita est, valde imperfecta, quod non est ponendum in Christo: ergo nullo modo fuit in Christo scientia modo humano acquisita.

5. **R**ESPONSI O. De hac questione sunt duo modi dicendi, non solum a diuersis doctoribus, sed ab eodem in diuersis locis. Vnus est quod in Christo fuit scientia humano modo acquisita. Alius est quod in Christo non fuit alia quae talis scientia. Et vterque modus potest aequaliter sustineri, facta tamen alia & alia suppositione.

6. Si enim ponatur quod omnis scientia infusa sit alterius rationis a scientia acquisita tunc potest probabiliter suscipi quod praeter scientiam infusam fuit in Christo alia scientia naturali modo acquisita. Quia ex quo sunt diuersarum rationum vna non impedit quin alia possit si mul esse in eodem subiecto, nec aliquid perfectionis est auferendum a Christo quod inueniatur in aliis hominibus sicut est acquisitio scientiae modo naturali.

7. Si autem scientia infusa & acquisita sint eiusdem rationis maxime eiusdem obiecti tunc tenendus est secundus modus, scilicet quod in Christo non fuit aliqua scientia modo naturali acquisita. Suppositio autem videtur probabilis, quia sicut visus naturaliter habitus, & per miraculum restitutus est vnus rationis sic scientia naturaliter acquisita, & diuinitus infusa videtur esse vnus rationis.

8. Quo supposito probatur tripliciter quod in Christo non fuit aliqua scientia acquisita. Primo sic, in eo qui habet iam habitum scientiae per ea quae a sensu accipit non acquiritur nouus habitus eorum quae prius sciuit. Alioquin duae formae eiusdem rationis essent simul in eodem subiecto quod est impossibile: vel saltem vna superflua esset, sed Christus habuit habitum scientiae infusam per quam cognouit quicquid naturaliter est cognoscibile vt dictum fuit prius, ergo per ea quae a sensibus accipit non fuit in eo acquisitus habitus nouus scientiae.

9. Secundo probatur idem sic, Sicut inconueniens est quod Christus acceperit scientiam ab hominibus per auditum ita inconueniens est quod acceperit scientiam per experientiam

ex rebus sensibilibus, sed omnes concedunt communiter quod inconueniens fuit Christum accipere scientiam ab hominibus per auditum, vel doctrinam eo quod ipse fuit datus nobis doctor, ergo inconueniens fuit quod Christus acciperet scientiam ex sensibilibus per experientiam, minor conceditur ab omnibus. Sed maior probatur, quia homo non accipit scientiam ab alio homine, nisi quia proponuntur ei voces significatiue rerum sensibilibus, ita quod homo docens non videtur esse nisi obiectum proponens. Et eodem modo res sensibiles se habent ad hominem, quia ex his tanquam obiectis sumit cognitionem per experientiam. Si ergo inconueniens est Christum accipere scientiam ab hominibus, quia in hoc videtur sua perfectio dependere ab hominibus eadem ratione videtur inconueniens Christum acceperit scientiam, a rebus per experientiam, sic enim perfectio sua dependeret a rebus.

10. Tercio, quia scientia quae acquiritur per experientiam ex hoc quod sensibilia sunt praesentia sensibus, sed sensibus Christi pauca valde sensibilia fuerunt praesentia comparatione eorum quae nunquam sensu percepit, ergo scientia hoc modo acquisita fuisset in Christo valde imperfecta, quod non est dicendum. Et si dicatur quod licet corporalia sensibus Christi non fuerunt omnia corporalia subiecta. Ex his tamen quae subiecta fuerunt potuit in aliorum notitiam deuenire. Cum ex lumine naturali intellectus possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas & e conuerso. Et modo potuit Christus videndo corpora caelestia comprehendere eorum virtutes & effectus quos habent in istis inferioribus licet eius sensibus non subiaceret. Non videtur, quia ex sola visione corporum caelestium nullus potest comprehendere virtutem eorum, sed potius experientia effectuum loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacunque re non potest haberi scientia de illis rebus, de quibus est experientia, vel de consimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria, ex multis memoriis experimentum. Ex multis experimentis vniuersale quod est principium artis & scientiae, vt dicitur in propheta metaph. sic igitur videtur probabiliter quod in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita.

11. **A**D rationes in contrarium. Ad primam dicendum quod profectus siue incrementum in scientia potest esse dupliciter. Vno modo quantum ad essentiam habitus, quia est sicut habitus intensior, vel quia ad plura se extendit. Et isto modo Christus in scientia non profecit, quia omnia sciuit secundum habitum ab instanti suae conceptionis eque perfecte sicut postea, & sic loquitur Damasc. qui dicit quod qui proficere dicunt Christum sapientia & gratia, vt ad ditamentum sensus suscipientem non eam, quae est secundum hypostasim, vnione venerantur. Alio modo est profectus in scientia quantum ad aliquem modum certitudinis. Sicut cum aliquis certus de aliqua conclusione per demonstrationem (puta de edipsi) eam postea sensibilibus intuetur. Per hoc enim noua certitudo additur & praecedens confirmatur. Et haec vocatur certitudo experimentalis, & quantum ad hoc creuit scientia, in quantum quotidie alia qua videbat, quae prius non viderat, licet ea sciret per scientiam sibi infusam. Et de hoc incremento loquitur Euangelista & Ambrosius, vel potest dici profecisse in scientia, sicut Magister exponit in litera non secundum se, sed quia maior de die in diem ostendebat hominibus, ex quibus magis manifestabatur sua scientia & gratia.

12. **A**D secundum dicendum quod perfectio gratiae quae est alterius rationis a perfectione naturae non excludit eam. Sed si per gratiam detur alicui perfectio quam posset acquirere per naturam, tunc ea data similis non posset acquiri, ne duae formae eiusdem rationis sint simul in eodem subiecto: per id quod dictum est prius patet responsio ad illud quod dicitur ad Heb. 5. didicit, &c. quia hoc intelligitur solum quoad certitudinem experimentalem.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.

Tho. 3. q. 13. ar. 1.

Consequenter quaeritur, vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam. Et videtur quod sic. Mar. 16. dicit Christus, data est mihi omnis potestas in caelo & in terra.

terra, sed nomine celi & terræ omnis creatura intelligitur secundum illud Gen. 1. In principio creavit Deus cælum & terram, ergo Christus habuit potetiam super omnem creaturam, sed hæc est omnipotentia: igitur &c.

2 Item anima Christi habuit plenissimam gratiam virtutum & miraculorum, sed hanc habere non potuit, nisi habuerit super omnem creaturam, quia omnis mutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam corpora cælestia fuerint aliquando per miraculum à suo ordine transmutata: ergo anima Christi habuit potetiam super omnem creaturam: & sic idem quod prius.

3 Item sicut potentia Dei est infinita, ita & eius scientia: sed scientia respectu omnium est aliquo modo communicata animæ Christi: ergo & potentia respectu omnium. Et hæc est omnipotentia, ergo &c.

4 IN contrarium arguit quia potetia proportionatur essentia in qua fundatur, sed essentia animæ Christi non potest esse infinita, ergo nec eius potentia, sed sola potentia infinita est omnipotentia, ergo &c.

5 **RESPONSIO.** Præmittendæ sunt duæ distinctiones necessariae ad propositum. Et secundo eis positus respondebit ad quæstionem.

6 **PRIMA** distinctio est, quod cum potentia sit principium transmutandi alteri, ut habetur, 5. meta. Illud habet omnipotentiam quod habet principium per quod potest transmutare omne aliud à se secundum quodcumque genus transmutationis possibilis. est autem triplex genus transmutationis possibilis in rebus, loquendo de transmutatione largo modo. Una quidem naturalis, quæ fit à proprio agente secundum ordinem naturæ. Alia est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, super consuetam naturam. Tertia est secundum quam omnis creatura producta est de nihilo & vertibilis est in nihil. Illud igitur habet simpliciter omnipotentiam, quod habet in se principium, per quod potest transmutare omnem creaturam. Secunda distinctio est, quod in aliquam transmutationem aliquod agens potest dupliciter. Uno modo per potentiam in ipso formaliter existentem. Alio modo non per potentiam in ipso existentem, sed per virtutem alterius ipsi assistentem. possumus enim non solum ea quæ possumus per nos, & per virtutem propriam, sed ea quæ possumus per amicos, tanquam per potentiam nobis assistentem.

7 **HI** suppositis dicendum est ad quæstionem, quod si loquamur de potetia animæ Christi, quæ est in Christo formaliter, & secundum se, sic anima Christi non habuit omnimotentiam, nec habere potuit. Cuius ratio est, quia potetia habet rationem principii effectivi, ut patet ex eius distinctio. f. quod est principium transmutandi, cui ergo non potest communicari quod sit principium omnium, illi non potest communicari quod habeat potentiam respectu omnium, sed animæ Christi, vel cuiuscumque creature non potest communicari quod sit principium omnium, quia hoc est proprium Dei, & secundum fidem, & secundum Philosophos: ergo ipsi non potuit communicari quod haberet potentiam respectu omnium. Hæc autem sola est omnipotentia, quare &c. Hoc etiam modo loquendo de potentia non video quod in anima Christi fuerit alia potentia naturalis, quam in cæteris hominibus perfectis. Cuius ratio est, quia potentia naturalis sequitur naturam in qua fundatur. Cui igitur natura animæ Christi fuerit eiusdem rationis cum cæteris animabus, consequens est quod potentia naturalis in ipsa & in cæteris animabus fuerit eiusdem rationis. Et ideo quantum fuit ex vi naturæ anima Christi non habuit maiorem potestatem in immutatione proprii corporis, quam ceteri homines bene dispositi vel si maiorem habuerit (quia forte fuit melius complexionatus) talis maioritas non fuit secundum formam specificam, sed secundum intensiorem in eadem specie. Si autem anima Christi ex virtute propria & naturali non habuit potentiam transmutandi corpus proprium, nisi secundum ordinem naturæ, multo minus habuit potestatem transmutandi naturam miraculose, seu transmutationem, quæ est ex nihilo, vel in nihil. Non solum autem anima Christi non habuit naturalem potestatem hoc faciendi, imò nec supernaturalem sibi inherenter, per quam hoc facere posset. Quia omnis potentia supernaturalis data est Christo, vel percipiebat corpus eius ad actus corporales, vel animam ad actus animæ solum, vel ad actus corporales mediantibus actibus animæ: non enim potest dici quod perfectio animæ sit immediatè ad actus

corporis, cum eiusdem sit potentia cuius est actus. Nulla autem potetia videtur data fuisse Christo quoad corpus ad secundos actus, quia ut patet in sequenti dist. qu. 1. Christus per defectus corporis quos assumpsit, manifestavit se esse verum hominem, sicut per miracula manifestavit se esse verum Deum: ergo omnia miracula quæ fecit attribuenda sunt virtuti diuinæ, sicut omnes defectus quos habuit sunt referendi ad corpus. Et sic loquitur ipsemet Christus de miraculis suis Ioan. 5. dicens, Pater meus vique modo operatur, & ego operor: & Ioan. 10. Opera quæ ego facio in nomine patris mei, ipsa testimonium perhibent de me: illud inquam testimonium quod subditur, Pater & ego vnum sumus. Et infra in eodem dicit, Si non vultis mihi credere, operibus credite, ut cognoscatis, quia ego in patre, & pater in me est, & 14. cap. eiusdem dicitur, Pater in me manens ipse facit opera.

8 Ex quibus clarè patet quod Christus faciebat miracula, & cætera opera quæ sunt supra cursum naturæ per virtutem diuinam, per quam est vnum cum patre, & non per aliquam virtutem creatam sibi datam supernaturaliter perficientem ipsum ad huiusmodi actus. De claritate autem transfigurationis, & de ambulatione super aquas, per quam virtutè fuerint in Christo, dicitur infra. In Christo autem fuit aliquod donum supernaturale, imò plura perscientia animæ eius ad actus proprios, qui sunt rectè intelligere, & bene velle, & ad actus corporales meritorios ex prioribus actibus imperatos. Ad actus autem supernaturales, puta ad transmutandum creaturam super ordinem naturæ, nequaquam propter eandem rationem quæ prius facta est, quia illa quæ Christus fecit, supra homines fecit ad ostensionem suæ dignitatis. Et ideo in ipso inquantum homo, non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius supra modum humanum, quanquam ad actus interiores perficientes personam in se habuerit multa dona super homines: patet ergo quid est sentiendum de potetia animæ Christi, quæ est in ipsa formaliter secundum se, siue sit naturalis, siue supernaturalis.

9 Si autem loquamur de potetia animæ Christi non perficiente ipsam formaliter, sed solum assistente, secundum quæ dicimus posse ea, quæ per amicos possumus. Sic dicendum quod anima Christi habuit potentiam ad omnes mutationes miraculosas ordinabiles ad finem & fidem incarnationis. Cuius ratio est, quia sicut dictum fuit in præcedentibus, d. 13. q. 1. ei cui cõperit primò docere ea quæ sunt supra rationem humanam competit habere potetiam faciendi opera supernaturalia talem doctrinam confirmantia. Sed Christo cõpetebat tanquam primo & principali doctori docere ea quæ sunt supra naturalem rationem, maxime quæ pertinent ad salutem hominum, quæ est finis incarnationis: ergo ipsi competeat habere potentiam faciendi opera supernaturalia talem doctrinam confirmantia. Hanc autem potentiam non habuit sibi formaliter inherenter, ut probatum est, sed habuit sibi assistentem, quatenus diuina virtus operatur talia, quæ confirmabant doctrinam humanam. Inter autem huiusmodi opera non continentur transmutationes omnium creaturarum ex nihilo in aliquid, vel ex aliquo in nihil, quanuis virtus diuina humanitati Christi assistens posset tales transmutationes facere. Tum quia istæ transmutationes latuissent. Non enim potest sciri per certitudinem de aliquo de nouo producto, an esset productum de nihilo, an ex præiacente materia. Et similiter de eo quod definit, an sit corruptum, an ad nihilatum. Tum quia per alias transmutationes miraculosas factis fuit Christo deitas declarata.

10 **AD** primum arg. dicendum quod omnis potestas dicitur fuisse data Christo homini ratione vnionis, quia ille homo omnia poterat, non tamen inquantum homo, sed inquantum Deus. Et licet hanc potestatem Christus habuerit hoc modo ab instanti suæ conceptionis, quia ex tunc fuit homo & Deus: tamen post resurrectionem magis innotuit hominibus. Ideo tunc dicitur fuisse data, modo quo res omnes dicuntur fieri quando innotescunt.

11 **AD** secundum dicendum quod gratia virtutis & miraculorum fuit data Christo secundum quod homo, & cuiuscumque alii sancto, non ut propria virtute sibi inherere facerent miracula, sed per diuinam virtutem sibi assistentem, &

& doctrinam eorum confirmantem, vel orationi & precibus eorum condescendentem.

12 Ad tertium dicens est q̄ Christo non est comunicata omnis scientia simpliciter, sicut nec omnis potentia. Non enim anima Christi scivit quæ Deus scit simpliciter, saltem quoad infinita individua, quæ Deus potest facere. Et si scivisset, non tamen propter hoc scientia eius fuisset infinita intensiue, sicut non est infinita ex eo q̄ cognoscit essentiam infinitam, scilicet diuinam. Si autem haberet omnipotentiam, illa necessario esset æque infinita, sicut potentia diuina. Cuius ratio est, quia potentia habet rationem principii, respectu possibilium. Et quia omnis perfectio quæ est in principio, est eminentiori modo in principio, ideo potentia quæ est respectu omnium possibilium, necessario habet omnem perfectionem possibilem eminentiori modo quo potest haberi, propter quod nulla potentia potest esse maior ea, vel perfectior. Scientia autem de natura sua non habet rationem principii respectu possibilium. Et ideo non oportet q̄ habens scientiam omnium habeat perfectionem omnium, nec perfectionem omnis scientiæ, nisi quoad numerum scibilium, sed non quoad intentionem quæ magis se tenet ex parte scientis, q̄ ex parte scibilis, quia qui habet perfectiorem potentiam cognitiuam, perfectius cognoscit aliquam rem, propter quod magis repugnat creaturæ omnipotentia, per quam æquaretur Deo non solum quoad numerum possibilium, sed etiam quo ad perfectionem potentie, q̄ omnis scientia, per quam si creatura æquaretur Deo quoad numerum scibilium, non tamen quoad perfectionem scientiæ.

Sententia huius distinctionis. X V.
in generali & speciali.

Illud quoq̄ prætermittendum non est. Superius determinatur Magister de his quæ Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatem pertinentia. Hic determinatur de quibusdam assumptis ab eo, quæ pertinent ad defectus. Et diuiditur in duas. Primò determinatur de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Secundo de modo quo huiusmodi defectus in Christo fuerunt. 16. di. ibi, hic oritur questio. Prima est principalis questionis. Et diuiditur in tres. Primò ostendit q̄ Christus aliquos defectus cum natura humana assumpsit. Secundo ostendit quæ sit assumptionis causa ibi, hos autem defectus. Tertio excludit errorem ibi, sed quia nonnulli. Prima in tres, quia primò ostendit q̄ Christus accepit defectum pænæ, non culpæ. Et secundo q̄ non accepit omnes defectus pænæ, ibi suscepto autem. Tertio probat hoc ibi, sed forte aliquis dicit. Tertia pars quæ incipit ibi, sed quia nonnulli, diuiditur in tres. Quia primò ponit veritatem, & probat. Secundo opponit in contrarium ibi, quædam tamen reperiuntur. Tertio soluit ibi, ne autem in sacris. Hæc est diuisio, &c.

2 IN speciali sic procedit. Et proponit primò q̄ filius Dei naturam humanam assumpsit passibilem, tam secundum animam q̄ secundum corpus, & ut probaretur habere verum corpus, & veram animam accepit defectus corporis, ut famem, sitim, & huiusmodi, & defectus anime, ut tristitiam, dolorem & huiusmodi. Declarat autem per autoritates Augustini, quomodo aliquid dicitur defectuum dicuntur esse anime. Et dicit postea q̄ Christus assumpsit defectus pænæ, non culpæ. Non omnes defectus pænæ, sed illos quos ad salutem pro redemptione hominis congruebat assumere, & qui sui dignitati non derogarent: & sic assumpsit simpliciter nostram vetustatem, ut nobis infunderet suam nouitatem & nostram dupliciter consumeret vetustatem, scilicet culpæ & pænæ. Postea dicit q̄ si in scriptura reperitur quod Christus Deus infirmitates nostras suscepit præter peccatum, intelligendum est de illis defectibus qui suæ non derogant dignitati. Non enim assumpsit ignorantiam, quæ tamen non semper est peccatum: nec accepit difficultatem ad bene operandum, quæ sunt quidam defectus. Et postea probat hoc per Augustinum, qui dicit q̄ Deus potuisset homini in naturalibus constituto communicare prædictos defectus absq̄ culpa. Deinde subdit quod aliqui sunt defectus purè pænales, quos Christus non assumpsit, quia non consequuntur totam speciem, sicut sunt corporis: agritudines, & vitia, & febris & cæcitas, & similia: ex quo concludit q̄ Christus assumpsit illos defectus qui ei congruebant, & eos non contraxit ex necessitate nature, sed voluntate assumpsit ad opus redemptionis nostræ. Postea dicit q̄ quidam hæretici nega-

Questio I.

239

uerunt Christum assumpsisse humanam naturam & passibilem. Cuius oppositum tamen primò probat per autoritates euangelii, & sanctorum: deinde arguit ad oppositum per quædam dicta Augustini, q̄ Christus non videtur timuisse, nec tristitia habuisse. Et quod dicitur in Euang. q̄ ipse timuit, vel tristatus fuit, non intelligitur de Christo, sed de membris eius. Ad hoc respondet tripliciter. Primò quod non habuit timorem, vel tristitiam inherentes, sed voluntarie assumptam. Secundo quia non habuit ista per modum passionis, sed propassionis. Tertio, quia non habuit causam timoris vel tristitiæ, hoc est, peccatum, sicut nos habemus. Et declarat quid est passio, & propassio, quia passio perturbat rationem. Propassio verò non. Postea obicit per Hylarium, cuius verba longa ponit, & postea exponit, ut patet in litera. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.

Tho. 3. q. 14.

Circa distinctionem istam quaeritur de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Et primò de defectibus corporis, vtrum scilicet Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus, & videtur quod non. Quia pænæ non debetur nisi culpa, sed in Christo non fuit aliqua culpa, nec originalis ut patuit supra, nec actualis secundum illud Pet. 2. Qui peccatum non fecit, ergo nec defectus corporales cum sint pænales debuerunt esse in eo.

2 Item illud non debuit esse in Christo quod præstabat impedimentum fidei incarnationis, sed per huiusmodi defectus præstabat maximum impedimentum fidei incarnationis, ergo tales defectus non debuerunt esse in Christo. Minor probatur primò quia per huiusmodi defectus corporales homines impediuntur ab eius cognitione secundum illud Esa. 51. Vidimus eum & non erat aspectus & desiderauimus eum despectum & nouissimam virorum, virum dolorum & scientem infirmitatem, sequitur vnde non reputauimus eum. Secundo quia desiderium sanctorum patrum de eius aduentu non videbatur completum. Cum in persona eorum dicitur Esa. 51. Consurge consurge induere fortitudinem brachium domini. Tertio, quia venerat ad diabolum vincendum, vincere autem est opus fortitudinis non infirmitatis, quare &c.

3 IN contrarium arguitur primò per illud quod habetur Heb. 2. Quod debuit per omnia fratribus assimilari, sed in nobis sunt multi defectus corporales, ergo omnes illos defectus debuit assumere.

4 Secundo quia Damasc. dicit quod illud quod est inassumptibile est miraculis, sed Christus venit ut curaret omnes defectus nostros, ergo omnes illos debuit assumere.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est an Christus debuerit naturam humanam assumere cum defectibus corporalibus. Secundum est supposito quod sic, vtrum cum omnibus vel solum cum quibusdam. Tertium est vtrum illos defectus contraxit, vel sponte assumpsit.

6 QVANTVM ad primum dicendum est quod Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus quod patet tripliciter. Primò ex fide incarnationis sic, ad hoc Christus assumpsit naturam humanam ut pro peccatis nostris satisfaceret & nos redimeret, sed hoc non poterat fieri nisi assumpsisset naturam humanam cum defectibus corporalibus, igitur, &c. Minor probatur, quia satisfactio fit per opera pænalia.

Sed corpus quod non subiacet defectibus non est subiectum pænæ, ergo si Christus assumpsisset corpus sine defectibus corporalibus non potuisset pro nobis satisfacere. Secundo patet idem ex fide incarnationis quæ est necessaria ad salutem, & ideo debuit per Christum in nobis edificari, sed si Christus naturam humanam assumpsisset sine defectibus corporalibus magis destruxisset in nobis fidem incarnationis quam abstraxisset, quia natura humana non est nobis nota nisi prout subiacet talibus defectibus, ergo decuit quod Christus naturam nostram assumeret cum talibus defectibus. Tertio quia decuit quod